**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ) МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**На правах рукописи**

**Илья Владимирович Катерный**

# ПОСТГУМАНИЗМ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНЫХ И ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК

**Специальность 22.00.01 –Теория, методология и история социологии**

**Диссертация на соискание ученой степени доктора социологических наук**

**Научный консультант:**
**доктор философских наук, профессор**
**Кравченко Сергей Александрович**

**Москва – 2022**

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ..... 4

**Глава 1. Формирование нового типа человека и общества: экспликация проблемного поля постгуманизма** ..... 37

1.1. Институциональные и ценностно-нормативные аспекты постгуманизации социальных практик ..... 37

1.2. Пансоциальность как обобщающая характеристика постгуманизированного общества ..... 57

1.3. Статус (пост) человека и моральные вызовы постгуманизации ..... 78

Выводы к Главе 1 ..... 97

**Глава 2. Статусно-ролевые метаморфозы как проблема воспроизводства нормативного порядка** ..... 102

2.1. Социальная трансмобильность и механизмы нормативного морфогенеза ..... 102

2.2. Личность и тело как поле реализации морфологической свободы ..... 116

2.3. Дигитализация и робототехника как факторы становления постчеловеческой онтологии ..... 133

2.4. Многообразие форм статусной лиминальности и режимы постгуманизации в современных социальных практиках ..... 162

Выводы к Главе 2 ..... 186

**Глава 3. Дискурсивная структура постгуманизма: история развития, категориальное поле, классификация и критика**. ..... 192

3.1. История изучения смешанных коммуникаций в социологии ..... 192

3.2. Структурная демаркация категориально-семантического поля постгуманизма ..... 211

3.3. Направления и подходы в рамках концептуального постгуманизма: классификация и критика ..... 228

Выводы к Главе 3..... 287

**Глава 4. Критическая реконструкция постгуманистической этики в смешанных коммуникациях (на примере экологической практики)**.... 291

4.1. Проблема моральной квалификации природных субъектов и объектов. ..... 291

4.2. Стратегии решения ценностно-когнитивных дилемм в экологической этике ..... 303

4.3. Фронетическая рационализация экологических действий..... 346

Выводы к Главе 4..... 363

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..... 368

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... 380

# ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** Как известно, З. Фрейд, творчески развивая мысль Э.Г. Дюбуа-Реймона, заявлял в том, что психоанализ следует считать третьим и «самым чувствительным» ударом в истории человечества по его самолюбию после двух предшествующих интеллектуальных «оскорблений», нанесенных идеями Коперника и Дарвина [1]. Вывод психоанализа о том, что человеческое «Я» не хозяин даже в своем собственном доме и вынуждено довольствоваться лишь ролью жалкого наблюдателя бессознательной душевной жизни, было, по мнению Фрейда, окончательным приговором обскурантистским антропоцентрическим иллюзиям об имманентной гуманности и величии человека.

Однако, спустя без малого сто лет наука и философия выдвинули новую идею, призванную показать, что мы не только смещены на периферию космологически, биологически и психически в фундаментальной онтологии, но что и конститутивный статус человека в отношениях с не-человеческим и неживым миром также не является привилегированным. В категориях системного подхода это означает релятивизацию человеческого мира как единственного источника автопойэсиса, т.е. деятельностной саморегуляции. По словам Д. Харауэй, четвертая интеллектуальная революция постгуманизма заключается именно в понимании того, что «цифровое», «синтетическое» и «животное» становятся не менее социально конститутивными и ценностно значимыми *формами жизни*, чем человеческое [2]. Более того, сам человек и созданный им мир под воздействием рефлексивной модернизации трансформируется в сторону *полиморфной свободы*, т.е. признания любых человеческих проявлений и

[1] Н. Коперник децентрировал человечество во вселенной, защищая идеи гелиоцентризма; Ч. Дарвин развил симиальную теорию антропогенеза, открыв законы эволюционно-биологического единства. И в том, и другом случае традиционные коллективные представления европейского самосознания были подвергнуты критической деконструкции [См.: Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ (1916-1917) // Собр. соч. в 10-ти тт. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. – Т. 1.: Лекции по введению в психоанализ и Новый цикл. – С. 270-271].

[2] Schneider J. Donna Haraway: Live Theory. – London, New York: Continuum, 2005. – P.139; Gane N. When we have never been human, what is to be done?: Interview with Donna Haraway // Theory, Culture & Society. – 2006. – Vol. 23 (7-8). – P. 138.

форм как возможных, достижимых и приемлемых. Таким образом, «постчеловеческое состояние» общества, конституирующееся сегодня на наших глазах, возникает не как узкоспециализированное или культурно экзотическое явление, но представляет собой (очередной) итог пятисотлетней истории гуманистической модернизации всех нормообразующих практик. Как писал У. Бек, особенностью новейшей, рефлексивной, модернизации является ее направленность на свои собственные основы, но это, по его мнению, не означает перехода к эпохе «пост»[3]. Однако, на наш взгляд, даже если это так, постгуманизация, воплощающая новейшие *метаморфные* формы социокультурной и технологической модернизации, означает куда более фундаментальный исторический сдвиг, чем сам переход от традиционности к модерну. Этот исторический парадокс позволяет понять, что постгуманизация, радикализующая модернистские устремления к сциентистским идеалам, подводит человеческое общество к необходимости переосмысления и трансформации самих основ социальности и субъектности (агентивности).

Если предшествующие двести лет развития социологии были посвящены «критическому анализу модерна» (А. Турен), то есть поиску ответа на вопрос, в чем суть модернизации и чем модерн отличается от традиционных форм социальной организации, то в XXI веке мы сталкиваемся с явлениями, которые подрывают примордиальные конвенции, на которых строится сама эта классическая дихотомия – представления о человеке, с одной стороны, и об обществе как человеческом объединении, с другой. Вслед за М. Фуко можно сказать, что «человек» и «общество» – это интеллектуальные изобретения, которым не более двух веков, и они исчезнут, как только примут другие формы. Именно эту ситуацию и описывает нынешний постгуманизм, возвещающий формирование третьего исторического типа социального порядка (вслед за традиционным и

[3] Beck U., Bonns W., Lau C. The theory of reflexive modernization // Theory, Culture & Society. – 2003. – Vol. 20 (2). – P. 1-33.

модернизированным), собственное позитивное название которому (без приставок и отсылок) пока еще не предложено. В основе образования постгуманизированного мира лежат несколько фундаментальных процессов и факторов, конституирующих новый этап *(пост)человеческой истории*: социальное суперускорение и усложнение («стрела времени», «шок-футуризация»); десекуритизация (рискогенизация и травматизация социальных процессов); институциональный метаморфогенез (трансмобильность, юбикомп, кибервласть и др.), нормативная трансмутация (постчеловеческая мораль, «постправда», новая лиминализация социальных статусов и т.п.); морфологическая свобода (включая корпоральную, генетическую и репродуктивную свободу) и «плоская онтология», т.е. активное вовлечение в социальное пространство субчеловеческих, не-человеческих и нефизических «актантов» [4] . Последние два фактора, обнаруживающие свое беспрецедентное историческое значение только в XXI веке, полностью меняют представления об образе ближайшего будущего, т.к. прекращают когнитивную и политическую власть классического диспозитива антропоцентризма. Теоретические и методологические вызовы, которые встают в связи с этим перед социологией, требуют нового инструментария и новых *метапарадигматических* конвенций. Изучение «постобщества» и «постчеловека» – реалий, предполагающих софункционирование людей, не-человеческих актантов, их гибридов, а также разного рода виртуальных продуктов – заново актуализирует гоббсовский вопрос о том, как возможен социальный порядок, и постгуманизм предлагает путь к построению транс- и постдисциплинарной теории нового уровня, где не только сугубо научные направления, но и вненаучные знания стремятся к структурному единству на основе постгуманитарного дискурса. В этой связи особое значение имеет и прояснение моральных основ *постчеловечности* как новой этики в ее отношении к ценностным ресурсам традиционного и «классического» светского гуманизма, которые усложняются под влиянием эффекта

[4] Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ.. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

«стрелы времени». Данное диссертационное исследование призвано внести свой вклад в решение этой задачи.

**Научная разработанность темы**. Основная проблема, связанная с изучением дискурса постгуманизма, заключается в невозможности точного определения границ самого дискурса, обретающего характер «текучести», так как ключевой особенностью семантического поля нового категориально-понятийного аппарата и его означиваемых онтологических коррелятов является их фундаментальная *метонимия* и идиосинкразия используемых описаний. Поэтому кларификация истории научной разработанности темы постгуманизма сама по себе является нетривиальной задачей, поставленной нами в этой диссертационной работе.

Тем не менее, можно сразу отметить, что в рамках истории идей постгуманизм сильно роднится с постмодернизмом, а через него и с модернистской мыслью. В этом смысле общим интеллектуальным истоком всех трех дискурсивных парадигм является философия Ф. Ницше. Для модернистов и авангардистов он ценен моральным нигилизмом и ниспровержением трансцендентального субъекта (З. Фрейд, Ж.-П. Сартр), постмодернисты обращаются к его метафизике власти и идее вечного возвращения (М. Фуко, Ж. Делез), а постгуманисты, и особенно трансгуманисты, подвержены ницшеанскому идеалу сверхчеловека (М. Мор, С. Зоргнер). Через Ф. Ницше и далее М. Хайдеггера, М. Фуко, а также послевоенную левую критическую философию (Л. Альтюссер, Ж. Делез, Ф. Гваттари) постгуманизм вбирает в себя антигуманистский пафос, направленный на радикальную критику классического западного гуманизма с его презумпцией антропоцентризма, формального рационализма, меркантилизма и индивидуализма. Но если постмодернизм после культурных травм гуманизма XX века предлагает, скорее, отказ от дальнейшего дискурса, провозглашая «смерть Автора» и «смерть субъекта»[5], то постгуманизм создает новую дискурсивную вселенную *за пределами человеческой*

[5] Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death. – London: Sage, 1993 – 254 p.

*исключительности*, о чем М. Фуко и И. Хассан только мечтали как о деле будущего.

Фундаментальная *рефлексивность* постгуманизма, направленная на переосмысление и переоткрытие природы человека и его места в мироздании, воплощается во множестве философских, научных и технических направлений, делающих постчеловеческое состояние общества не только мыслимым, но и реализуемым на практике. Это создает методологическую сложность при анализе научной разработанности темы, сталкивающуюся с проблемой *концептуальной синкретичности* генерализованного постгуманизма, который рассматривается нами как зонтичный термин для обозначения и условного объединения большого спектра различных исследований теоретического и прикладного характера, ряда социальных движений, а также конкретных институциональных практик, отражающих и приближающих становление постгуманизированного мира.

Обобщенно можно говорить о четырех основных направлениях постгуманизма: *(а)* концептуальные работы в области разработки теорий постгуманизма; *(б)* работы по исследованию различных аспектов постгуманизации общества (проблемы цифровизации и др.); *(в)* художественное творчество постгуманисткого толка (от комиксов и научной фантастики до перфомансов и дизайна); *(г)* узкодисциплинарные работы в прикладных областях постгуманитарных исследований (робототехника, искусственный интеллект, био- и экологическая этика и др.).

Полный обзор этих направлений невозможен во введении, тем более что этому вопросу будет выделено достаточно места в самой диссертации. Поэтому укажем здесь лишь на некоторые ключевые моменты.

Саму разработку проблематики постгуманизма можно проследить до самых истоков науки и философии. В частности, античная философия, как известно, питает свои корни в досократическом материализме Милетской школы (Фалес и др.) и гилозоизме Гераклита. Однако, их *догуманистические* идеи, связанные с представлением о материальном

изоморфизме всего сущего, сегодня обретают вторую жизнь и в переработанном виде берутся на вооружение уже постгуманистами. В частности, к этому наследию обращаются классики теории Гайя (Дж. Лавлок, Л. Маргулис) [6] , Б. Латур в рамках своей акторно-сетевой теории и политической экологии[7], а также представители спекулятивного реализма и объект-ориентированной онтологии (Г. Харман, Л. Брайант, Я. Богост, Т. Мортон)[8], агентного реализма (К. Барад)[9], нового материального феминизма (С. Хекман, Э. Гроц, И. ван дер Туин и др.)[10] и философского постгуманизма (Ф. Феррандо)[11]. Идеи децентрации человеческой онтологии и морали в рамках *средового* (нецентрированного) мышления становятся здесь важным объединяющим свойством авторов постгуманистской парадигмы.

Хотя в дескриптивном значении понятие «постчеловеческого» можно встретить еще в работах постмодерниста И. Хассана 1970-х гг.[12] и даже еще ранее в теософских текстах Е.П. Блаватской [13] , основной поток содержательных работ о постгуманизме начинает выходить в свет со второй половины 1990-х гг. Так, в 1995 г. издается первая концептуальная книга английского философа Р. Пепперела «Постчеловеческое состояние» («Posthuman condition»), в которой с позиции технологического

[6] Lovelock J.E. Gaia: A New Look at Life on Earth. – Oxford: Oxford University Press, 1979. – 176 p.

[7] В акторно-сетевой теории общество предстает как единая коллективность человеческих и не-человеческих актантов, при этом по большей части она носит неструктурированный характер, представляя собой *плазму* (Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ.. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.). В рамках политической экологии Б. Латур разрабатывает идею «Гайя 2.0» и предлагает усилить экологическую ответственность практиками, поддерживающими устойчивость саморегуляции Земли как единого живого организма (Lenton T. M., Latour B. Gaia 2.0 // Science. – 2018. – No. 361(6407). – P.1066–1068).

[8] Harman G. Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. – London: Penguin Random House, 2018 – 336 p.; Bryant L.R. The Democracy of Objects. – Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011 – 316 p.; Bogost I. Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012 – 168 p.; Morton T. Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013 – 240 p.

[9] Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. – Durham & London: Duke University Press, 2007 – 544 p.

[10] Alaimo S., Hekman_S. (eds) Material_Feminisms. Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – 434 p.; Grosz E. The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism. New York: Columbia University Press, 2017.– 336 p.; van der Tuin I. Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach. – Lanham: Lexington Books. 2015.– 184 p.

[11] Ferrando F. Philosophical posthumanism. – London: Bloomsbury, 2019 – 296 p.

[12] Hassan I. Prometheus as performer: Toward a posthuman culture? // The Georgia Review. – 1977. – Vol. 31 (4). – P. 830-850.

[13] Считается, что впервые слово «post-human» было употреблено Е.П. Блаватской в ее главном труде «Тайная доктрина», выходившем в свет на английском языке в 1888-1897 гг. Подробнее об этом см. Главу 3 настоящей работы.

детерминизма прямо указывалось, что научно-технический прогресс ведет к изменению человечества как вида, а сложные машины становятся новыми формами жизни и все более «очеловечиваются»[14]. Эта работа вызвала реинкарнацию техно-идеалистических идей середины XX века, когда вера во всесилие науки и техники была общим местом многих неомодернизационных теорий (У. Ростоу, Д. Белл, З. Бжезинский и др.). Новые же информационные, нейро- и биотехнологии становятся теперь священным Граалем для пост- и трансгуманистов. В конце 1990-х гг. термин «posthuman» был взят на вооружение основателями движения трансгуманизма Н. Бостромом и Д. Пирсом, создавшими в 1998 г. Всемирную ассоциацию трансгуманистов, т.е. людей, стремящихся к «улучшению» своего нынешнего человеческого состояния с помощью различных технологий до «постчеловеческого», в котором они будут способны иметь неограниченное здоровье, более высокие интеллектуальные возможности, а также новые органы чувств и контроль над эмоциями. Однако в это же время развивается критика радикального техно-утопического постгуманизма со стороны как гуманистической, так и альтернативной постгуманистской позиции. Американский литературный критик К. Хэйлз в работе «Как мы стали постчеловеческими» (1999) на основе анализа идей техно-идеализма о будущих преимуществах цифровой загрузки сознания и искусственного интеллекта приходит к двум важнейшим выводам, характерным для критического постгуманизма: 1) материальность и телесность неустранимы с точки зрения эволюции субъектности, поэтому виртуальные и цифровые технологии никогда не смогут заменить человека полностью; и 2) постгуманизированный субъект более не описывается волюнтаристской концепцией либерального, автономного действователя, что характерно как для гуманизма, так и радикального трансгуманизма[15]. Более того, с биоконсервативных позиций в начале 2000-х гг. выступил и главный современный американский либерал Ф. Фукуяма, сравнив развитие

[14] Pepperell R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain. – Bristol, UK; Portland, OR: Intellect Books, 2003. – 224 p.
[15] Hayles K. N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – 364 p.

новых биотехнологий с распространением ядерного оружия, тем самым поставив под сомнение перспективу технологического улучшения человека, объявив в специальном выпуске журнала «Foreign policy» именно «генетические бульдозеры» трансгуманизма главной угрозой человечеству[16]. Противостояние различных версий постгуманизма, включая трансгуманизм, экогуманизм, метагуманизм, ультрагуманизм, альтер-гуманизм и др., а также собственно постгуманизма и классического гуманизма продолжается до сих пор, что является еще одной характерной чертой изучаемого нами дискурсивного поля.

2000-е и 2010-е гг. ознаменовались всплеском интереса к теоретическим и прикладным вопросам постгуманизма. В 2018 г. известная фем-постгуманистка Р. Браидотти выступила инициатором создания целой энциклопедии (глоссария), посвященного всем аспектам «постчеловеческого», о которых были написаны работы или проведены исследования за последние годы[17]. В книге насчитывается более 150 статей от нескольких десятков авторов со всего мира. Изучение этого справочника энциклопедического типа позволяет сделать вывод, что постгуманизм уже оказал глубокое влияние на все сферы человеческого знания, а также включает в себя такие области новейших теорий и практик, как метамодернизм, неокибернетика, зооонтология, голубая (океаническая) гуманитаристика, нейронная эстетика, цифровые гуманитарные науки (включая философию и социологию), ксенофеминизм, постгуманистские исследования инвалидности[18], постгуманистская этика, постгуманистская критика, постгуманистские музейные практики, микрополитика постгуманитарных прав, постчеловеческая сексуальность, робофилософия, техноанимализм, урбанибализм и др.

[16] Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. – 2004. – No. 144. – P. 42-43.
[17] Braidotti R., Hlavajova M. (eds) Posthuman Glossary. – London: Bloomsbury Academic, 2018. – 576 p.
[18] См.. например, наши выводы по лиминализации статуса онко-больных в Главе 2 настоящей работы.

В то же время, можно согласиться с мнением[19], что несмотря на изобилие и пестроту постгуманистской литературы, имеется недостаток работ, посвященных социально-теоретическому обобщению тенденций постгуманизации современного общества с учетом новейших *технологических и нетехнологических* процессов. Различные аспекты постгуманизации, т.е. становления «постчеловеческого состояния» общества, действительно, рассматривались в исследованиях многих авторов:

– проблематика грядущей технической и символической киборгизации человека поднималась еще Д. Харауэй в 1980-х гг. [20]. Также знаковыми здесь являются работы Д. Томаса[21], К. Хэйлз[22], А. Кларка[23], К. Флейшмана[24], Р. Курцвейла[25] и др.;

– генетическое и другое биологическое изменение (улучшение) природы человека в ближайшем будущем активно анализируется Э. МакГи[26], М. Гассоном[27], Н. Бостромом[28], И. Де Мело-Мартин[29], П. Нувелем[30], Г. Грили[31] и др.;

---

[19] Gladden M. Who will be the members of Society 5.0? Towards an anthropology of technologically posthumanized future societies [Электронный ресурс]. – 2019. – URL: https://www.mdpi.com/2076-0760/8/5/148. (дата обращения 01.02.2020).

[20] Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / Пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016 – 128 с.

[21] Tomas D. Feedback and Cybernetics: Reimaging the Body in the Age of the Cyborg // Featherstone M., Burrows R. (eds) Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment. – London: SAGE Publications, 1995. – P. 21-43.

[22] Hayles K. N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – 364 p.

[23] Clark A. Natural-born cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 229 p.

[24] Fleischmann K. R. Sociotechnical interaction and cyborg–cyborg interaction: Transforming the scale and convergence of HCI // The Information Society. – 2009. – Vol 25 (4). – P. 227-235.

[25] Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 672 p.

[26] McGee E.M. Bioelectronics and Implanted Devices // Medical Enhancement and Posthumanity, edited by Bert Gordijn and Ruth Chadwick. – Dordrecht: Springer, 2008. P. 207-224.

[27] Gasson M.N. Human ICT implants: From restorative application to human enhancement // Gasson M.N., Kosta E., Bowman D. M. (eds) Human ICT Implants: Technical, Legal and Ethical Considerations. – The Hague: T. M. C. Asser Press, 2012. P. 11-28.

[28] Bostrom N. Human genetic enhancements: A transhumanist perspective // Holland S. (ed) Arguing About Bioethics. – New York: Routledge, 2012. – P. 105-115.

[29] De Melo-Martín I. Genetically Modified Organisms (GMOs): Human Beings // Encyclopedia of Global Bioethics, edited by Henk ten Have. – Dordrecht: Springer, 2016. – P. 1375-1382.

[30] Nouvel P. A scale and a paradigmatic framework for human enhancement // Bateman S., Gayon J., Allouche S., Goffette J., and Marzano M. (eds) Inquiring into Human Enhancement. – London: Palgrave Macmillan, 2015. – P. 103-118.

[31] Greely H. T. The End of Sex and the Future of Human Reproduction. – Cambridge: Harvard University Press, 2016. – 373 p.

– «социализация» роботов, развитие их эмоциональных, когнитивных, моральных и биологических способностей, сравнимых с человеческими, легализация их юридического статуса обсуждаются в работах Дж. Фриденберга[32], Д. Калверли[33], М. Кокелберга[34] и др.;

– социальные и социально-психологические последствия длительного погружения в среду виртуальной реальности рассматриваются М. Хаймом[35], У.С. Байнбриджем[36], Р. Гераси[37], М. Колтко-Риверой[38] и др.;

– теоретическое осмысление путей развития искусственного интеллекта и возникающих сопутствующих проблем с 1980-х гг. становится все более актуальной темой для многих авторов, включая Дж. Дойла[39], А. Сандберга[40], Дж. Баррата[41], Р. Ямпольского [42] и др.;

– новые искусственные жизненные формы исследуются в специальных работах, посвященных синтетической биологии, биоинженеров А. Ченга и Т. Лу[43], Э. Андрианатуандро, С. Басу и др.[44];

– осмысление будущего Интернета как самостоятельного и разумного существа можно найти в работах Р. Хазена [45], группы ученых под руководством А. Галиса[46], а также М.Н. Хьюнза[47], К. Коха[48] и др.;

---

[32] Friedenberg J. Artificial Psychology: The Quest for What It Means to Be Human. – Philadelphia: Psychology Press, 2008. – 313 p.

[33] Calverley D.J. Imagining a non-biological machine as a legal person // AI & Society. – 2008. – Vol. 22 (4). – P. 523-537.

[34] Coeckelbergh M. From killer machines to doctrines and swarms, or why ethics of military robotics is not (necessarily) about robots // Philosophy & Technology. – 2011. – Vol. 24 (3). – P. 269-278; Coeckelbergh M. Can we trust robots? // Ethics and Information Technology. – 2012. – Vol. 14 (1). – P. 53-60.

[35] Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. – New York: Oxford University Press, 1993. – 200 p.

[36] Bainbridge W.S. The Virtual Future. – London: Springer, 2011. – 212 p.

[37] Geraci R.M. Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality. – New York: Oxford University Press, 2010. – 248 p.

[38] Koltko-Rivera M.E. The potential societal impact of virtual reality // Proceedings of the 11th International Conference on Human-Computer Interaction (Las Vegas, 22-27 July 2005). Vol. 9 “Advances in Virtual Environments Technology: Musings on Design, Evaluation, and Applications”. [CD-ROM]. – Mahwah: Erlbaum, 2005. N/p.

[39] Doyle J. Big problems for artificial intelligence // AI Magazine. – 1988. – Vol. 9 (1). – P. 19-22.

[40] Sandberg A. Ethics of brain emulations // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. – 2014. – Vol. 26 (3). – P. 439-457.

[41] Баррат Дж. Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens / Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 304 с.

[42] Yampolskiy R.V. Artificial Superintelligence: A Futuristic Approach. – Boca Raton: CRC Press, 2015. – 227 p.

[43] Cheng A.A., Lu T.K. Synthetic biology: an emerging engineering discipline // Annual Review of Biomedical Engineering. – 2012. – Vol.14. – P.155-178.

[44] Andrianantoandro E., Basu S., Karig D.K., Weiss R. Synthetic biology: new engineering rules for an emerging discipline // Molecular Systems Biology. – 2006. – Vol. 2 (1). – Article number: 2006.0028.

[45] Hazen R. What is life? // New Scientist. – 2006. – Vol. 192 (2578). – P. 46-51.

– изучение генезиса и институциональных последствий распространения феномена «постправды» как фактора цифровой революции в информационном, политическом и научном полях (уже как «постистины») привлекает внимание исследователей с середины 2010-х гг. и включает в себя пестрый спектр работ от журналистских расследований до философского анализа[49];

– культурные и духовные аспекты постгуманизма как новой этики и эстетики становились объектом разработки еще в начале 1980-х гг. в работах индийского гуру П.Р. Саркара[50]. Сегодня это важная часть в развитии трансгуманизма (Н. Бостром и др.[51]), новых квази-религиозных движений[52], некоторых направлений современного искусства[53];

– вопросы экологической этики как неотъемлемой части развития постгуманизма будут рассмотрены нами в Главе 4 настоящего исследования

---

[46] Galis A., Denazis S. G., Bassi., Giacomin P., Berl A., Fischer A., de Meer H., Srassner J., Davy S., Macedo D., Pujolle G., Loyola J.R., Serrat J., Lefevre L., Cheniour A. Management architecture and systems for future Internet networks // Tselentis G., Domingue J., Galis A., Gavras A., Hausheer D., Krco S., Lotz V., Zahariadis T. (eds) Towards the Future Internet: A European Research Perspective. – Amsterdam: IOS Press, 2009. – P.112-122.

[47] Huhns M. N. The sentient Web // IEEE Internet Computing. – 2003. – Vol.7 (6). – P. 82-84.

[48] Koch C. Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist. – Cambridge: MIT Press, 2012 – 181 p.

[49] Baggini J. A Short History of Truth: Consolations for a Post-Truth World. – London: Quercus Publishing, 2017. – 192 p.; McIntyre L. Post-Truth. – Cambridge, MA: MIT Press, 2018. – 240 p.; «Политика постправды» и популизм / под ред. О.В. Поповой. – СПб.: Скифия-принт, 2018. – 216 с.; Левитин Д. Путеводитель по лжи: Критическое мышление в эпоху постправды / Пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 272 с.; Мовчан А. Россия в эпоху постправды. Здравый смысл против информационного шума. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 598 с.; Уилбер К. Трамп и эпоха постправды / Пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 224 с.; Померанцев П. Это не пропаганда. Хроники мировой войны с реальностью / Пер. с англ. – М.: Индивидуум, 2020. – 288 с.; Фуллер С. Постправда: Знание как борьба за власть / Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 368 с.; Чугров С.В. Post-truth: трансформация политической реальности или саморазрушение либеральной демократии? // Политические исследования. – 2017. – № 2. – С. 42-59. ;

[50] Sarkar P.R. The Liberation of Intellect: Neohumanism. – Kolkata: Ananda Marga Publications, 1982. – 57 p.

[51] Bostrom N. Why I want to be a posthuman when I grow up // Gordijn B., Chadwick R. (eds) Medical Enhancement and Posthumanity. – Dordrecht: Springer, 2008. – P. 107-137.; Также см.: Mercer C., Trothen T.J. (eds) Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement. – Santa-Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2015 – 473 p.

[52] О трансрелигиозном движении «Терасем» см.: Rothblatt M. Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality. – New York: St. Martin's Press, 2014 – 368 p.; О проекте «Церковь Тьюринга»: Prisco G. Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology. – 2nd edition. – Independently published, 2020 – 567 p.; О трансфигуризме: Cannon L. Transfigurism: A Future of Religion as Exemplified by Religious Transhumanists // Lee N. (ed) The Transhumanism Handbook. – Cham: Springer, 2019. – P. 829-847.

[53] См.: del Val J., Sorgner S.L. Metahumanist manifesto [Электронный ресурс] – 2011. – URL: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011 _08/METAHUMAN_MANIFESTO.html (дата обращения 28.04.2020); Salter C. Alien Agency: Experimental Encounters with Art in the Making. – Cambridge, MA: MIT Press, 2015. – 328 p.

и будут включать в себя работы П. Сингера, А. Нейса, Р. Райдера, У. Фокса, Р. Эккерсли и др.[54]

**Теоретическая и методологическая основа работы.** Как мы видим, основной корпус работ в рамках осмысления процессов постгуманизации затрагивает преимущественно технологическое измерение. Однако, как указывает классик критического постгуманизма С. Хербрехтер, «чисто технологической идеи постгуманизации недостаточно, чтобы отринуть всю [предшествующую] парадигму гуманизма» [55] . Поэтому анализ противоречивых исторических и парадигматических отношений между гуманизмом и постгуманизмом также имеет большое значение для понимания новой онтологии *постчеловеческого*. В этом отношении для нас важны работы как *про-гуманистского* (С. Хербрехтер, Ю. Хабермас, В.А. Лекторский, Н.И. Лапин, С.А. Кравченко)[56], так и *анти-гуманистского* и *про-постгуманистского* толка (М. Хайдеггер, М. Фуко, Ф. Феррандо, Р. Браидотти, Д. Харауэй)[57].

Среди других авторов, которые вносят заметный теоретико-методологический вклад в исследование становящихся постгуманистских практик, следует отметить З. Баумана (теория «текучей современности»)[58] , Дж. Урри (социология «новых мобильностей»)[59], К. Кнорр-Цетину (теория «объектной социальности»)[60], Э. Эллиота (социология новых идентичностей

---

[54] Подробнее см. Главу 4 настоящей работы.

[55] Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – London: Bloomsbury, 2013. P. 7.

[56] Ibid.; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.; Лекторский В.А. Гуманизм сегодня // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Под ред. Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – С. 43-54; Лапин Н.И. Кризис цивилизации и гуманистическая модернизация [Электронный ресурс]. – 2015. – URL: http://iph.ras.ru/uplfile/ scult/ Lapin_2015.pdf (дата обращения 18.01.2020); Кравченко С.А. Становление сложного социума: к обоснованию гуманистической теории сложности. – М.: МГИМО-Университет, 2012. – 306 с.

[57] Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2002. – С.335-359; Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220; Ferrando F. Philosophical posthumanism. London: Bloomsbury, 2019 – 296 p.; Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013 – 180 p.; Харауэй Д. Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталоцен, хтулуцен // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология / Под ред. М. Крамар, К.Саркисова. – М.: V-A-C press, 2018. – С. 180-227.

[58] Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

[59] Урри Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия / пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 336 с.

[60] Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Том V. – №1. – С. 101-124.

и культуры искусственного интеллекта)[61], Х. Роуза (теория социального ускорения)[62], С. Линга (социология «деятельности на грани»)[63], а также отечественных авторов А.В. Турчина, М.А. Батина (футурология)[64], А.В. Резаева, Н.Д. Трегубову (концепция «искусственной социальности)[65], М. Кожевникову (исследования гибридизации и химеризации человеческого и животного)[66], Р.Н. Абрамова (теоретические и эмпирические исследования трансформации труда и занятости под влиянием цифровизации и пандемии)[67], Н.Н. Зарубину (концепция цифровой Мегамашины)[68], С.А. Кравченко (концепции «нормальной аномии» и метаморфизации общества)[69].

Отдельного упоминания заслуживают работы в области метатеоретического анализа постгуманизма, современных социальных теорий, а также меж-, пост- и трансдисциплинарных связей в науке. Как указывают отечественные специалисты, задача метатеории заключается в критическом анализе «содержательных и логических трудностей…теорий … с целью подвести предварительный итог, кратко суммировать наиболее отчетливые… тупики существующих подходов…»[70]. В российской

[61] Elliott A. Identity Troubles: An Introduction. – Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2016. – 228 p.; Elliott A. The culture of AI: everyday life and the digital revolution. – Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2019. – 246 p.

[62] Rosa H. Social Acceleration: A New Theory of Modernity / trans. by J. Trejo-Mathys. – New York: Columbia University Press, 2013. – 470 p.

[63] Lyng S. (ed) Edgework: the Sociology of Risk Taking. – New York: Routledge, 2005 – 320 p.

[64] Турчин А., Батин М. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2012 – 263 с.

[65] Резаев А. В., Трегубова Н. Д. Готовы ли социологи к анализу «искусственной социальности»? Проблемы и перспективы исследований искусственного интеллекта в социальных науках (на англ. яз.) // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 5. – С. 91-108.

[66] Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. – М.: ИФРАН, 2017. – 151 с.

[67] Абрамов Р.Н., Быков А.В. Мир профессий в контексте труда и занятости: пандемическое и цифровое вертиго // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2021. – № 3. – С. 4-20; Абрамов Р.Н., Груздев И.А., Захарова У.С., Терентьев Е.А. Преподаватели российских вузов в условиях пандемийной цифровизации: между автономией и контролем // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2021. – № 3. – С. 134-154.

[68] Зарубина Н.Н. Теоретические основания анализа непреднамеренных социокультурных последствий развития цифровых технологий: актуализация подхода Л. Мамфорда // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2020. – №3. – С. 85-97.; Зарубина Н.Н. Последствия распространения цифровых коммуникаций для развития человеческого капитала: познавательный потенциал социологических подходов // Коммуникология. – 2020. – Т.8. – №.3. – С. 29-42.

[69] Кравченко С.А. «Нормальная аномия»: контуры концепции // Социологические исследования. – 2014. – № 8. – С. 3-10; Кравченко С.А. Метаморфизация общества: фактор «побочных эффектов» и движущая сила глобализации ничто // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2020. – Т. 20. №2. – С. 201-211.

[70] Девятко И.Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности. – М.: «Аванти плюс», 2003. – С. 273.

социологии большую работу в этом направлении ведет Н.В. Романовский[71]. Трансдисциплинарные практики в рамках постгуманизма реализуются и осмысливаются участниками многих зарубежных и отечественных лабораторий и центров т.н. «научного искусства»[72]. В нашей работе на основе метатеоретических систематизаций и имманентной критики постгуманизма со стороны таких авторов как Э. Миа[73], К. Вулф[74], Ф. Феррандо[75], М. Гладден[76], будет предложена собственная дискурсивная модель исследуемого теоретического поля.

Для обоснования возможностей гуманистической рациональности в области решения сложных моральных проблем постгуманистского содержания были задействованы ресурсы теории и методологии средневековой казуистики и фронезиса, основанных на аристотелевской философии практической мудрости и риторики[77].

**Цель исследования** состоит в разработке комплексного теоретико-социологического подхода к критическому анализу институционально-нормативных и дискурсивно-спекулятивных элементов эволюции генерализованного постгуманизма, представляющего собой сложный синтез различных теорий и практик, общим знаменателем которых является преодоление классической европейской концепции человеческого и реализация нового *диспозитива,* направленного на конституирование и

[71] Романовский Н.В. Современные социологические теории: проблемы классификации // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. – 2016. – № 2 (4). – С. 19-27; Романовский Н.В. Как строят современные социологические теории // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. – 2017. – № 3(9). – С. 30-36; Романовский Н.В. Метатеоретизирование в социологии: дискурс и прогноз // Социологические исследования. – 2018. – № 2. – С. 127-135; Романовский Н.В. О состоянии отечественной теоретической социологии (по страницам журнала «Социологические исследования») // Социологические исследования. – 2019. – № 7. – С. 19-29; Романовский Н.В. Социология и социальные науки: новые контексты взаимодействия (XXII Харчевские чтения) // Социологические исследования. – 2021. – № 3. – С. 146-149.

[72] Подробнее см.: Ерохин С.В. Теория и практика научного искусства. – М.: МИЭЭ, 2012. – 208 с.

[73] Miah A. Posthumanism: A critical history // Gordijn B., Chadwick R. (eds) Medical Enhancements & Posthumanity. – New York: Routledge, 2007. – P. 71-94.

[74] Wolfe C. What is Posthumanism? – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 – 400 p.

[75] Ferrando F. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism,and new materialisms: Differences and relations // Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. – 2013. – Vol. 8 (2). – P. 26-32.

[76] Gladden M.E. Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization. 2nd ed. – Indianapolis: Defragmenter Media, 2018. – 234 p.

[77] Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again. – Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2001. – 214 p.; Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 432 p.

легитимацию новых социокультурных паттернов на основе идей и инноваций постгуманистического и гуманистического содержания.

Для достижения поставленной цели в диссертационном исследовании решаются следующие **задачи:**

1. Эксплицировать проблемное поле постгуманизма через призму анализа процессов сильной онтологической метаморфизации базовых социологических категорий *действия, человека, современности и общества* с учетом пролиферации таких феноменов как суперускорение, десекуритизация и рискогенизация общественных практик, нормативная трансгрессия, морфологическая свобода и институционализация «плоской онтологии».

2. Показать историю изучения смешанных коммкникаций в социологии, выявить историко-культурные предпосылки становления современного постгуманизма в рамках эволюции ценностно-нормативных представлений о человеке и развития научного знания, а также раскрыть философские и теологические истоки концептуального постгуманизма в европейском и неевропейском культурном наследии.

3. Определить, интерпретировать и ввести в научный оборот на русском языке основные категории и понятия, используемые в рамках тезауруса генерализованного постгуманизма для описания релевантно дифференцированных явлений.

4. Систематизировать и критически проанализировать существующие подходы и направления концептуального постгуманизма с целью моделирования эпистемологически-методологических связей между ними и построения обобщающей метатеоретической схемы.

5. Провести теоретическую ремодерацию феномена деаскриптивизации базовой нормо-статусно-ролевой структуры и на основе обобщения эмпирического опыта изучения гибридной коммуникации с нечеловеческими актантами (на примере робототехники) разработать концепцию

институционального морфостазиса как социокогнитивного механизма воспроизводства социального порядка в условиях постгуманизации.

6. Исследовать социальные последствия распространения практик нормализации гендерно-сексуальной трансмобильности с точки зрения их влияния на стабильность гетеронормативных структур аскриптивно-примордиальных (сексуально-половых) распределений.

7. Сравнить релевантные нормативные паттерны экологической этики и на основе актуальной фронетической рерационализации казуистических процедур предложить стратегию решения нетривиальных дилемм в этой сфере.

8. Реконцептуализировать классическую теорию статусной лиминальности и применить ее к исследованию постгуманизированных социальных общностей, находящихся в статусно-деградированных, переходных, внеструктурных и антиструктурных позициях в обществе.

**Объект исследования** – генерализованный постгуманизм в единстве его структурно-нормативных (социальных) и теоретико-дискурсивных порядков.

**Предметом исследования** является проблема соотношения и взаимовлияния спекулятивных концептуализаций социально-значимых последствий процессов постгуманизации современного общества и конвенциоанльных нормативных категорий и релевантностей, отражающих исторически сложившуюся гуманистическую рациональность научного познания и преобразования мира.

**Научная новизна** диссертационной работы состоит в том, что автором предложена концепция комплексного теоретического анализа генерализованного постгуманизма с учетом его междицисциплинарных, трансдисциплинарных и постдисциплинарных связей. Таким образом, в работе:

– предложены теоретическое определение и обоснование генерализованного постгуманизма как системообразующего и комплекного

понятия для обозначения логико-концептуальных и структурных связей процессов постгуманизации, становления постчеловечества, а также формирующихся направлений в рамках концептуального постгуманизма и постгуманитарных исследований;

– раскрыты институциональные и ценностно-нормативные направления постгуманизации современных социальных практик в рамках: *(а)* изменений биологической природы человека и его социальной идентичности, *(б)* качественных сдвигов в структуре человеческого общества и *(в)* трансформаций в природе социальных и биосоциальных процессов;

– представлена развернутая классификация постгуманизированных человеческих и субчеловеческих акторов и агентивов, образующих новую структуру биосоциальности;

– разработана концепция трансмобильности, раскрывающая диалектику отношений процессов деаскриптивизации примордиальных гетеронормативных оппозиций и компенсаторных и суперкомпенсаторных механизмов морфостазиса социально-нормативного порядка;

– реконцептуализирована классическая теория лиминальности В. Тернера в целях ее применения к анализу современных форм промежуточных и переходных статусов и связанных с ними практик, в том числе антиструктурного и внеструктурного характера;

– показаны когнитивные и социально-нормативные ограничения разработки и социализации андроидных роботов на основе обобщения данных в области изучения эффекта «зловещей долины» (негативной психологической реакции при коммуникации с андроидными роботами);

– проанализированы морально-этические вызовы постгуманизма в области развития андроид-науки, внедрения искусственного интеллекта и разработки нормативных моделей экологической практики, включая *(а)* проблему (пост)человеческого достоинства; *(б)* проблему «моральной зоо-солидарности»; *(в)* проблему «морального биоусиления»; *(г)* и проблему этических принципов интеллектуальных алгоритмов;

– представлена история изучения смешанных коммуникаций в социологической науке и смежных дисциплинах на основе систематизированной типологии интеробъективности;

– разработана теоретико-когнитивная модель концептуального постгуманизма, эксплицирующая структуру исторических и семантических связей существующих диспозиций в рамках анализируемого дискурсивного поля;

– проведен сравнительный анализ теории и практики смешанных коммуникаций в области экологической защиты, классифицировано семь возможных порядков ценностно-нормативного обоснования моральных стратегий и обоснован прагматический переход от аксиоматических рационализаций моральных дилемм в социальной системе «человек-силенты» к фронетическому решению проблем на основе методов новой казуистики и логико-концептуальному построению слабо когерентных пограничных объектов;

– сформулированы принципы нормативного постгуманизма в развитие дискурса «хорошего общества» в условиях постгуманизации, что подразумевает реконфигурацию и уточнение идеи блага с позиции велферизма в таких областях как этика (ценности), мораль (социальные нормы), экономика, международные отношения, право, наука и образование.

**Апробация и практическое применение результатов работы.**

Основные положения диссертационной работы отражены в более чем двадцати публикациях на русском и английском языках за последние десять лет. Помимо журнальных статей стоит выделить соответствующие главы в таких коллективных монографиях как «Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации»[78], а также «Нормы и мораль в социологической теории: от классических концепций к новым идеям»[79].

[78] Катерный И.В. Проблемы рационализации ценностно-когнитивных дилемм в условиях смешанных коммуникаций (на примере экологической практики) // Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И.Ф.Девятко, Р.Н.Абрамова, И.В.Катерного. – М.: Прогресс-Традиция, 2015 – С. 146-217.

[79] Катерный И.В. Трансмобильность и нормативный морфогенез в условиях постгуманизированного общества: как все еще возможен социальный порядок? // Нормы и мораль в социологической теории: от

Различные аспекты исследуемой проблемы нашли отражение в многочисленных докладах, сделанных на российских и международных научных конференциях, форумах и симпозиумах, среди которых наиболее значимыми можно считать Вторые Давыдовские чтения (Москва, 2014), V Всероссийский социологический конгресс (Екатеринбург, 2016), 3rd ISA Forum (Вена, 2016 г.), X Конвент РАМИ (Москва, 2016 г.), VII международная социологическая Грушинская конференция (Москва, 2017 г.), XIX Харчевские чтения (Москва, 2017 г.), XII Ковалевские чтения (Санкт-Петербург, 2018 г.), Международная научная конференция к 90-летию со дня рождения В.А. Ядова (Москва, 2019 г.), VI Всероссийский социологический конгресс (Тюмень, 2020 г.), 15th ESA Conference (Барселона, 2021 г.). В 2017 г. автор также выступил соорганизатором I Научного молодёжного форума «Future@MGIMO. Четвёртая промышленная революция: возможности и вызовы для России», прошедшего в МГИМО МИД России.

На основе обобщения полученных результатов в области исследования генерализованного постгуманизма и сопутствующих прикладных областей знания автором в 2016 г. в рамках магистерской программы МГИМО МИД России «Социологическая диагностика и экспертиза управленческой деятельности» был разработан учебный курс под названием «Социологические подходы к изучению будущего», который отвечал бы принципам трансдисциплинарного синтеза знаний и был бы направлен на формирование экспертного видения природы причинно-следственных и функциональных связей между социальным прошлым, настоящим и будущим на индивидуальном, организационном и глобальном уровнях.

В рамках гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки ведущих научных школ Российской Федерации (конкурс 2020 года, заявка НШ-2615.2020.6) автором был подготовлен проект образовательной модели *цифрового человеческого потенциала,* направленного на развитие цифровых компетенций, включая (1) знания в

---

классических концепций к новым идеям / Отв. ред. И.Ф. Девятко, Р.Н. Абрамов, И.В. Катерный. – М.: Весь Мир, 2017. – С. 91-134.

области цифровой коммуникации, (2) практические цифровые навыки и (3) гуманистические киберценности. Данная модель сочетает в себе идеи проекта «Образование и квалификация будущего 2030», принятого на вооружение в странах ОЭСР, концепции цифрового интеллекта и образовательных программ обучения цифровому гражданству, осуществляемых в Австралии, Израиле и других странах. На основе имеющихся практик внедрения цифрового гражданства такая программа включает в себя три основных блока и более двадцати ключевых компетенций: (1) Блок цифровой культуры включает в себя обучение школьников младших классов таким компетенциям как: цифровая грамотность, цифровое здоровье, цифровые законы, цифровая безопасность, цифровой этикет; (2) блок цифрового интеллекта – это знания в области цифровой экономики, цифровой демократии, грамотность в области использования больших данных и в работе с искусственным интеллектом и (3) блок цифровой экспертизы: профессионализация цифровой коммуникации, создание креативного контента, участие в цифровой политике и решении глобальных проблем. Подобная образовательная модель призвана стать гуманитарной платформой внедрения национальной программы «Цифровая экономика 2024», принятой в России в 2018 г., и интегрировать различные образовательные программы цифрового обучения на уровне начального, среднего и высшего образования.

В целом, подготовленное диссертационное исследование обладает высоким эвристическим потенциалом для дальнейшей разработки трансдисциплинарных областей знаний, пересекающих предметные границы наук и позволяющих выходить на более фундаментальное познавательное единство в изучении сверхсложных явлений современного мира. Особенно перспективным представляется синтез естественно-научного, социального и гуманитарного знания в исследованиях в области информатики, робототехники, биомедицины и экологии. Метапарадигматический и трансдисциплинарный статус концептуального

постгуманизма предоставляет эффективные методологические инструменты для формирования востребованных образовательных программ по соответствующим направлениям подготовки.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. В целях анализа и синтеза семантического поля объекта и предмета исследования дефиницию генерализованного постгуманизма следует трактовать как зонтичный термин для обозначения большого спектра естественно-научных и гуманитарных исследований теоретического и прикладного характера, ряда социальных движений, а также конкретных институциональных практик, отражающих становление новой социо-био-технологической реальности в результате таких метаморфоз, как: *(а)* беспрецедентное расширение возможностей управления биологическими процессами человека и других существ за счет технологий морфологической свободы (от гендерно-сексуальной трансмобильности до генетического моделирования и клонирования), *(б)* трансформация структуры человеческого общества за счет появления новых социальных участников, не принадлежащих однозначно к царствам человеческого, живого и материального (от животных до роботов и искусственного интеллекта) и *(в)* качественные изменения в природе социальных и биосоциальных процессов, приобретающих такие дегуманизирующие качества как суперускорение, дестабилизация, травматизация, рискогенность (от распространения депрессии как глобальной проблемы XXI в. до неуправляемых климатических изменений и пандемий).

2. Институциональными и ценностно-нормативными предпосылками становления постгуманизированной социо-био-технологической реальности являются всеобъемлющие и глубокие метаморфозы, происходящие в природе общества, человека и социального действия и вбирающие в себя пять компонентов: 1) нелинейное ускорение и усложнение всех социально, био- и технологически значимых процессов, не поддающихся полному контролю и управлению со стороны человека и традиционных социальных институтов,

что включает в себя *(а)* качественное технологическое ускорение – сокращение времени, требуемого для различных целеориентированных действий и институциональных процессов (производство товаров, услуг, информации, транспортировка, связь, коммуникации); *(б)* ускорение темпа жизни – переживание дефицита времени на повседневном уровне, перманентный цейтнот и спешка, что становится парадоксальным результатом био, технолого-цифрового и информационного развития; *(в)* нелинейное ускорение общества в целом – рост числа и темпа изменений самих социальных изменений, т.е. постоянное незавершающееся становление как социума, так и трансформация окружающей среды без остановки, ведущая к элиминации социальной статики, депривации статуса-кво и постоянной футуризации настоящего; 2) десекуритизация, т.е. элиминация онтологической безопасности, определенности и доверия, сопровождающиеся переживанием социальной травмы, опасности и риска, «текучих страхов» и беспокойства, вызванных самим фактом разнообразия, глубины, широты и эмерджентности социальных изменений, что ведет к распространению иррациональных и дегуманизированных практик, слухов, тревог, сплетен, «фейков», значительному сокращению повседневного горизонта планирования в жизни людей, а также массовому увлечению ностальгическими чувствами и образами ретротопии; 3) «нормативная трансгрессия», характеризующая ситуацию ценностно-нормативной «чрезмерности и суверенности» в рамках всевозможных форм выхода в область невозможного и немыслимого, преодоления запретов, моральных регулятивов и традиционных норм в общественной жизни, когда различение между «добром» и «злом», «истиной и ложью», «войной и миром» не просто антигуманно или злонамеренно игнорируется во имя хаоса и разрушения общественных устоев, но спонтанно наполняется новым дисперсионным содержанием, не нормируемым традиционными гуманистическими принципами (от «постправды» до гибридных войн); 4) «морфологическая свобода», подразумевающая максимальное расширение права человека на

владение и распоряжение не только собственными, но и чужими социально-корпоральными воплощениями, что возможно с помощью таких технологий, как косметическая хирургия (от «омоложения» до смены пола), генная инженерия (редактирование генома), нанотехнология (вживление чипов), киборгизация (искусственные протезы человеческих органов), загрузка сознания (нейронные сети), дегеронтизация (медицинское омоложение организма), витрификация (быстрое замораживание перед или сразу после смерти); 5) «плоская онтология», т.е. стирание онтологических границ между интерсубъективностью и интеробъективностью задействованных и вовлеченных в социальные процессы агентов, что предполагает активное снятие «сильных» онтологических оппозиций: *(a)* между человеческим и субчеловеческим (например, через легитимацию прав эмбрионов); *(b)* между антропогенным и природным (например, обусловленные специфической социальной деятельностью климатические процессы); *(c)* между одушевленным и неодушевленным (например, через задействование гуманоидных роботов); а также *(d)* между физическим и не-физическим (создание «дополненной» и «смешанной» реальностей). Институционально значимым последствием указанных тенденций становится *утрата онтологического контроля,* деконструкция привычных социальных норм и практик владения и распоряжения (как элементов института собственности), легитимизировавших на протяжении тысячелетий власть человека над окружающим миром и его объектами.

3. Сообщество постчеловечества через процессы биосоциальной и цифровой трансформации задействует и легитимизирует неосоциальные и неоморфные агентивы, включая такие новые виды как: гендерно-переписанные люди (трансгендеры), генно-модифицированные люди (с помощью генной терапии и генной инженерии), корпорально-дополненные люди (киборги), ЭКО-люди (зачатые in vitro), дегеронтизированные люди (прошедшие клеточное омоложение), суб-люди (эмбрионы и живые человеческие ткани), крио-люди (замороженные сразу после смерти),

цифровые люди (аватары в виртуальных 3D-мирах), а также постживотные (имеющие одинаковый юридический статус с человеком). Фактическая легитимация этих новых представителей постчеловечества востребовала переформулирования нормативно-правовых режимов существующих регламентирующих систем и «переоткрытие» сферы блага в целом, так как каждый из перечисленных видов представляет собой новый моральный и правовой субъект, претендующий, как минимум, на равное положение среди конвенционального человечества.

4. Процессы постгуманизации ведут к реконструкции императивной сферы морали и гуманности. В этой связи возникает блок взаимосвязанных проблем в рамках постчеловеческой морали: *(а)* проблема (пост)человеческого достоинства; *(б)* проблема «моральной зоо-солидарности»; *(в)* проблема «морального биоусиления»; *(г)* проблема этики искусственного интеллекта. В рамках экологической этики как части проблемы зоо-солидарности решение задачи формулирования этического кодекса возможно только на основе контингентной триангуляции в рамках фронетической экспертизы проблематической ситуации за счет артикулирования практико-субстанциальной рациональности, отличающейся от формальной и практической рациональности более низкого уровня (от «новичка» до «специалиста») глубокой вовлеченностью в ситуацию на основе здравого, ценностного смысла и принятием полной ответственности за нее. Это требует рефлексивного выхода за ограничения универсально-аксиоматической редукции и расширения области казуистического мышления, основанного на классическом аристотелевском концепте «практической мудрости».

5. Процесс постгуманизации характеризуется снятием аскриптивных (онтологически «сильных») границ между примордиальными статусными распределениями: *(а)* снятие оппозиции между человеческим и субчеловеческим (например, через легитимацию прав эмбрионов); *(b)* снятие оппозиции между культурным и природным (например, межрасовые

«переходы»); *(c)* между одушевленным и неодушевленным (например, через задействование гуманоидных роботов); а также *(d)* между физическим и не-физическим (через развитие цифровых технологий). В результате таких практик образуется новая область *странных* и *гибридных* статусов и идентичностей, основанных на интеграции аскриптивных и «достигаемых» характеристик. Этот процесс описывается нами через понятие «трансмобильности», подразумевающей как индивидуальные и независимые *переходы* от прошлой предписанной к новой транзитивной позиции, так и внешние *переключения*, ориентированные на принудительную символическую и нормативную трансформацию идентичностей как индивидуальных агентивов, так и целых групп субъектов и объектов. Образование зоны переписанных статусных позиций и идентичностей включает три идеальных типа: *(1) висцеральная трансмобильность*, направленная на изменение онтологии телесных аскрипций (например, радикальные модификации тела, изменение пола, гендера, расовой идентичности); *(2) конвертационная трансмобильность*, стирающая грань между физической и не-физической онтологией в различных практиках (от «дополненной» и «виртуальной» реальности до клонирования и формирования «цифровой телесности» как новых «тел без органов»); *(3) прозопопическая трансмобильность*, объединяющая практики переключений изначально не-социальных созданий в активно задействованные социальные ко-агентивы (от домашних животных до роботов).

6. В условиях нормативной и статусно-ролевой постгуманизации возрастает роль механизмов компенсации и гиперкомпенсации сильных морфогенетических изменений в области эволюционной аскриптивности за счет задействования практик структурно-нормативного сопротивления или, по-другому, реститутивного морфостазиса, организующегося вокруг базовых бинарностей «живой-мертвый», «человек-нечеловек», «женский-мужской». В частности, морфогенез полинормативности в рамках гендерной

трансмобильности сталкивается с фреймированием реальности на более низком структурном уровне в виде регенерации (морфостазиса) бинарных сексуальных норм. Возникающий эффект «зловещей долины» в робототехнике, связанный с непреднамеренным перцептивным отторжением андроидных роботов, указывает на то, что в основе социальной солидарности (как людей, так и приматов) лежат не только механизмы морального и символического признания, но и более фундаментальные механизмы непризнания Другого как «чужого». «Жуткое» как феномен непризнания генерирует морфостазис на биологическом уровне (характерная нейронная активность), бессознательном (страх перед смертью), когнитивном (чувства отвращения и ужаса), социальном (стигматизация) и культурном (непризнание морального статуса).

7. Для анализа современных переходных практик и состояний, отмеченных влиянием факторов постгуманизации, целесообразным становится реконцептуализация классической трактовки понятия лиминиальности с целью включения и разработки таких типов как: (1) *восходящая лиминальность*, связанная с повышением прелиминального статуса в процессе вертикальной социальной мобильности; (2) *нисходящая лиминальность*, происходящая в процессе статусной деградации и/или стигматизации со стороны сообщества; (3) *рекурсивная лиминальность*, имеющая место всякий раз, когда прелиминальный статус релегитимируется после его временного изменения или проверки; (4) *перманентная лиминальность*, характеризующая особое «промежуточное» положение некоторых социальных групп в обществе и, наконец, (5) *лиминоидность*, объединяющая различные формы квазилиминальности, т.е. легитимных и нелегитимных практик фабрикации переходных состояний, статусов и идентичностей в утилитарных целях.

8. Интеллектуальным источником всех ныне существующих концептуальных направлений постгуманизма следует считать критический антигуманизм Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Фуко, С. де Бовуар, а также

позднего К. Маркса в неомарксистской трактовке Л. Альтюссера. Критический антигуманизм характеризуется тем, что разрывает внутреннее единство классической европейской концепции человека, сформированной на стыке антропоцентризма, андроцентризма, рационализма и либерализма. «Смерть субъекта», которую провозглашает критический антигуманизм, следует считать признанием культурной релятивности господствующего субъекта, воплощенного в образе автономного, рационального, фаллоцентричного западного буржуа. Постгуманизм, наследуя этим представлениям, обосновывает на новом историческом этапе технологические и гуманитарные стратегии воплощения этих идей в жизнь. Таким образом, концептуальный постгуманизм следует трактовать как новую радикальную критику гуманизма слева, направленную на легитимацию левой онтологической революции во имя равенства всех материальных и не-материальных (дискурсивных) агентов в сетях распределенных социальных отношений. Агентный эгалитаризм внутри «плоской» постгуманизированной онтологии возвращает к жизни догуманистический дискурс досократической философии. Так же, как и представители древней милетской школы (Фалес, Гераклит и др.), постгуманизм ставит в центр мироздания не человека, а все наличное бытие, максимально раздвигая границы коммуникативного и аксиологического сообщества. Для социологии это означает, что современный постгуманизм, обосновывая конституирование постчеловеческой пансоциальности, эксплицирует и развертывает до конца реалистскую программу исследований человека и общества, в рамках которой структуры и действия не связаны более с результатами сугубо человеческого участия. Благодаря этому постгуманизм превращает социологию в примордиальную науку, а пансоциальность делает единственной и исключительной реальностью. В то же время с позиции *девелопментального гуманизма*, признающего модернизационные изменения как движение в сторону более гуманного общественного состояния, мы критически относимся к понятиям «постгуманизм» и «постгуманизация»,

зачастую смешивающим практические и морально-этические категории, но в своей смысловой проблематической таксономии они лишь репрезентируют новые становящиеся социо-био-технологические реалии.

**Структура и объем диссертационного исследования.**

Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы.

Во введении диссертации обосновывается актуальность проводимого исследования, освещены степень научной разработанности проблемы, теоретической и методологической основы работы, сформулированы цели и задачи исследования, его объект и предмет, обобщены положения, выносимые на защиту, и научная новизна работы, а также представлены сведения об апробации и практической значимости полученных результатов с указанием основных публикаций по теме исследования.

В первой главе «Формирование нового типа человека и общества: экспликация проблемного поля постгуманизма» раскрываются и оцениваются последствия институциональных и ценностно-нормативных тенденций социокультурного метаморфоза, составляющих содержание процесса постгуманизации. Становление новой постчеловеческой и одновременно пансоциальной онтологии, меняющей место и роль человека в мире, рассматривается через призму современных социологических концепций. Также проведена классификация и анализ наиболее острых вызовов постчеловеческой морали, требующих переосмысления традиционных этических представлений.

Во второй главе «Статусно-ролевые метаморфозы и проблема воспроизводства нормативного порядка» разрабатывается оригинальная теория трансмобильности и лиминальности, в рамках которой раскрывается структура статусно-ролевых мутаций и нормативного морфогенеза постгуманизированных практик. Напряжение между поли- и гетеронормативностью рассматривается как базовая проблема социального порядка в эпоху постгуманизации.

В третьей главе «История развития и дискурсивная структура постгуманизма: категориальное поле, классификация и критика» проведен дискурс-анализ релевантного семантического поля постгуманизма и его нарративной истории за последние полвека. Через понятие смешанных коммуникаций показано, как развивались социологическая мысль и смежные дисциплины в сторону изучения не-человеческой интерсубъективности и интеробъективности. Дополнительно систематизированы категориально-семантические единицы в рамках новой терминологии постгуманизма, выявлены смысловые связи между его направлениями, проведен сравнительный критический анализ его идей.

Четвертая глава «Критическая реконструкция постгуманистической этики в смешанных коммуникациях (на примере экологической практики)» представляет собой кейс-стади морального статуса экологических и биообъектов и субъектов как реализации ценностных переживаний постчеловеческой этики. На основе реальной экологической практики, а также релевантных профессиональных концепций выделяются несколько типов стратегий решения ценностно-когнитивных дилемм, возникающих в ситуации столкновения нормативных конвенций антропоцентризма и нон-антропоцентризма, холизма и индивидуализма, а также консеквенционализма и деонтологизма. В качестве возможного решения этих дилемм предлагается путь фронетической рационализации проблематической ситуации с помощью арсенала казуистической этики и пробабилизации.

В Заключении обобщены результаты проведенного исследования, сформулированы выводы, показаны возможности решения проблемы нормативного постгуманизма и построения хорошего (здорового) постгуманизированного общества на основе накопленного культурного опыта человечества, обрисованы основные нерешенные пока вопросы дегуманизирующих тенденций, выделены основные задачи, которые требуют дальнейшей работы по социологической кларификации природы смешанных коммуникаций и искусственой социальности.

**Идеи диссертации изложены в следующих работах** автора:


1. Катерный И.В. Социальная объектология: пролегомены к классификации социальных объектов // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. – М.: РОС, 2012. – 1 CD ROM. – С. 79-90.
2. Катерный И.В. Социальная реальность в дискурсе «объектологического поворота» // Вестник МГИМО. – 2014. – № 4 (37). – С. 264-274.
3. Катерный И.В. Экологическая практика как проблема рационализации смешанных коммуникаций // Вторые Давыдовские чтения. Сборник научных докладов симпозиума, 09-10 октября 2014 г. / Под ред. И.Ф. Девятко, Н.К. Орловой. – М.: Институт социологии РАН, 2014. – С. 279-308.
4. Катерный И.В. Проблемы рационализации ценностно-когнитивных дилемм в условиях смешанных коммуникаций (на примере экологической практики) // Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И.Ф.Девятко, Р.Н.Абрамова, И.В.Катерного. – М.: Прогресс-Традиция, 2015 – С. 146-217.
5. Катерный И.В. Вызовы трансмобильности в современном мире // Риски в изменяющейся социальной реальности: проблема прогнозирования и управления: мат. междунар. науч.-практ. конф. (г. Белгород, 19-20 ноября 2015 г.) / отв. ред. Ю.А. Зубок. – Воронеж: ООО «ПТ», 2015. – С. 436-444.
6. Катерный И.В. Социальные практики трансмобильности как научная проблема // Социология жизни: теоретические основания и социальные практики. – М.: РГГУ, 2016. – С.81-90.
7. Katerny I.V. Conceiving Trans-Mobilities: Normative Dimension of a New Social Practice // Mansurov V. (ed-in-chief) The Futures We Want: Global Sociology and the Struggles for a Better World. View from Russia [On CD ROM]. – Moscow: RSS, 2016. – P. 66-86

8. Катерный И.В. Новая онтология и проблема социального порядка // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс]: Материалы V Всероссийского социологического конгресса / отв. ред. В.А. Мансуров. – М.: Российское общество социологов, 2016. – 1 CD ROM. – С. 2556-2580.
9. Кравченко С.А., Катерный И.В. Социология будущего и будущее социологии: по материалам 3-го Форума Международной социологической ассоциации // П.О.И.С.К. (Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура). – 2016. – Вып. №5 (58). – С.122-135.
10. Катерный И.В. Обучение «антихрупкости» в вузе в условиях шок-футуризации (на примере опыта МГИМО МИД РОССИИ) // Материалы VII международной социологической Грушинской конференции «Навстречу будущему. Прогнозирование в социологических исследованиях», 15-16 марта 2017 г. / отв. ред. А.В. Кулешова. – М.: АО «ВЦИОМ», 2017. – С.450-453.
11. Катерный И.В. Постгуманизм и международные отношения: ценностные альтернативы // 25 лет внешней политике России: сб. материалов X Конвента РАМИ (Москва, 8-9 декабря 2016 г.). В 5 т. – Т.5 : Социально-гуманитарные аспекты международных отношений. В 2-х ч. – Ч.2. М.: МГИМО-Университет, 2017. – С. 419-437.
12. Катерный И.В. Каузальные объяснения эффекта «зловещей долины» в робототехнике: теории и исследовательские данные // Качество и жизнь. – 2017. – №4. – С. 88-96.
13. Катерный И.В. Трансмобильность и нормативный морфогенез в условиях постгуманизированного общества: как все еще возможен социальный порядок? // Нормы и мораль в социологической теории: от классических концепций к новым идеям: [монография] / [И.Ф. Девятко и др.]; Отв. ред. И.Ф. Девятко, Р.Н. Абрамов, И.В. Катерный. – М.: Весь Мир, 2017. – С. 91-134.

14. Katernyi I.V. Trans-Mobilities in Post-Human Era: How is Social Order Still Possible? // Вестник РУДН. – 2018. – №4. – С. 638-650.
15. Катерный И.В. Гендерно-сексуальная трансмобильность как проблема нормативного порядка в постгуманизированном мире // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2019. – № 48. – С. 112-127.
16. Катерный И.В. Новая социальность в эпоху постгуманизма: на пути к социологии 2.0 // Будущее социологического знания и вызовы социальных трансформаций (к 90-летию со дня рождения В. А. Ядова). Международная научная конференция (Москва, 28–30 ноября 2019 г.). [Электронный ресурс]: Сборник материалов. – М.: ФНИСЦ РАН, 2019. – 1 CD ROM. – С. 253-258.
17. Катерный И.В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2019. – № 6. – С. 13-34.
18. Катерный И.В. Реконцептуализация статусной лиминальности в социологической теории // Вестник РУДН. Серия: Социология. – 2020. – Том 20. – №2. – С. 226-238.
19. Катерный И.В. Категориальное поле постгуманизма как теории и практики новой социальности // Социология и общество: традиции и инновации в социальном развитии регионов [Электронный ресурс]: Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса (Тюмень, 14–16 октября 2020 г.) / Отв. ред. В.А. Мансуров; ред. Е.Ю. Иванова. – М.: РОС; ФНИСЦ РАН, 2020. – 1 CD ROM. – С. 86-94.
20. Девятко И.Ф., Катерный И.В., Кириллина Т.Ю., Перов В.Ю., Семенов Е.В., Соколов В.М., Черныш М.Ф. Нравственность, мораль, этика: что происходит в теории и социальной практике (круглый стол) // Социологические исследования. – 2021. – №3. – С. 28-43.
21. Катерный И.В. Постгуманизм. Человек в эпоху новой социальности: метаморфозы, нарративы, дилеммы. – М.: ЛЕНАНД, 2021. – 352 с.

# Глава 1. Формирование нового типа человека и общества: экспликация проблемного поля постгуманизма

## 1.1. Институциональные и ценностно-нормативные аспекты постгуманизации социальных практик

На протяжении почти двухсот лет своего развития социология занимается решением проблемы амбивалентности отношений человека и общества, предлагая различные ее концептуализации в терминологических связках «субъекта» и «объекта», «структуры» и «участия», «действия» и «фрейма», при этом определяя самого человека то «актором», то «агентом» социальных отношений зачастую со взаимозаменяемым смыслом. Но как бы там ни было, объединяющей пресуппозицией всех социологических подходов до последнего времени было представление о том, что социология – это всегда наука о *человеческом* обществе. Даже когда социологи приходили к выводу, что общество как самореферентная система не состоит из конкретных индивидов[80], а всякое действие следует трактовать как «со-осуществление аутопойетической репродукции социальной системы»[81], или что социальное в современном мире уничтожается и поглощается анонимной монструозной «массой»[82], все это было лишь развитием имманетного постулата о примате изучения общества как человеческого образования. В феминистских подходах даже радикальные критики самой социологии как сугубо маскулинного эпистемологического проекта не отказываются от понимания социальности как «процессов согласования и координации человеческой деятельности»[83], ставя просветительское понятие «человека» на пьедестал познания. Таким образом, история социологии, несмотря на всю разность существующих подходов, в полной мере всегда была историей

[80] Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // THESIS. – 1993. – Вып. 2. – С.94-122.
[81] Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. – СПб.: «Наука» 2007. – С. 228.
[82] Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / Пер. с фр. – М.: Директ-Медиа, – 2009. – 115 с.
[83] Smith D. Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations. – Toronto: University of Toronto Press, 1999. – P. 6-7.

исследования общества как сферы «взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга»[84] .

Операционализируя концепты «человека» и «человеческого общества», унаследованные социологией от традиции европейского гуманизма, можно указать на три важные идеи, вокруг которых они исторически конституируются: приоритет человеческого над природным (антропоцентризм), контроль над бытием с помощью человеческого разума (рационализм), а также признание отдельной человеческой личности и ее свобод как базовой ценности (либерализм). Само название социологии, как известно, апеллирует к старофранцузскому *societe* (собрание, компания), которое, в свою очередь, происходит от латинского *socius* в значении «компаньон», что синтезировало в образе объекта познания новой науки представления о свободном, рациональном объединении граждан на основе общих ценностей в условиях современности. В XX веке такое новое («современное») общество разрослось до масштабов всей земли, охватив почти все страны мира процессами повсеместной модернизации и глобализации. Когда в 1945 году на конференции в Сан-Франциско представители 50 стран мира собрались, чтобы утвердить и подписать Устав новой надправительственной международной организации, они руководствовались принципами, которые на протяжении пятьсот предыдущих лет медленно, ноцеленаправленно вырабатывал европейский гуманизм. Создание «Объединенных наций» стало признанием культурной универсальности их ценностно-нормативных идеалов, положенных в основание любой общественно значимой деятельности: «мы, народы объединенных наций, преисполнены решимости избавить грядущие поколения от *бедствий войны*… вновь утвердить веру в основные *права человека*, в *достоинство и ценность человеческой личности*, в равноправие *мужчин и женщин* и в равенство прав *больших и малых наций*,

[84] Давыдов Ю.Н. Определяя «общество»: от истории понятия к уточнению концептуальных границ [Электронный ресурс]. – 1998. – URL: http://www. sociology.ru/forum/98-1davidov-an.html (дата обращения: 15.05.2010).

содействовать *социальному прогрессу* и улучшению условий *жизни людей***…**и в этих целях проявлять *терпимость* и жить вместе, *в мире друг с другом*, как добрые соседи и объединить наши силы для поддержания международного *мира и безопасности* (везде курсив мой – *И.К.*)»[85]. Идеи мира, прогресса, равенства, человеческого достоинства и терпимости, выделенные здесь, составляют важнейшие ценности концепции гуманизма, благодаря которой процесс модернизации, начавшийся в крохотном регионе Западной Европы в «длинном шестнадцатом веке» (И. Валлерстайн) смог охватить весь мир. Успехи антиколониализма, расовой десегрегации, феминизма и окончание «холодной войны» сделали историческую победу гуманизма и его общества вполне заслуженной, создав универсальный образец более комфортного, развитого и безопасного существования, чем когда-либо прежде, и доказав свою исключительность как «закона человеческого развития» продолжительными глобальными исследованиями[86].

Когда в 1985 году вышло известное эссе Д. Харауэй «Манифест киборгов» [87], о постгуманизме еще не говорили, но именно здесь, отталкиваясь от критики отчуждающего господства расового, гендерного и классового сознания, рождается дискурс, призванный обосновать новую природу социального за пределами человеческого. Создавая свой «ироничный политический миф» об обществе без границ, Харауэй провозглашает важнейшие постулаты постгуманизма, воплощенные в образе «киборга» как аллотопичной метафоры нового типа социального участия, для которого характерны гибридность, текучесть и подвижность онтологических (и аксиологических) границ между человеческим и субчеловеческим (движение за права животных как «признание связи, пересекающей

[85] Устав ООН. Преамбула [Электронный ресурс]. – URL: http://www.un.org/ru/sections/un-charter/preamble/index.html (дата обращения 01.01.2017).

[86] Подробнее см.: Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.

[87] Haraway D. A Manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. // Socialist Review. – 1985. – No. 80. – P. 65-107; Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / Пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 128 с.

дискредитированную брешь между природой и культурой»), животно-человеческим (естественным) и искусственным/техническим («нашим машинам свойственна тревожная живость, сами же мы пугающе инертны»), а также физическим и нефизическим (электронные коммуникации, которые «сделаны из солнечного света: они все легкие и чистые, поскольку они не что иное, как сигналы, электромагнитные волны, сектора спектра») [88] . Как социально-политический проект постгуманизм, по Харауэй, следовало не бояться и сознательно приближать в борьбе с идеологизацией и контролем, но, как показала практика, постгуманизированный мир стал реальностью слишком быстро и без всякой борьбы за него. Как описывает эту ситуацию К. Кнорр-Цетина, «одна из отличительных особенностей современной жизни состоит в том, что, пожалуй, впервые в истории встает вопрос о том, действительно ли другие люди являются наиболее интересным элементом окружающей среды – тем, на которые люди тоньше и охотнее всего реагируют и которые они уделяют наибольшее внимание»[89] . Развитие новой мультикультурной, мультимедийной и сверхтехнологической культуры в XXI веке ведет к последовательному распространению смешанных коммуникаций или постсоциальных отношений, в рамках которых нечеловеческие, неживые и даже нефизические объекты все чаще замещают людей как партнеров по взаимодействию и во все большей мере опосредуют социальные отношения, делая последние зависимыми от них. Таким образом, постгуманизация, обозначающая в работах современных авторов новый этап в эволюции общества[90] , характеризуется, прежде всего, появлением особого социального действователя, который Р. Браидотти, в частности, называет «постчеловеческим номадическим субъектом» [91] . В эту категорию теперь входят не только все люди, имеющие возможность и право

[88] Харауэй. Ук. соч. С. 9-11.

[89] Кнорр-Цетина К., Брюггер У. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: ИД «Территория будущего», 2006. – С. 308-309.

[90] Hayles N.K. How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999 – 364 p.; Badmington N. (ed). Posthumanism. – Basingstoke: Palgrave, 2000. – 182 p.; Wolfe C. What is Posthumanism? – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 – 400 p.

[91] Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013. – P. 49.

трансформировать свою биологическую и социальную идентичность, но и природные «другие» (от эмбрионов и отдельных животных до климатических процессов и Земли в целом) и не-человеческие «другие» (роботы, дроны, аватары и т.п.) – все то, что не обязательно способно говорить (как человек), иметь личность и разум, но способно быть «эмпирическим», т.е. производить действия или быть задействованным. Человеческое общество, для изучения которого задумывалась социология, более не описывается сугубо «человеческими» категориями, т.к. примордиальная аскриптивная демаркация, служившая основой социально-нормативного порядка, – различение между «мужским» и «женским», «человеческим» и «субчеловеческим», «естественным и искусственным», «физическим и нефизическим», – элиминируется. По мнению специалистов, грядущее «человечество 2.0.» должно будет решить, по крайней мере, два критически важных вопроса: *(а)* двигаться ли в сторону максимального расширения возможностей человека с помощью технологий и еще большего увеличения своей власти над природой или в сторону замещения человека на пьедестале эволюции другими жизненными формами и искусственными созданиями, которые станут претендовать на статус равных человеку субъектов; *(б)* и в каком виде будет возможным существование идей толерантности, вовлечения и признания как основы современной солидарности, если человек перестанет быть человеком в своем традиционном онтологическом статусе[92] .

В любом случае, определение социологии как науки о «действиях людей в эпоху современности»[93] уже недостаточно, ибо самое содержание социологических концептов *действия, человека*, *современности и общества* подвергаются глубинной *метаморфозе*[94].

---

[92] Fuller S. Is Future ‘Human’, ‘Posthuman’ or ‘Transhuman’ [Электронный ресурс] – 2016. – URL: https://isaconf.confex.com/isaconf/forum2016/webprogram/Paper79259.html (дата обращения 25.08.2016).

[93] Гидденс Э. Последствия современности / Пер. с англ. – М.: «Праксис», 2011. – С. 128.

[94] Как указывал У. Бек в своей последней книге, разница между трансформацией и метаморфозой заключается в том, что первая предполагает управляемую эволюцию от одного состояния к другому с сохранением определнных черт прошлого, в то время как мир сегодня сталкивается с тем, что «немыслимое вчера оказывается возможным сегодня» и происходит качественное изменение самих основ референтного горизонта и социальных координат действия, неявно предполагавшимися постоянными и неизменными до

Сама метаморфность, понимаемая как постоянное движение к приобретению новых, невиданных ранее состояний и качеств, видится ключевой структурной характеристикой современности[95]. «Ускользание» современности становится результатом того, что гуманизм, требовавший максимальных «структурных возможностей» (Р. Мертон) для каждого человека, достигает на стадии метаморфных социальных изменений своего собственного структурного предела, преодоление которого становится неизбежным. Свобода развития человека оборачивается созданием нового «пост-человеческого» мира, чья метаморфность как фундаментальная черта может быть описана, по крайней мере, следующими пятью факторами:

1) **Трансенция** (недолговечность), т.е. максимальное ускорение всех социально значимых процессов, не поддающихся полному контролю и управлению со стороны человека и традиционных социальных институтов. Главное понятие современности с точки зрения социальной динамики – это скорость (в производстве, в передаче, в потреблении). Скорость делает почти неразличимым настоящее и будущее, которое наступает слишком быстро, вызывая «футурошок» (Э. Тоффлер) в процессе социализации и адаптации к окружающей среде, где новизна постоянных метаморфоз не успевает превращаться в нечто привычное, сменяясь следующей новизной. Социологи выделяют, по крайней мере, три формы современного ускорения[96]: *(а)* технологическое – сокращение времени, требуемого для различных целеориентированных действий и институциональных процессов (производство товаров, услуг, информации, транспортировка, связь, коммуникации); *(б)* ускорение темпа жизни – переживание дефицита времени на повседневном уровне, перманентный цейтнот и спешка, что становится парадоксальным результатом технологического и информационного развития; *(в)* ускорение общества в целом – рост числа и

---

сих пор» [Подробнее см.: Beck U. The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World. – Cambridge, UK: Polity Press., 2016. – 240 p.].

[95] Кравченко С. А. Усложняющиеся метаморфозы – продукт «стрелы времени» и фактор социоприродных турбулентностей // Социологические исследования. – 2018. – № 9. – С. 3-11.

[96] Rosa H. Social Acceleration: A New Theory of Modernity: transl. J. Trejo-Mathys. – New York: Columbia University Press, 2013. – P. 71-80.

темпа изменений самих социальных изменений, т.е. постоянная трансформация окружающей среды без задержек, ведущая к элиминации социальной статики, депривации статуса-кво и постоянной футуризации настоящего. В этих условиях распространяются новые формы межличностных отношений и институциональных и познавательных практик, которые основаны на эпизодичности, временности, сменяемости и новизне. Если модернистский гуманизм видел будущее прогрессивным и рациональным, то наступивший постгуманизм делает его слишком непредсказуемым и не каузальным в логике «стрелы времени». Текучесть и неустойчивость существования, перманентная нестабильность, отсутствие простых и надежных решений, утрата управляемости и контроля над происходящим вокруг делают окружающий мир все менее подвластным человеку. В итоге образуется качественный разрыв между жизненным миром отдельного человека, всегда ограниченным биологическими, материальными и временными ресурсами, и человечеством в целом, которое только наращивает обороты суперускорения и техно-информационной экспансии. В концептуальном смысле происходит эрозия констант «дома», о котором писал А. Шюц как о системе базовых релевантностей человека, основанных на заведенном, привычном и повторяющемся характере определенных социальных отношений [97] . Символически дом мог включать в себя географический район, родной язык, семью, друзей, любимый пейзаж, детские песни, личные привычки и даже особым образом приготовленную пищу. Однако, ускорение изменения социальных ландшафтов делает возвращение домой в прямом и символическом смыслах почти невозможным. Представляя сущность человека будущего, Э. Тоффлер уже в 1970 году писал, что он никогда уже не будет чувствовать себя «в своей тарелке», но будет постоянно пребывать в мире в состоянии «чужака»[98], что еще задолго до него

[97] Шюц А. Хорошо информированный гражданин // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 557-572.
[98] Тоффлер Э. Шок будущего / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – С. 209.

предвидел Г. Зиммель[99]. Как указывают современные психологи, людям в больших городах очень часто свойственны такие девиации ускоренной жизни, как «синдром агрессивного пешехода», «синдром отложенной жизни» и «синдром упущенной выгоды» (FOMO)[100]. В целом же, по словам Э. Гидденса, мир все больше похож на колесницу Джаггернаут – «неудержимую машину невероятной силы, которой мы, люди, в определенной степени можем совместно управлять, но которая также угрожает выйти из-под нашего контроля и расколоться на части»[101]. Движение этой колесницы может быть отталкивающим, бесполезным, беспорядочным, возбуждающим или исполненным надежд, но замедление или остановка в пути уже невозможны. Зачастую лишь стресс, депрессия, одиночество и прокрастинация оказываются единственно устойчивыми спутниками человека в условиях подобной внешней и внутренней перегрузки.

2) **«Десекуритизация»**, т.е. элиминация социальной безопасности, уверенности, надежности, определенности и доверия. Как указывает Ж.Т. Тощенко, «неопределенность стала неотъемлемой характеристикой практически всех сфер жизнедеятельности людей, взаимоотношений с социальными институтами, с государством и обществом, семьей, профессией, образованием»[102]. Процессы социального ускорения, призванные делать окружающий мир более комфортным, безопасным и гуманным для человека, в XXI веке стали нести мощный заряд потенциальной социальной травмы, опасности и риска. Страхи и беспокойства, вызванные самим фактом разнообразия, глубины, широты и неожиданности социальных изменений,

[99] Зиммель Г. Экскурс о чужаке / Пер. с нем. // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». – СПб.: Владимир Даль, 2008. – С. 7-13.

[100] «Синдром агрессивного пешехода» – это раздражение, злость, которую люди испытывают, сталкиваясь с медленными объектами (от транспорта до Интернета) и субъектами (отдельными людьми, очередями и т.п.), мешающими быстрым и эффективным социальным действиям. «Синдром отложенной жизни» – психологическая привычка разделять рутинное, тяжелое, обессмысленное настоящее и желанное «светлое будущее», ради которого люди живут и терпят, но которое чаще всего никогда не наступает. «Синдром упущенной выгоды», также известный как FOMO (fear of missing out) проявляется как навязчивый страх пропустить важное событие, важную информацию, быть «не в курсе», провоцирующий ощущение социальной изолированности и неполноценности, что прежде всего характерно для активных юзеров онлайновых социальных сетей. (См., например: Przybylski A.K., Murayama K., DeHaan C.R., Gladwell V. Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out // Computers in Human Behavior. – 2013. – Vol. 29 (4). – P. 1814-1848).

[101] Гидденс Э. Последствия современности / Пер. с англ. – М.: «Праксис», 2011. – С. 279.

[102] Тощенко Ж.Т. Прекариат: от протокласса к новому классу. – М.: Наука, 2018. – С. 64.

ведут к имманентной «травме современности» (П. Штомпка) и нормализации травматического опыта[103]. Происходящие изменения могут быть как условно положительного характера (новые технические инновации), так и явно негативного (теракты), но так или иначе они разрушают зону психологического комфорта и взаимного доверия внутри жизненного мира. Человек боится незнакомцев и «чужаков», способных заразить болезнью или нанести другой вред; опасных машин, способных неожиданно сломаться; непредсказуемых природных явлений, лишающих имущества; экономических и политических кризисов, оставляющих без денег и работы, а также собственного тела, способного заболеть и умереть. При этом ни демократические, ни авторитарные государства не способны более предоставить гарантии безопасности человеку и, более того, сами становятся источником институциональной слабости, неуправляемости и экзистенциальной опасности. Как пишет З. Бауман о роли государства в современном мире, «похоже, что главным эффектом обильных и чрезвычайно дорогостоящих чрезвычайных мер безопасности, предпринятых в последнее десятилетие, стало лишь углубление нашего чувства опасности, риска и незащищенности» [104] . С другой стороны, институциональное недоверие способно порождать постгуманизированный технооптимизм, выражающийся в высоком уровне одобрения искусственного интеллекта, автоматизации и внедрения таких новейших технологий как роботы-судьи и роботы-водители, способных заменить существующие неэффективные и небезопасные человеческие практики[105]. Другие авторы также указывают,

[103] См.: Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6–16; Kravchenko S.A. The birth of “normal trauma”: The effect of non-linear development // Economics and Sociology. – 2020. – No. 2. – P. 150-159.

[104] Bauman Z. Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age. – Cambridge, UK: Polity Press, 2011. – P. 58.

[105] Так, данные международных и отечественных исследований показывают, что в России (в отличие от Америки) стабильна высокая доля технооптимистов – около 50% [Вахштайн В.С., Степанцов П.М., Чурсина Ю.Е., Бардина С.М. Публичный отчет по результатам социологического исследования поведенческих и институциональных предпосылок технологического развития регионов РФ. – М.: АНО «Московская школа социально-экономических наук», АО «РВК», 2016. – 102 с.; Funk C., Tyson A., Kennedy B., Johnson C. Science and Scientists Held in High Esteem Across Global Publics. – Pew Research Center, 2020. – 133 p.]. Более того, как указывают авторы «Евробарометра в России» среди технооптимистов «уровень доверия государственным институтам почти в 2 раза ниже, чем у технофобов. Иными словами, они видят технологии как потенциальный субститут неэффективному, по их мнению, институциональному порядку. Поэтому для

что распространение сложных рисков и уязвимостей существования на всех уровнях стало настолько всеобъемлющим, что постоянные технические аварии и сбои становятся «нормальными» (Ч. Перроу), а человеческое сообщество превращается в «мировое общество риска» (У. Бек). В современном обществе уже нет действий свободных от риска нанесения ущерба и разрушения. Риски делокализованы, неисчислимы и уже зачастую не поддаются адекватной компенсации из-за непредвиденности и масштаба реализации. Более того, приходится оставить надежду, что получение нового знания увеличивает вероятность перехода от риска к безопасности. Напротив, чем лучше мы знаем то, чего мы не знаем, тем более глубоким становится наше осознание риска. Для дихотомии риск/безопасность, это означает, что нет абсолютной надежности или безопасности, тогда как из дихотомии риск/опасность вытекает, что нельзя избежать риска, принимая какие-либо решения. Более того, как указывает Н. Луман, «попытки уменьшить риск сами являются рискованными, отличаясь от уже существующего риска лишь по времени, масштабу и распределению выгоды или ущерба»[106]. Ущерб, сопряженный с вероятностью рисков неблагоприятных исходов в будущем, наносится уже в настоящем, ибо само ожидание ущерба связано с расходом психологических, материальных и других ресурсов. Десекуритизация на почве онтологизации рисков аварий, терактов и т.п. также напрямую связана с утратой взаимного доверия между гражданами, а также гражданами и социальными институтами. На смену традиционному обществу «хлеба и зрелищ» как модуса социального порядка современность постепенно усиливает общество надзора или наблюдения (surveillance society), воплощающего мечту И. Бентама о всеобщем Паноптиконе как механизме тотального контроля меньшинства за большинством[107]. Однако если Бентам,

---

большей части позитивно настроенных по отношению к технологиям россиян вера в научно-технический прогресс коррелирует с социально-политическим пессимизмом» [Вахштайн В.С., Степанцов П.М., Чурсина Ю.Е., бардина С.М. Публичный отчет по результатам социологического исследования поведенческих и институциональных предпосылок технологическогг развития регионов РФ. – М.: АНО «Московская школа социально-экономических наук», АО «РВК», 2016. – С.99].

[106] Луман Н. Риск и опасность // Отечественные записки. – 2013. – № 2 (53). – С. 22.

[107] Kravchenko S.A., Karpova D.N. The rationalization of the surveillance: from the ‘society of normalization’ to the digital society and beyond // Montenegrin Journal of Economics. – 2020. – Vol. 16 (3). – P.197-206.

а вслед за ним и М. Фуко[108], рассуждали о распространении дисциплинарных процедур посредством установления закрытых заведений и определенных очагов контроля в обществе (от школы до тюрем), то сегодня благодаря цифровым технологиям наблюдения и сбора информации власть государства, СМИ и корпораций становится повсеместной, но при этом почти невидимой. Рискованность существования в больших городах, прозрачность частной и публичной жизни и невидимая тотальность цифровой власти делают свободу личности почти невозможной, а доверие разрушенным. Даже разоблачения «всевидящего ока» новой кибер-власти в духе Э. Сноудена не делают ее более подотчетной и видимой для граждан, а самих разоблачителей ждет судьба «социальных изгоев», ограниченных в правах и передвижениях из-за необходимости обеспечить сохранность собственной жизни и здоровья. В поисках безопасности единственным выходом для человека становится собственное пристальное наблюдение за другими, за властью, за собой. Таким образом, Паноптикон сочленяется с механизмами «синоптикона»[109], позволяющих массам наблюдать за элитой через вездесущие электронные СМИ, и даже «омниоптикона» [110] , т.е. возможностью подглядывания и подсматривания друг за другом в социальных сетях. Однако, омниоптикон не укрепляет человеческие связи, а разрушает их. По мнению З. Баумана, «современный кризис частной жизни неизбежно ведет к ослаблению и распаду всех и всяческих межчеловеческих связей»[111]. К другим значимым симптомам социальной травмы, вызванной дефицитом безопасности и доверия, можно отнести социальную апатию или, наоборот, социальное беспокойство в форме распространения слухов, тревог, сплетен и т.п.,

[108] См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
[109] Mathiesen T. The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited // Theoretical Criminology. – 1997. – Vol.1 (2). – P. 215-234.
[110] Joyce P. The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City. – London: Verso, 2003 – 276 p. ; Pimenta de Melo E. D. Low Power Society [Электронный ресурс] – URL: http://www.emanuelpimenta.net/ebooks/archives/lowpower/EMANUEL%20PIMENTA%20low%20power%202010%20third%20edition%20US.pdf (дата обращения 01.04.2019).
[111] Bauman Z. Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age. – Cambridge, UK: Polity Press, 2011. – P. 90.

значительное сокращение повседневного горизонта планирования в жизни людей, а также массовое увлечение ностальгическими чувствами и образами.

3) **«Нормативная трансгрессия»** как понятие используется для описания характерной для метаморфной современности ситуации «чрезмерности и суверенности», производящей всевозможные формы выхода в область невозможного и немыслимого, изменения запретов, моральных регулятивов и традиционных норм в общественной жизни. Различение между «добром» и «злом», «истиной и ложью», «красивым и безобразным» не просто антигуманно или злонамеренно игнорируется во имя хаоса и разрушения общественных устоев, но спонтанно наполняется новым практическим содержанием, не нормируемым традиционными гуманистическими принципами. Постгуманизм в этом смысле характеризуется новой «просторностью» и анархией в ее первоначальном смысле, т.е. самоорганизацией и стремлением к предельно свободному опыту. Например, практика эвтаназии до сих пор не имеет универсального нормативного ответа, и разные страны регулируют ее применение по-разному. Согласно же исследованиям швейцарских ученых, более 30% клиентов одной из местных организаций, помогающей сотням людям в год умереть тогда и там, когда и где им хочется, выбирают эвтаназию не из-за медицинских показателей, а просто потому они «устали от жизни» и смерть видится ими желанной [112]. Новыми вызовами гуманизму в ближайшее время станут практики клонирования человека и наделение искусственным разумом автомобильного транспорта, что потребует разработки особых (этических) кодексов поведения машин в аварийных ситуациях. Дж. Александер указывает на современный постгуманизм в переживании зла – когда совершение злодеяний вызывает в обществе отторжение, но одновременно и тягу, и смакование. Так, он приводит в пример известную правозащитную организацию «Amnesty Int.», которая считается на Западе столпом борьбы со вселенским злом, но в то же время в центре дискурса которой находится

[112] Fischer S., Huber C A., Imhof L., Mahrer Imhof R., Furter M., Ziegler S. J., Bosshard G. Suicide assisted by two Swiss right-to-die organizations // Journal of Medical Ethics. – 2008. – Vol. 34 (11). – P. 810-814.

«доходящее до одержимости беспокойство о том, чтобы определить, исследовать и представить в наглядном виде зло, чтобы в итоге подвергнуться искупительному переживанию эмоционального и физического воздействия зла»[113], что проявляется в ее откровенных мрачных фильмах о пытках и в самом логотипе, амбивалентно сочетающем свечу и колючую проволоку. То же самое относится к практике некоторых СМИ, которые в погоне за рейтингом показывают во всех деталях и подробностях ужасы терроризма и военных действий, как бы преследуя благую цель вызвать отвращение ко злу, но только через погружение в него с головой. Сочетание несочетаемого, амбивалентность и противоречивость характерна и для сардонического юмора «Шарли Эбдо», и для тех, кто во имя Аллаха устроил расстрел редакции этого французского еженедельника. Современные информационные, гибридные и кибервойны также ярким образом воплощают черты «текучей современности», которая в том числе определяется невозможностью проведения границы между войной и миром[114]. Низко-интенсивные, невидимые и закамуфлированные военные конфликты и информационные столкновения приводят к «пост-оруэллизации» мирового порядка, когда антиутопический лозунг «Война – это мир» со страниц художественной классики превращается в новый и при этом вполне реальный – «Мир – это война». Сама же постгуманистская война становится «текучим злом», которое более не укладывается в традиционные гуманистические определения добра и зла, а становится метаморфной, скользкой силой, сочетающей ложь, манипуляции, цензуру, грубость и скрытое насилие (например, хакерские атаки), при этом с участием фейковых и не-человеческих агентов[115]. Что же касается нормативной дихотомии

[113] Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. – М.: Праксис, 2013. – С. 340.

[114] См.: Bauman Z., Donskis L. Liquid Evil. – Cambridge, England: Polity Press, 2016. – 192 p.

[115] В частности, исследователи из Оксфорсдкого университета С. Брэдшоу и Ф. Говард за период 2017-2019 гг. зафиксировали 150%-ый рост по всему миру институционального использования социальных медиа как инструмента киберпропаганды [Bradshaw S., Howard P.N. The Global Disinformation Order 2019: Global Inventory of Organised Social Media Manipulation. – Oxford: University of Oxford, 2019. – P. 2]. Как замечают авторы, манипулирование и дезинформация активно используюся как демократическими, так и авторитарными режимами, что делает их новой социальной нормой цифрового публичного пространства и таким образом размывает ценностные и юридические основания поддержания свободы, демократии и

«истина-ложь», то Оксфордский словарь английского языка в 2016 году в качестве слова года выбрал термин «пост-правда», который «относится к обстоятельствам, при которых объективная реальность и факты оказывают меньшее влияние на формирование общественного мнения, чем обращение к эмоциям и личным убеждениям»[116]. Другими словами, пост-правда – это то, что кажется или ощущается как правда, но не обязательно является таковой. Хотя сам термин существует с 1990-х гг.[117], но именно 2010-е гг. превратили его в политическую реальность: присоединение Крыма к России, «Брекзит» в Англии, избрание Д. Трампа президентом в Америке считаются яркими примерами применения инструментария пост-правды в политике и геополитике. При этом если «пост-правда» является феноменом, скорее, политического медиа-дискурса[118], то «фейки» заполоняют пространство и в политике, и в учебной литературе, и в науке и в журналистике[119] и даже создают целые «фейковые экономики»[120]. Фейками могут быть фальсифицированные данные («вбросы»), двойная бухгалтерия и статистика, плагиат, подделки предметов искусства, фальшивые товары, финансовые пузыри, «фейк-ньюс»[121]. Особенность фейк-дискурса в том, что из

---

доверия в современном обществе. При этом чисто технически в 87% стран мира киберпропаганда использует фейк-аккаунты живых людей, в 80% стран – автоматические бот-аккаунты, имитирующие живых людей, в 11% стран – киборг-аккаунты (боты под наблюдением живых кураторов) и в 7% стран – украденные или взломанные аккаунты [Ibid. P.11]. Что касается хакерских атак, то пандемия COVID-19 и массовый переход на удаленную работу вызвали в России небывалый всплеск инцидентов, связанных с попытками получения контроля над инфрастуктурой иностранными кибервойсками [Подробнее см.: Solar JSOC Security Report: Итоги 2020. – М.: Ростелеком Солар, 2020. – 26 с.].

[116] Post-Truth. Oxford Dictionaries: Word of the Year 2016 is…[Электронный ресурс]. – URL: https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016 (дата обращения 06.01.2017).

[117] Впервые о феномене «постправды» и ее горьких последствиях для демократии написал сербско-американский драматург и писатель Стив Тесич. В 1992 г. в небольшой статье в журнале «Nation» он, анализируя реакцию общественности на войну в Персидском заливе, вынес беспощадный приговор Америке, которая больше не хочет слышать правду о своей политике, а предпочитает верить в то, во что ей удобно верить: «[после «Уотергейта» и «Иран-контрас»] правда теперь ассоциируется у нас с плохими новостями, и мы больше не хотим плохих новостей о себе…мы хотим, чтобы правительство оберегало нас от этого…в самом фундаментальном смысле мы теперь решили жить в мире постправды» [Tesich S. The Watergate Syndrome: A Government of Lies // Nation. – 1992. – January 6. – P. 13].

[118] См.: Чугров С.В. Post-truth: трансформация политической реальности или саморазрушение либеральной демократии? // Политические исследования. – 2017. – № 2. – С. 42-59.

[119] Лебедева И.В. Фейк как социокультурное явление современного общества // Гуманитарные исследования. – 2013. – № 2(46). – С. 157-165.

[120] Журавлева Г.П., Д. Р. Тутаева, Н. В. Манохина. Фейковая экономика и причины непреднамеренного искажения информации как ее объективной основы // Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. – 2019. – №2(104). – С. 2-11.

[121] Фальшивые новости являются новостями в превосходной степени, т.к. привлекают больше внимания, вызывают больше эмоций и больше подвержены эффекту эхо-камеры, распространяясь, как снежный ком. В

маргинального явления в прошлом (газетные «утки») он становится частью «нормальной аномии» играизированного общества[122]. При этом сама фейковость в ее дискурсивном измерении является лишь манифестацией более глубокой невидимой метафорфозы, обозначаемой как «постистина» или антиэкспертная революция, лишившие науку, научные факты, научные авторитеты эксклюзивной роли поставщиков истинного знания[123]. Фейки притягательны, ибо в своей метаморфной природе способны удовлетворить *любой* вкус и запрос, а значит инвестируют знание и политическим капиталом, позволяющим легитимным образом категоризировать, что является фейком, а что не является, создавая тем самым *суперфейковые* нарративы, в рамках которых фейком объявляется то, что фейком (по сути) не является, но несет *воображаемые* политические риски и угрозу институциональному доверию. Таким образом, экспликация фейка сама оборачивается (супер)фейком, где убедительность, достоверность и доказательность упираются в силу недискурсивного ресурса[124].

4) **«Морфологическая свобода»** (M. Мор, А. Сандберг и др.), подразумевающая максимальное расширение прав человека на владение и распоряжение собственными и чужими висцеральными (корпорально-

---

итоге фейки становятся информационной нормой, а не аномалией, и особенно в киберпространстве. В 2014 г. на сайте газеты «Washington Post» появилась рубрика «Что было фейком в Интернете на этой неделе», однако спустя менее двух лет в конце 2015 г., ее редактор вынуждена была опубликовать прощальную колонку: закрыть рубрику пришлось не из-за того, что в Интернете стало меньше обмана, слухов и мистификаций, но, наоборот – потому что их стали производить в промышленных масштабах и промышленными методами, играя на всеобщем институциональном недоверии и распространенных когнитивных искажениях [Dewey C. What was fake on the Internet this week: Why this is the final column [Электронный ресурс] – 2015 – URL: https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2015/12/18/what-was-fake-on-the-internet-this-week-why-this-is-the-final-column/ (дата обращения: 21.07.2020)].

[122] Кравченко С.А. «Нормальная аномия»: контуры концепции // Социологические исследования. – 2014. – № 8. – С. 3-10.

[123] В эпоху Интернета и открытости информации экспертиза перестает быть прерогативой ученых, и каждый, имея желание и интерес, вправе выступить экспертом (например, в социальных сетях или даже на телевидении) по любому вопросу. Более того, политическая зависимость положения самой науки ведет к тому, что научные факты оказываются областью стратегического контроля. Примерами тому являются бесконечные попытки прописывания и переписывания истории, гласные и негласные запреты на исследования неполиткорректных тем. В итоге, как пишет С. Фуллер, «научные факты являются «твердыми» только в контексте академически определенных игр «проверки гипотез», в категориях которых спорщики могут придать вес своим аргументам или, наоборот, потерять его. За пределами этого контекста подобные «факты» работают в качестве пустых ячеек, возможно, даже метафор, для желаемого направления политического курса. Важнее не то, какие именно приводятся точные цифры, а то, что они ведут в верном направлении» [Фуллер С. Постправда: Знание как борьба за власть / Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – С. 41].

[124] См., например: Архипова А.С., Пейгин Б.С. Министерство правды: как российское правительство борется со слухами в эпоху коронавируса // Шаги/Steps. – 2021. – Т. 7. – № 4. (препринт).

личностными) воплощениями («человек-нечеловек», «мужчина-женщина», «живой-мертвый»). Свобода висцеральной трансформации идентичности возможно с помощью таких технологий, как косметическая хирургия (от «омоложения» до смены пола), генная инженерия (редактирование генома), нанотехнология (вживление чипов), киборгизация (искусственные протезы), загрузка сознания (нейронные сети), дегеронтизация (медицинское омоложение организма), витрификация (быстрое замораживание перед или сразу после смерти). Как известно, операции по смене пола, вживление искусственных органов и частей тела, пересадка искусственно выращенных органов, редактирование генома уже стали реальностью. Проблема старения также находится, по мнению некоторых ученых-генетиков (Дж. Чёрч), на грани своего решения. Продолжением морфологической свободы является также свобода репродуктивная, уже далеко шагнувшая в практике клонирования целых организмов, и набирающая обороты в практике генетического программирования человеческого размножения («генетический дизайн»), которая уже сегодня дает право выбирать способ зачатия, назначать количество родителей и заранее модифицировать будущий генетический портрет детей, исправляя возможные отклонения и задавая природные склонности и таланты [125]. Г. Грили, правовед из Стэнфорда, в книге «Конец секса и будущее человеческого размножения», обобщил результаты исследований в этом направлении и делает вывод, что в ближайшие 20 лет оплодотворение с помощью стволовых клеток (взятых из кожи родителей) и генетическое программирование детей станет доступной, легальной и безопасной технологией, что сделает обычный секс не нужным и ненадежным предприятием для размножения[126] . Несмотря на ожесточенную

[125] Австрало-британский биоэтик Дж. Савулеску из Оксфордского университета прямо говорит о моральной обязанности родителей генетически отбирать лучшее потомство. Такой принцип получил название «репродуктивной заботы» (procreative beneficence). Савулеску утверждает, что «родители должны иметь возможность выбрать лучший вариант из всех возможных, т.е. того ребенка, для которого ожидается лучшая жизнь или, по крайней мере, такая же хорошая жизнь, как и у других, на основе всей доступной им релевантной информации» [Savulescu J. Procreative beneficence: Why we should select the best children // Bioethics. – 2001. – Vol. 15 (5-6). – P.415].

[126] Greely H. T. The End of Sex and the Future of Human Reproduction. – Cambridge: Harvard University Press, 2016. – 373 p.

критику этих инноваций со стороны т.н. биоконсерваторов (Л. Касс, Дж. Рифкин, М. Сандел и др.), указывающих на проблемы нового генетического неравенства и непредсказуемых медицинских последствий евгенических опытов, беспристрастный взгляд показывает неизбежность развития и распространения новых биоинженерных услуг. В этом смысле социологи делают вывод о последовательном сращивании биотехнологий и социальных институтов, что ведет к формированию *биоэкономики, биокапитализма, биогражданства и биосоциальности* в целом. В частности, один из наиболее влиятельных современных английских социологов Н. Роуз говорит о современной «молекулярном дискурсе» как апофеозе исторической биополитики, открытой в свое время М. Фуко в качестве одного из базовых элементов социального контроля в обществе, направленного на осуществление (био)власти над здоровьем людей: «молекулярная биополитика дарует новую мобильность самим элементам жизни, которые становятся объектами биологических, межличностных, географических и финансовых операций»[127]. Традиционные же отношения между мужчиной и женщиной уже давно постгуманизировались с учетом того, что гендерный выбор стал определяться свободно и индивидуально. Например, с 2014 г. всемирная сеть «Facebook» официально предоставила своим пользователям в США и Великобритании возможность выбора более 70 вариантов ответа на вопрос о своей гендерно-половой идентичности при регистрации – от асексуала и андрогина до «пангендера» и «двоедуха» (two-spirit). Также можно выбрать и местоимение для обращения к себе – «он», «она» или «они/мы»[128]. Многие страны (от Непала до Канады) в последние годы

[127] Rose N. The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007. – P. 15.

[128] С 2021 г., чтобы соответствовать новым реалиям, разработчик эмодзи для месенджеров компания «Юникод Консорциум» также решила добавить новые гендерно разнообразные эмотиконы: «беременный мужчина», «бородатый человек», «андрогинный человек». По словам представителя компании, это «будет означать, что почти все смайлики теперь наравне с выбором женского или мужского образа по умолчанию смогут иметь и гендерно-нейтральный вариант, когда он потребуется». Таким образом, трансгендерная и небинарная беременность «по умолчанию» признаются новой социальной нормой [См.: Hern A. Pregnant man and multiracial handshake emojis unveiled before launch [Электронный ресурс] – 2021. – URL: https://www.theguardian.com/technology/2021/jul/16/pregnant-man-and-multiracial-handshake-emojis-approved-for-launch (дата обращения 16.07.2021)].

юридически признали внебинарную сексуальную норму, позволяя людям при рождении или в течении жизни обозначать в документах «третий» или «иной» пол. Таким образом, морфологическая свобода меняет природу человека изнутри, преодолевая традиционно ригидные структуры приписывания гендерных, сексуальных, возрастных, расовых и других «природных» аскрипций на основе практик висцеральной трансмобильности. В этом смысле трансгендеры и транссексуалы, андрогины, люди-киборги, экстремальные модификаторы и хакеры тела (бодмоды) образуют новое сообщество транс-людей. Все перечисленные статусы характеризуют их носителей как *биосоциальных палимпсестов* [129] , т.е. действователей с переписанной аскриптивной идентичностью.

5) **«Плоская онтология»** (М. ДеЛанда, Г. Харман и др.), т.е. стирание онтологических границ между человеческим и не-человеческим мирами с точки зрения вовлеченности в социальные процессы. Если модернистские науки об обществе рассматривали социальность как «моральное пространство», т.е. совокупность различных зависимостей людей друг от друга как носителей морали, то в постгуманизированном мире человек перестает быть единственным носителем моральной субъективности (personhood) и автором социального действия. Первые шаги в этом направлении были сделаны в рамках экологической этики, начиная с XVII века, когда зарождается движение за права животных. Новым толчком в осмыслении моральных и правовых оснований социальности стало развитие био- и экологической этики, а также робототехники и информационных технологий во второй половине XX века. В дверь общества стали настойчиво стучаться невиданные ранее субъекты и объекты, обладающие в то же время фундаментальным, но не свойственным (обычным) людям качеством – у них не развита субъективность, а значит и их моральный статус не определен. Поэтому обычное социальное *взаимодействие* с ними оказывается под вопросом. Массы неродившихся эмбрионов, коматозных

[129] Изначально «палимпсесты» (от древнегреч. παλίμψηστον – переписанный) – древние рукописи или наскальные рисунки с много раз переписанными поверх друг друга текстами или изображениями.

больных, подопытных животных, исчезающих видов, роботов, «умных вещей», виртуальных аватаров, ботов, а также целых природных явлений (например, климат) создают новую область гибридных коммуникаций в обществе, т.е. коммуникаций с участием «нерациональных», «невидимых», «некомпетентных», «неполноценных», «не-человеческих» и даже «неодушевленных» субъектов и объектов. И такие «участники» существенным образом переструктурируют природу социальности, разрушая традиционный паттерн человеческого взаимодействия как структурную связь (интер)субъективности, рациональности и морали. Неосоциусы, не являясь полноценными акторами, тем не менее оказываются *задействованными* (enacted) в социальном сообществе *наравне* с людьми, образуя кластер социальных *ко-агентивов*[130], т.е. субъектов и объектов, производящих социальные процессы совместно с людьми. Различные конфигурации социальных объектов и субъектов выступают активными факторами формирования социальных общностей, норм, событий и т.п., т.е. структуры социальной солидарности или, точнее говоря, «коллективности» (Б. Латур) как системообразующей силы социального порядка. Базовое социологическое понятие «участия» (agency), применяемое для исключительной характеристики социальной (интер)активности людей, трансформируется в «сборку» или «у-частие» (agencement)[131],

[130] Заимствование некоторой терминологии (агентивы, ко-агентивы, инструменталис) из теории падежной грамматики, анализирующей глубинные ролевые структуры языка (Ч. Филлмор и др.), неслучайно и продиктовано тем, что она чрезвычайно тонко кодифицирует многообразные статусы и ролевые превращения участников любой событийной пропозиции, выражаемой в семантике предикативных выражений. Создатели известной в социологии «акторно-сетевой теории» (Б. Латур и др.) впервые обратили на это внимание, вложив важное социологическое содержание в базовое для этой теории понятие «актанта», заимствовав его у французского лингвиста Л. Теньера. Однако, в нашем случае «агентивность» предполагает демаркацию между человеческими носителями действия («агентами» или «акторами») и не-человеческими, обладающими лишь некоторыми свойствами агентности (т.е. агентивами), в то время как «актант» обозначает любого действующего лица (не только человека).

[131] Французское слово «agencement» впервые было применено в философии Ж. Делезом в рамках его постструктуралистской концепции «машинной сборки», описывающей принципы организации окружающего мира как сложной стратифицированной системы сочлененных друг с другом объектов материального и символического свойства. «Нет никакой биосферы или ноосферы, повсюду есть только одна и та же Механосфера», – пишет Делез [Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Пер. с фр. – М.: Астрель, 2010. – С. 115]. В акторно-сетевой теории в социологии данное понятие специально используется вместо английского аналога «assemblage» для того, чтобы подчеркнуть связь с понятием «agency»: «Понятием *agencements* мы обозначим социотехнические системы, когда они рассматриваются с точки зрения их способности действовать и придавать смысл действиям…(Пере)настройка «участия» означает осмысление «у-частия» как конституирущей роли

акцентирующее одновременно коннотации «участия» и «части», т.е. распределенной и взаимосвязанной активности субъектов и объектов в едином ансамбле зависимостей и привязанностей. Это значит, что всякий дуализм, противопоставляющий сознание материи, живое неживому, естественное искусственному, активное пассивному утрачивает свое значение в контексте плоского социального пространства. Происходит снятие «сильных» онтологических оппозиций: *(a)* снятие оппозиции между человеческим и субчеловеческим (например, через легитимацию прав эмбрионов); *(b)* снятие оппозиции между культурным и природным (например, климат); *(c)* между одушевленным и неодушевленным (например, через задействование гуманоидных роботов); а также *(d)* между физическим и не-физическим (например, через развитие аватар-технологий). Следствием подобной трансформации становится деконструкция понятия и института владения и распоряжения (как составляющих понятие собственности), легитимизировавших во все времена власть человека над миром и его объектами. Распространенность, сложность и подвижность неосоциусов делают их неподвластными человеку, сгоняя его с пьедестала «венца природы». Ничем нельзя распорядиться или завладеть окончательно, т.к. такие объекты и субъеты становятся слишком «странными» – либо по-человечески активными, либо не до конца изученными, либо слишком пугающими, либо ненадежными. На смену власти и собственности идет новая практика и этика *приглядывания и ухода* за миром объектов. Человек учится быть не хозяином, а всего лишь посетителем и привратником в окружающем мире, где он призван не управлять, а охранять, ухаживать и заботиться, а, возможно, и поклоняться не-человеческим объектам. Так, в рамках своей т.н. «темной экологии» англо-американский философ Т.

---

социотехнических порядков, которые требуют участия материальных, знаковых и других инвестиций» [Callon M., Caliskan K. New and Old Directions in the Anthropology of Markets. Paper presented to Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York, April 9, 2005. Cited from: Palmes K. Deleuze and DeLanda: A New Ontology, a New Political Economy? Paper presented 29 January 2007 at the Economic Sociology Seminar Series, Department of Sociology, London School of Economics & Political Science. – London, 2007. – P. 1]. В предлагаемой нами трактовке понятие «agencement» включается для обозначения задействования в области социального не только техники, но и других субчеловеческих и не-человеческих категорий социальных объектов и субъектов.

Мортон, призывая вслед за Э. Гидденсом и У.Беком отказаться от устаревшей дихотомии «природа-общество», выдвигает в качестве предмета социально-экологических исследований особый вид гибридов – *гиперобъекты*, особенностями которых являются неразличимость естественного и искусственного компонентов их внутренней структуры, а также широкомасштабность проявлений в социальном пространстве и времени. К таким объектам следует относить, в частности, климатические процессы, пенополистирольные массы, плутониевую радиацию [132] . Актуальным расширением этого списка сегодня также можно считать вирусы и загрязняющие углеродные вещества, имеющие, как известно, смешанную природу происхождения. При этом их глобальная вездесущность, усиливающаяся вредоносность и невозможность осуществления полного контроля над ними делает их убийственными уже здесь и сейчас.

Как мы видим, постгуманизация конституируется вокруг трех основных метаморфоз: *(а)* изменений биологической природы человека и его социальной идентичности, *(б)* качественных сдвигов в структуре человеческого общества и *(в)* трансформаций в природе социальных и биосоциальных процессов. Фундаментальность производимых изменений не позволяет сводить постгуманизацию к частным или экзотическим последствиям современных социальных изменений. Напротив, *постгуманизированная социальность* предстает как более глубокое и масштабное изменение всей среды человеческого существования даже по сравнению с институциональным переходом от традиционного общества к современному.

## 1.2. Пансоциальность как обобщающая характеристика постгуманизированного общества

[132] Morton T. The Ecological Thought. – Cambridge, UK: Harvard University Press, 2010 – 184 p.

Эвристичным для характеристики исторического места теории и практики постгуманизма является понятие *диспозитива* М. Фуко, под которым он подразумевал «некий ансамбль – радикально гетерогенный, – включающий в себя дискурсы, институции, архитектурные планировки, регламентирующие законы, административные меры… сеть, которая может быть установлена между этими элементами»[133] и с помощью которого он анализировал эволюцию социальных отношений как стратегической ситуации, центральными элементами которой являются распределение власти и знания. Диспозитив описывает наличную конфигурацию источников социальной силы со всеми своими дискурсивными и не-дискурсивными элементами. В этом отношении постгуманизм и постгуманизация характеризуются как новый супер-диспозитив, приходящий на смену диспозитивам модерна и постмодерна. Если первый конституировался вокруг идеи укрепления иерархического господства власти-знания (секулярного) человека над пространством и временем и населяющих их объектов и субъектов («витрувианский человек»), а второй провозглашал «смерть человека» (М. Фуко) и имплозию человеческого мира в массовое, анонимное и перформативное образование (Ж. Бодрийяр, М. Маффесоли), то постгуманизм делает человека частью всеобъемлющих *сетевых отношений* материального и символического характера, кардинально децентрируя его позицию в бурлящий мир *флюксуса* (от лат. *fluxus* – поток, течение), где источники власти максимально рассредоточены во всеобщей поднадзорности, разлитой в обществе, а объекты и субъекты образуют симбиотические коллективности, в рамках которых они могут быть вложены друг в друга, проникать друг в друга, извлекаться друг из друга или создавать сложные ансамбли друг с другом.

Ярким воплощением усиливающейся роли постгуманизированной власти-знания становится набирающая обороты Четвертая индустриальная революция (Рис. 1).

---

[133] Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. – Киев: Ника-Центр, 1996. – С. 268.

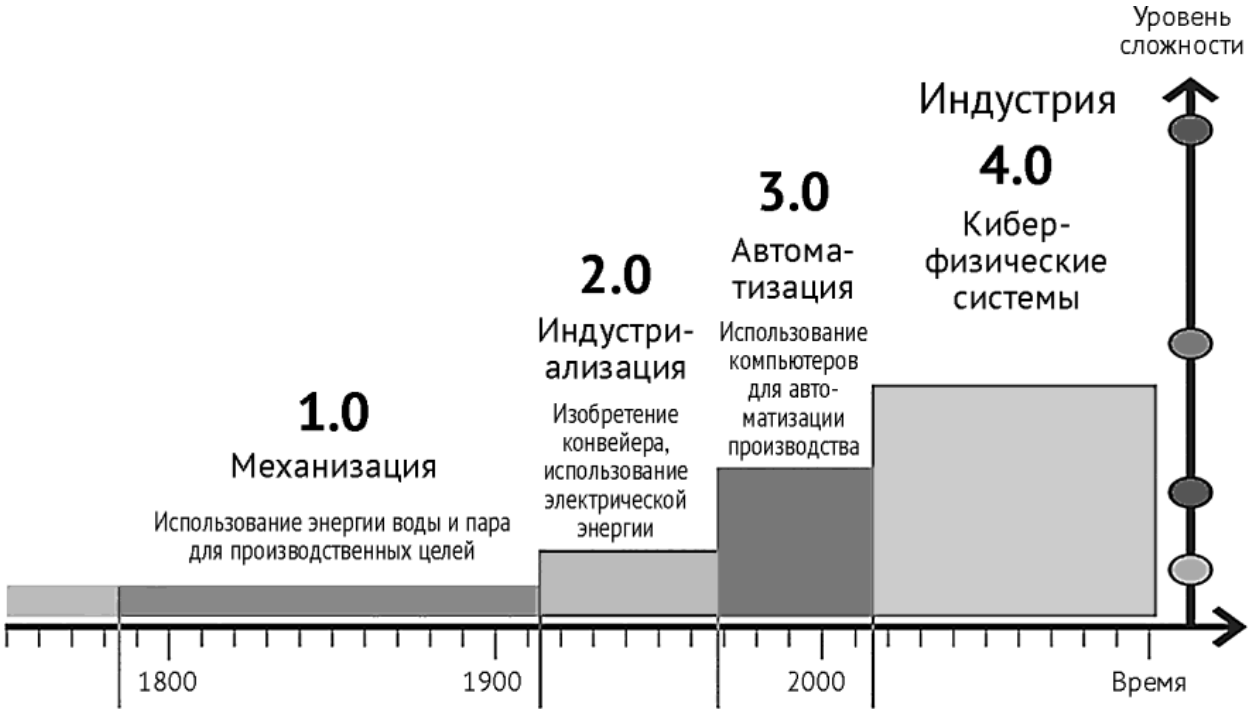



Рис.1. Хронология индустриальных революций и их технологическая платформа

Хотя термин «индустрия 4.0» появился всего лишь в 2011 году, когда правительство Германии на одной из промышленных выставок в Ганновере официально представило стратегию широкого применения информационных технологий в производстве, за несколько лет он приобрел чрезвычайную популярность. Примеру Германии быстро последовали другие страны, а термин «индустрия 4.0» быстро стали использовать как синоним Четвертой промышленной революции [134] , обозначившей переход к следующему технологическому укладу на основе создания и развития *киберфизических комплексов*, объединенных в единую дигитализированную экосистему. Индустрия 4.0. характеризуется как «глубинное изменение» всех технических и социальных систем общества, ведущих к последовательной *сапиентизации* (от лат. *sapiens* – разумный) материального мира. Элементы и одновременно этапы такой сапиентизации можно трактовать как технологические аспекты социальной постгуманизации:

[134] Шваб К. Четвертая промышленная революция / Пер. с англ. – М.: «Эксмо», 2016. – 288 с.

1. **Большие данные**. Хотя, как показывают исследования, проблематика «информационного взрыва» обсуждается в научной литературе еще с 1940-х гг.[135], разработка программ анализа «big data» становится особенно актуальной только в связи с массовым развитием Интернет-коммуникаций в 2000-е гг. Феномен больших данных становится возможным благодаря тому, что объем хранящейся информации растет в четыре раза быстрее, чем мировая экономика, в то время как вычислительная мощность компьютеров увеличивается в девять раз быстрее [136]. Большие данные, идущие на смену «малым данным» аналоговой эпохи, предполагают *(1)* тотальную датификацию, т.е. перевод всех явлений и процессов в количественную форму выражения; *(2)* оцифровку, т.е. представление всей информации в цифровой (а не аналоговой) форме и *(3)* самое важное – это сведение методов познания мира и принятия решений к программному построению корреляционых моделей в ущерб традиционным каузальным[137]. Таким образом, главное отличие больших данных от «малых» в том, что их количество переходит в новое качество: масштаб явления изменяет состояние всего общества – структуру власти, капитала, коммуникации, науки и социальный статус самого человека. Цифровая революция постгуманизации состоит в том, что общество и окружающий мир в целом теперь можно рассматривать не как систему «материальных» событий и процессов, но как прогнозируемый и программируемый алгоритм. Паттерны поведения и мышления как отдельного человека, так и социальных масс редуцируются к совокупности их цифровых меток, взаимодействий в интернете и связей с контентом. Глобальный доступ к Интернету миллиардов людей по всему миру и прогресс в области информационных технологий

---

[135] Press G. A very short history of Big Data [Электронный ресурс]. – 2013. – URL: https://www.forbes.com/sites/gilpress/2013/05/09/a-very-short-history-of-big-data/#92208b965a18 (дата обращения: 21.05.2019).

[136] Майер-Шенбергер В., Кукьер К. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим / Пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – С. 17.

[137] «Поразительнее всего то, – пишут исследователи, – что обществу придется отказаться от понимания причинности в пользу простых корреляций: променять знание *почему* на *что именно.* Это переворачивает веками установленный порядок вещей и ставит под сомнение наши фундаментальные знания о том, как принимать решения и постигать действительность» [Там же. С. 14].

сделали возможным мониторинг *абсолютно всей* активности людей с целью выявить взаимосвязи (но не причины - !) в их поведении и взаимодействии друг с другом. Ярким примером политической капитализации кибервласти больших данных стали итоги выборов в США и референдума о выходе Великобритании из ЕС в 2016 г. За предвыборной кампанией Д. Трампа и за кампанией в поддержку «Брекзита» стояла одна и та же компания «Cambridge Analytica», чей анализ больших данных и таргетированная политическая реклама в социальных сетях позволили эффективно манипулировать предпочтениями избирателей и подтолкнуть их к нужному решению. Команда аналитиков воспроизвела технологию алгоритмизации данных, разработанную этой компанией, и смогла определить следующие правила цифровой психометрики: 10 лайков позволяют машине узнать человека на уровне коллеги, 70 лайков – на уровне приятеля, 150 лайков – как члена семьи, 300 лайков – как близкого партнёра. В итоге такие исследования позволяют узнать внутренний мир людей лучше, чем они сами знают о себе. Данные о человеке становятся умнее самого человека[138].

2. **Интернет вещей.** Внедрение технологической платформы «Интернета вещей» (IoT) подразумевает подключение к беспроводным сенсорным сетям изначально нецифровых материальных объектов от бытового назначения («умные часы») до промышленных роботов. Уже в 2008-2009 гг. количество подключенных к Интернету девайсов превзошло количество живых пользователей, а в 2019 г. прывысило все население Земли, перевалив за 7,7 млрд.[139]. В передовых странах уже созданы и действуют специальные программы по развитию промышленного Интернета вещей. В качестве примера можно привести работу завода автоконцерна «Chrysler» в г. Толедо (США). Каждый день здесь выпускается более 700 кузовов для автомобилей «Jeep Wrangler». При этом задействованы 259

[138] Grassegger H., Krogerus M. The data that turned the world upside down [Электронный ресурс]. – 2017. – https://www.vice.com/en/article/mg9vvn/how-our-likes-helped-trump-win (дата обращения 09.10.2020).
[139] Holst A. Number of IoT connected devices worldwide 2019-2030 [Электронный ресурс]. – 2019. – URL: https://www.statista.com/statistics/1183457/iot-connected-devices-worldwide/ (дата обращения 17.05.2021).

роботов, которые «общаются» с 60 000 других устройств и станков. Обмен и хранение данными организованы по облачной технологии[140].

Будущее технологии Интернета вещей предполагает создание единой сети «Интернета всего» (или, по-другому, «Интернета всех вещей» – IoE), в рамках которой цифровые метки и датчики будут иметь триллионы материальных объектов в рамках единой экосистемы людей, процессов, данных и вещей, включая природные (от растений до геологических образований). Разработчики технологий Интернета вещей и Интернета всего компании «Cisco» и «Hewlett Packard» уже внедряют такие платформы как «Cisco Planetary Skin» («кожа планеты»), «HP CeNSE» (Central Nervous System for the Earth — «центральная нервная система Земли»), которые способны подключать к Интернету миллиарды экологических датчиков с земли, воды, воздуха и космоса[141]. Когда, как выражаются разработчики, «коровы и прочие животные, а также растения, водопроводные трубы, люди и их обувь будут подключены к Интернету», структура самого Интернета изменится, т.к. это потребует невероятных мощностей для обработки огромных массивов больших данных и создания для этого программно-конфигурируемой сети как отдельной виртуальной и логической (а не материальной) сущности[142].

В то же время новая кибервласть, основанная на сборе данных Интернета вещей, уже сегодня делает общество и жизнь людей максимально доступными для невидимого усиления функций институционального мониторинга, надзора и контроля. В частности, развитие системы распознавания лиц на основе работы IP-камер видеонаблюдения как разновидности Интернета вещей уже сделало китайские города (в 2020 г.)

---

[140] Жуков А.В. Социальные сети как инструмент политической власти: влияние на международную безопаснотсь: дисс. … кандидата соц. наук: 22.00.05. – М., 2020. – С.39.

[141] По словам старшего исследователя компании «HP» П. Хартуэлла, «когда к Интернету подключится триллион датчиков со всеми сопутствующими вычислительными системами, программным обеспечением и услугами, мы услышим пульс Земли. Это вызовет в нашей жизни глубокие изменения под стать революционным преобразованиям в области коммуникаций, которые произошли на предыдущем этапе развития Интернета» [Цит. по: Эванс Д. Интернет вещей: Как изменится вся наша жизнь на очередном витке развития Всемирной сети. – Cisco IBSG, 2011. – С.5].

[142] Подробнее см.: Панеш А.Х. «Всеобъемлющий Интернет» – новый этап развития сети Интернет // Приволжский научный вестник. – 2014. – № 8(36). – С. 38-41.

самыми «поднадзорными» в мире. При этом единственным некитайским городом в первой десятке числится Лондон[143].

3. **Виртуальная/дополненная/смешанная реальности**. Апофеозом развития технологий виртуальной реальности в будущем станет создание полностью *гибридного мира*, где граница между реальным и кибернетическим будет максимально стерта или перестанет играть какую-либо значимую роль. Сенсорное оживление виртуального пространства и расширение возможностей взаимодействия с виртуальным объектом, «живущим» в реальном мире — ключевые моменты в переходе от дополненной к смешанной реальности. Уже функционирующий пример смешанной реальности из современной жизни – сканер текста со встроенным переводчиком (например, «Google-переводчик»). Если приложения виртуальной реальности требуют изоляции физического мира и полного погружения органов чувств в цифровой мир, а технология дополненной реальности всего лишь выводит на физический дисплей заложенную в них информацию (очки «Google-glass»), то здесь мы наблюдаем полноценный процесс гибридизации: сканирование текста, его распознавание, перевод, подбор похожего шрифта, коллажирование (замена исходного текста на скриншоте на перевод). В итоге мы получаем полностью новый артефакт гибридного происхождения. Смешанная реальность находится пока на начальном этапе своего внедрения, поэтому глобальная пандемия и практика удаленной работы дали мощный толчок развитию технологиям виртуального общения. Ближайшее будущее социальных сетей, по мнению основателя «Facebook» М. Цукерберга, обозначит революцию в таком общении за счет соединения дополненной реальности и виртуальной. С помощью начиненных сенсорами смарт-очков или шлемов уже к 2030 г. можно будет настолько глубоко погружаться в виртуальный мир, что эффект присутствия не будет

[143] Buchholz K. The most surveilled cities in the world [Электронный ресурс]. – URL: https://www.statista.com/chart/19256/the-most-surveilled-cities-in-the-world/ (дата обращения 18.05.2021).

отличаться от живого общения[144]. Возникающие отсюда беспрецедентные возможности виртуальной телепортации в любую точку мира для совместной работы, отдыха или творчества создадут в итоге новую «метавселенную», в которой люди будут проводить большую часть своего времени[145].

4. **Искусственный интеллект**. С учетом активного развития андроидной робототехники, внедрения виртуальных чат-ботов в качестве мобильных приложений-помощников, а также разработки программного обеспечения на основе нейронных сетей (самообучающихся программ) искусственный интеллект (ИИ) уже стал неотъемлемой частью повседневной жизни людей. Посттьюринговые технологии делают современные образцы виртуальных аватаров и чат-ботов не отличимыми от людей по внешнему виду и используемым паттернам коммуникации. Хотя экспертами признается, что в ближайшие 20 лет мы вряд ли столкнемся с машинным интеллектом, полноценно сравнимым или тем более превосходящим человеческий, в ближайшие годы машины не хуже, а то и лучше будут справляться с выполнением все большего числа конкретных задач[146]. Конечная стадия развития технологии ИИ – появление разумных машин в виде отдельных «личностей» или в виде «универсальной среды» (юбикомп). Создание такого ИИ будет означать новый этап в эволюции жизни и полное преобразование общественной жизни. Поэтому лидерство в области разработки ИИ признается первостепенным в обеспечении национальной безопасности, о чем открыто заявляют ведущие политические лидеры[147].

---

[144] Heath A., Olson M. Mark Zuckerberg on mind reading, Apple and the race to mainstream VR [Электронный ресурс]. – 2021. – URL: https://www.theinformation.com/articles/mark-zuckerberg-on-mind-reading-apple-and-the-race-to-mainstream-vr?utm_source=ti_app (дата обращения 13.05.2021).

[145] Метавселенная как коммуникативное пространство характеризуется возможностью полного сенсорного погружения в цифровой мир. И хотя массовая доступность метавселенных все еще находится на начальном уровне, аналитики прогнозируют, что уже к 2026 г. не менее 25% населения Земли будут полноценно проживать не менее одного часа в день в таких новых мирах, используя их для работы, обучения, развлечения и совершения покупок [Gartner Press Release. 2022, February 7: Gartner Predicts 25% of People Will Spend At Least One Hour Per Day in the Metaverse by 2026 [Электронный ресурс]. – 2022. – URL: https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2022-02-07-gartner-predicts-25-percent-of-people-will-spend-at-least-one-hour-per-day-in-the-metaverse-by-2026 (дата обращения 10.02.2022)].

[146] Preparing for the Future of Artificial Intelligence. – Washington: Executive Office of the President National Science and Technology Council Committee on Technology, 2016. – 58 p.

[147] Д. Трамп: «Сохраняющееся американское лидерство в сфере ИИ играет важнейшую роль в поддержании экономической и национальной безопасности Соединенных Штатов» [Artificial Intelligence for the American People [Электронный ресурс]. – 2019. – URL: https://www.whitehouse.gov/ai/ (дата обращения 26.07.2019)].

5. **Общество 5.0.** Завершающим этапом цифровой постгуманизации в обозримом будущем будет последовательное создание нового типа общества, основанного на роботизации и повсеместных вычислениях невидимыми цифровыми устройствами, пронизывающими всю окружающую среду (т.н. *юбикомп*). Сюда входит внедрение не только таких продвинутых разработок в области «окружающего интеллекта», как нательные компьютерные устройства, «умная одежда», «умная пыль» (самоорганизующиеся подключенные к сети крошечные устройства без дисплеев), «гибкие пленки» (OLED-дисплеи) и материальные ощутимые интерфейсы (трехмерные микроэлектронно-механические устройства), «умные помещения» и «умные здания», и но и поддержка на государственном уровне определенного образа жизни граждан. Так, в Японии на смену предыдущим концепциям «e-Japan» (2001 г.) и «u-Japan» (2006 г.), ориентированных на развертывание информационной инфраструктуры и обеспечение единого информационного пространства, с 2016 г. официально принята программа по созданию «Общества 5.0», т.е. «супер-умного» общества, основанного на максимальной степени интеграции физического и киберпространства, роботизации и повсеместном использовании искусственного интеллекта[148] . В Обществе 5.0 предполагается устранить все сдерживающие региональные, возрастные, гендерные и нормативные барьеры на пути внедрения новой симбиотической социальной системы, что, как предполагается, даст новый толчок экономическому развитию Японии и будет способствовать решению ее социальных, экологических и демографических проблем.

Как мы видим, развитие диспозитива постгуманизма меняет, по словам К. Шваба, «не только то, «что» и «как» мы делаем, но и то, кем мы

---

В.В. Путин: «…Если кто-то сможет обеспечить монополию в сфере искусственного интеллекта,…тот станет властелином мира…мы, конечно, должны обеспечить технологический суверенитет в сфере искусственного интеллекта. Это важнейшее условие состоятельности нашего бизнеса и экономики, качества жизни граждан России, безопасности, в конце концов, и обороноспособности государства» [Совещание по вопросам развития технологий в области искусственного интеллекта [Электронный ресурс]. – 2019. – URL: http://kremlin.ru/events/president/news/60630 (дата обращения: 13.06.2019)].

[148] Report on the 5th Science and Technology Basic Plan. – Tokyo: Council for Science, Technology and Innovation, Cabinet Office, Government of Japan, 2015. – 23 p.

являемся»[149]. Таким образом, постгуманизация актуализирует постановку вопроса о природе не только человеческого в человеческом, но и человеческого в социальном. Некоторые социологи уже обосновывают необходимость выделения особой «искусственной социальности» в отдельный кластер явлений, включающий все коммуникации с участием «разумных» машин (в системах «человек-машина», «человек-машина-человек» и «машина-машина»)[150]. В то же время прямое общение с искусственным интеллектом в виде чат-ботов не всегда распознается человеком, как это произошло с китайским ботом Сяоайс в 2014 г., представлявшимся чуткой и заботливой девушкой в одном из популярных в Китае сервисов микроблогов, поэтому видимость коммуникативных границ фрейма «искусственной социальности» может намеренно или ненамеренно искажаться одной из сторон общения. Более того, несмотря на всю очевидность и распространенность подобных явлений в современной жизни, вопрос о метаморфозе социальности как предмете социологии требует более глубокого анализа. Само сведение социальности к типам интерактивной коммуникации не может считаться удовлетворительным решением с концептуальной позиции. Следует сделать вывод, что «не-искусственной» социальности как зиммелевской «чистой» формы взаимодействия «человек-человек» в современном мире уже не существует, т.к. все общественное пространство обрело новую структуру – в виде симбиоза физической и кибернетической реальности. В каждой точке пространства и времени беспроводная инфраструктура цифровой коммуникации делает каждого человека квантовым элементом тотальной сети распределенного искусственного интеллекта. Сбор и обработка информации о каждом человеке происходит непрерывно и скрытно, попадая в базы данных «туманных» вычислений удаленных разумных машин. Невидимый искусственный интеллект, существующий в десятках миллиардах устройств

[149] Шваб К. Четвертая промышленная революция / Пер. с англ. – М.: «Эксмо», 2016. – С. 9.
[150] Резаев А. В., Трегубова Н. Д. Готовы ли социологи к анализу «искусственной социальности»? Проблемы и перспективы исследований искусственного интеллекта в социальных науках (на англ. яз.) // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 5. – С. 91-108.

интернета вещей (без учета специально созданных для этого компьютеров и гаджетов), создает симбиотическую среду, избежать которой не представляется возможным. Как указывает, американский исследователь новых медиа У. Митчелл, «разделение битов и атомов осталось в прошлом» [151] . Сетевой разум оказывается внедрен повсюду, а сам человек в общественном пространстве неотделим от все более изощренных электронных органов. При этом человеческое здесь оказывается *подчиненным* нечеловеческому, ибо синтез социального и технического неизбежно ведет к установлению режимов господства Мегамашины[152].

Другая идея «объект-ориентированной социальности» [153] , подчеркивающая все большую зависимость людей от сложных эпистемических объектов (электроника, Интернет, знания, информация), также ограничивает методологический простор имманентной картезианской дихотомией «субъект-объект», где презумпция субъектности неявно делегируется человеку как единственно «мыслящей субстанции». Подобный взгляд, раскритикованный еще Дж. Локком, не позволяет увидеть, как многие организмы (животные, эмбрионы), механизмы (андроиды) и программные алгоритмы (чат-боты, аватары) обретают субъектность в правовом, моральном, когнитивном и поведенческом аспектах. Поэтому, на наш взгляд, более важно подчеркнуть, что постгуманизм трансформирует поле интерсубъективности (в феноменологическом смысле) и поле признания (в нормативном смысле), которые составляют структуру социальности. Социология не может изучать разные социальности, ибо это мета-понятие определяет как название самой науки, так и единство ее

[151] Митчелл У. Я + +: Человек, город, сети / Пер.с англ. – М.: Strelka Press, 2012. – С. 10.

[152] Как указывает Н.Н. Зарубина, реконцептуализируя миф о Мегамашине и мегатехнике Л. Мамфорда, цифровизация возводит принудительную коллективную форму порядка к новой степени социального *самоподчинения*, когда «меняется смысл дисциплины и дисциплинарной власти, которая теперь основывается не столько на сознательном и целенаправленном подчинении и тонкой настройке действий на внешние принуждающие факторы – работу механизма, эффективное действие оружия и т. п., а на почти неосознанном следовании внутренним алгоритмам цифровых устройств» [Зарубина Н.Н. Теоретические основания анализа непреднамеренных социокультурных последствий развития цифровых технологий: актуализация подхода Л. Мамфорда // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2020. – №3. – С. 93].

[153] Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Том V. – №1. – С. 101-124.

предмета, выступая критерием научности. Но если раньше социальность мыслилась как высшая, но особая форма реальности, отличная от других (физической, биологической, психологической), то в среде флюксуса социальность становится тотальной. Таким образом, социология с вершины лестницы наук О.Конта перемещается в ее основание, ибо постгуманизм превращает социологию в примордиальную науку, а *пансоциальность* делает единственной и исключительной реальностью. Переосмысление же базовой дилеммы социологии – отношения «структуры» и «участия» – в постгуманистской перспективе через категории «задействования», «ко-агентивности», «социального симбиоза», «трансмобильности» требует и новых социологических подходов и, несомненно, трансдисциплинарных и постдисциплинарных переходов в самой науке (подробнее об этом см. в Главе 3).

Постгуманизация в своем нынешнем виде описывает не конец эпохи человека, но провозглашает новую онтологию человеческого существования. Понятие постчеловеческого включает в себя целый спектр новых *жизненных форм*, которые можно систематизировать в следующей таблице.

Таб.1. Структура постчеловечества через призму биосоциальных метаморфоз

| **Виды биосоциальных палимпсестов** | **Характеристика** | **Примеры** |
|---|---|---|
| **Гендерно-измененные люди (постгендеры)** | Люди с переписанной гендерной идентичностью по причинам социального, психического, психологического или биологического характера | Сегодня существует не менее 70 вариантов гендерной идентичности от агендеров и андрогинов до полигендеров и трансгендеров, а первая хирургическая операция по смене пола была произведена еще в начале 1930-х гг. в Германии (случай Лили Эльбе). |
| **Генно-модифицированные люди** | Генная терапия с помощью трансплантации стволовых клеток проводится во всем мире с 1970-х гг., однако эффективность ее до сих остается под вопросом. | Генная терапия стволовыми клетками с 2000-х исследуется гг. для лечения самых различных заболеваний – от облысения до онкологии. |

| | | |
|---|---|---|
| | Генная инженерия с помощью таких новейших методик геномного редактирования как ZFN (цинкопальцевые нуклеазы), TALEN (эффекторные белки), iPSCs (индуцированные плюрипотентные стволовые клетки), CRISPR/Cas9 (связывание РНК и белков ДНК) позволяет уже сегодня программировать ДНК живых биологических видов и оживлять гены вымерших видов. | В 2008 г. в Великобритании впервые был достигнут успех в лечении слепоты с помощью инъекции генно-модифицированного вируса, содержащего копию человеческого белка.<br><br>К 2018 году в США имелось более 432 компаний с 716 клиниками, предлагающих потребителям услуги по терапии стволовыми клетками.<br><br>В 2014 г. впервые удалось повысить устойчивость к вирусу иммунодефицита у нескольких ВИЧ-инфицированных пациентов с помощью генной модификации.<br><br>В 2015 г. Лейла Ричардс стала первым ребенком, излечившимся от рака с помощью генной инженерии.<br><br>В 2016 г. в Мексике впервые родился ребенок методом трех родителей. В 2018 г. в Китае родились первые «дизайнерские» дети с врожденным иммунитетом к ВИЧ (после чего китайское правительство запретило такие эксперименты). |
| **Корпорально-дополненные люди** | Модификация тела производится с помощью пластической хирургии, пересадки или (добровольной) ампутации органов, частей тела (конечностей и др.), внедрения имплантов, а также киборгизации.<br><br>Киборгизация – это ультрасовременное протезирование человеческого тела, предполагающее пересадку и вживление (электро)механических приспособлений или органов, способных восстанавливать | Помимо «пластиков», меняющих внешность ради красоты, модификанты включают людей, переживших трансплантацию органов от доноров, а также представителей субкультуры бодмода, стремящихся к радикальному обезображиванию внешности.<br><br>Трансплантология искусственных органов ведет свое начало от исследований советского врача В.П.Демихова, который в 1937 г. смог заменить сердце у |

| | | |
|---|---|---|
| | или усиливать физические возможности человека или создавать новые, дополнительные органы восприятия. | собаки на пластиковый насос. В 1969 г. была произведена первая операция по пересадке искусственного сердца человеку.<br><br>В 2011 г. впервые в мире человеку был трансплантирован искусственно выращенный с помощью нанотехнологий орган (трахея).<br><br>Первый человек с вживленными в мозг электродами, восстанавливающим двигательные способности, появился в 1997 г. (Джонни Рэй).<br><br>В 2014 г. британец Н. Харбиссон с вживленной в мозг антенной (для распознавания цветов) стал первым официально признанным человеком-киборгом. В 2016 г. в Цюрихе состоялись первые Олимпийский игры среди киборгов (Кибатлон). Дисциплины включали себя использование протезов, экзоскелетов, моторизированных колясок. |
| **ЭКО-люди** | Люди, зачатые технологией искусственного экстракорпорального оплодотворения. Возможны три вида такого зачатия: ЭКО из материалов супружеской пары и внутри её; ЭКО с применением донорской спермы; ЭКО с чужой оплодотворённой яйцеклеткой (суррогатное материнство). | С 1978 г., когда родился первый ЭКО-ребенок (Луиза Браун), и до сегодняшнего дня в мире уже живет несколько миллионов человек, зачатых *in vitro* («в пробирке»). В то же время во многих странах ЭКО либо запрещена, либо ограничена, т.к. имеет множество этических коллизий: проблема родителей, проблема анонимности доноров, проблема уничтожения ненужных эмбрионов. |

| | | |
|---|---|---|
| **Дегеронтизированные люди** | Дегеронтизация – это предполагаемое омоложение организма и достижение «пренебрежимого старения» с помощью различных методов, включающих в себя клеточную терапию (с помощью биологически активных препаратов), метаболическую коррекцию (разработка диет и ведение определенного образа жизни), а также генетическую, гормональную, имунную терапию, пересадку органов и др. (в перспективе)[154]. | Биодобавки «Basis» от компании «Elysium Health» и «Tru Niagen» от компании «ChromaDex»[155].<br><br>Известный британский геронтолог-трансгуманист О. де Грей утверждает, что мы близки к точке, когда каждый год научных исследований будет давать один и более года снижения биологического возраста[156], и первый человек, который проживет тысячу лет, уже родился (точка Мафусалярности[157]).<br><br>В 2017 г. директор американской биотехнологической компании «BioViva» Э. Пэрриш заявила, что прошла курс генно-терапевтического омоложения за счет вирусной активизации фермента теломеразы в клетках крови своего организма. Однако, независимые эксперты отказались подтвердить эффективность подобного эксперимента в целях омоложения.<br><br>Пример человека, победившего возраст с помощью особого образа жизни: Эдсон Брандао в 53 года (в 2020 г.) выглядит на 25 лет[158]. |

[154] Подробнее см.: Турчин А., Батин М. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2012. С. 158-168.

[155] Американские компании «Elysium Health» и «ChromaDex», в правление которых входят Нобелевские лауреаты по биохимии, стали конкурентами друг для друга, выпустив на рынок схожие био-добавки. Оба продукта увеличивают уровень никотинамидадениндинуклеотида (НАД) – клеточного химического соединения, которое предположительно замедляет эффекты физиологического старения организма. Эффективность НАД именно как омолаживающего средства не доказана.

[156] Этот момент развития биотехнологий и медицины называется ускорением обратного долголетия (longevity escape velocity). Пока (на 2020 г.) на биологическое омоложение организма на один год требуется более одного года научных разработок, поэтому старение все еще не побеждено. Как только эта тенденция станет равной или обратной, люди, проживая один календарный год, будут способны омолаживаться на год или более, таким образов обернув естественный процесс старения вспять. Дегеронтизация устремится к точке Мафусалярности.

[157] Мафусалярность (англ. Methuselarity) – термин, используемый в трансгуманизме, для обозначения периода в будущем, когда благодаря биотехнологиям люди будут способны жить от сотен лет до бесконечности. Такие люди, по мнению автора термина П. Хайнека, будут называться (мафу)салитарианцами по имени библейского долгожителя пророка Мафусаила.

[158] См. его страницу в «Инстаграм»: https:// instagram.com/edsonsecrets.

| | | |
|---|---|---|
| **Крио-люди** | Крионизация (также – витрификация) или быстрое замораживание тела или отдельно мозга после смерти организма и погружение их в анабиоз до момента появления в будущем технологий, способных к их оживлению или пересадке мозга в новое тело. Юридический, биологический и этический статус таких «людей» является предметом дискуссий. | Крионика с переменным успехом активно развивается с 1960-х гг. На начало 2020-х гг. существует не менее 5 коммерческих организаций в мире, имеющих собственные хранилища крио-людей (в США, России и Китае), общее количество которых оценивается в несколько сотен. |
| **Суб-люди** | В эту категорию входят еще не родившиеся люди в утробах (эмбрионы на разных стадиях развития), мертворожденные плоды, доэмбриональные зародыши, а также замороженные эмбрионы (после ЭКО) и даже активный генетический материал (клетки и ткани) умерших людей. | О том, с какой недели развития зародыш считать человеческим существом, научного консенсуса не существует. Католическая церковь признает человека с момента слияния гамет (оплодотворения). В США с 1978 г. существует пренатальная юстиция, и применение т.н. «personhood measures» (мер в защиту личности) может использоваться к эмбриону на любой стадии его развития, а от лица мертворожденного плода можно подать в суд на врачей. В 2017 г. у суррогатной матери для бесплодной пары на свет родилась девочка (случай Э.Р. Гибсон), которая была заморожена эмбрионом в ходе предыдущего ЭКО 25 лет назад в 1992 г. Это самый длительный случай заморозки эмбриона на сегодняшний день. С момента появления технологии в 1984 г. случаев вынашивания размороженных эмбрионов существует уже множество. Таким образом ЭКО-люди, имеющие замороженных эмбриональных братьев и сестер, могут их выносить и родить сами, когда захотят.<br><br>С 2007 г. в Великобритании |

| | | |
|---|---|---|
| | | разрешено создание человеческих эмбрионов путем соединения животной яйцеклетки (коровы или кролика) и генетического материала человека ради получения стволовых клеток. Такие эмбрионы-гибриды могут жить не более 14 дней.<br><br>Также здесь: случай Г.Лакс и ее биоптата HeLa[159] |
| **Цифровые аватары** | В Интернет-среде цифровой аватар представляет собой виртуального двойника, в большей или меньшей степени отражающего или вообще не отражающего личность (или личности) создателя/создателей. | Наиболее яркие примеры аватар-воплощений характеризуют виртуальные 3D-миры типа «Second life», где возможно проживание полноценных жизней – от сексуальных отношений до получения образования и развития бизнеса. В то же время в азиатских странах распространены субкультурные культы вымышленных цифровых аватаров (например, культ виртуального видеоблогера Kizuna AI в Японии). |

[159] Американка Генриетта Лакс, умершая от рака в 1951 г., после смерти стала донором своих клеток и ткани для последующих медицинских исследований. Обнаруженная вскоре уникальная особенность взятых образцов, названных по акрониму ее имени HeLa, заключалась в том, что они оказались «бессмертными», продолжая безостановочно делиться и размножаться вплоть до сегодняшнего дня. На основе использования этого биоматериала в научных лабораториях по всему миру было сделано масса научных открытий и присуждены Нобелевские премии в области молекулярной биологии. Об этой истории был снят фильм и написан бестселлер [См.: Склут Р. Бессмертная жизнь Генриетты Лакс / Пер. с англ. – М.: Карьера Пресс, 2012. – 384 с.]. В 2018 г. родственники Г. Лакс решили отстоять в суде свои права на «опекунство» этих клеток, чтобы в том числе получать материальную компенсацию от заинтересованных организаций. Адвокат К. Бостик, защищающая интересы семьи Лакс, говорит о своей позиции так: «Я могу подойти к этому делу, доказывая, что Генриетта Лакс - это человек, который продолжает жить своими клетками, или что клетки Генриетты сами являются Генриеттой Лакс, и при этом она все еще жива, или что ее клетки являются частной собственностью, потому что они принадлежат ей, и сегодня они нуждаются в защите, потому что сама Генриетта уже умерла и не может говорить от своего имени в защиту своей собственности». Другой аргумент, по словам Бостик, может заключаться в том, что «клетки сами по себе обладают собственной идентичностью, независимо от умершего человека, от которого они произошли. Я просто хочу дать суду как можно больше возможностей сказать нам “да”» [Подробнее см.: Brown L. DeNeen. Can the ‘immortal cells’ of Henrietta Lacks sue for their own rights? [Электронный ресурс] – 2018. – URL: https://www.washingtonpost.com/news/retropolis/wp/2018/06/25/can-the-immortal-cells-of-henrietta-lacks-sue-for-their-own-rights/ (дата обращения 06.08.2020)]. Сами же родственники в традициях черного южного христианства твердо верят, что дух Генриетты продолжает жить в каждой ее новой клетке, поэтому имеют «духовное» право на воссоединение семьи. Генриетту Лакс можно считать первым живым *постчеловеком*, совершившим терминальную конвертационную трансмобильность (подробнее о типах трансмобильности см. Главу 2).

| | | |
|---|---|---|
| | | Переименование материнской компании «Facebook» в «Meta» в 2021 г. обозначило стратегический выбор в области развития различных цифровых сервисов этого Интернет-гиганта в направлении создания универсальной метавселенной, позволяющей пользователям иметь реальный опыт бесшовного сенсорного смешения физической и виртуальной реальностей во всех сферах жизни на основе технологии 3D-аватаров.<br><br>Чат-бот «Replika» на основе искусственного интеллекта создает цифрового двойника человека, с которым можно вербально общаться, как с самим собой.<br><br>Функционирующих цифровых аватаров умерших людей уже насчитывается сотни тысяч на просторах онлайновых социальных сетей. Наличие активных онлайн-профилей постмортальных личностей ведет к тому, что цифровые аватары становятся не средством опосредованного общения с живым человеком, а самостоятельным объектом коммуникации. |
| **Пост-животные** | Статус пост-животного предполагает *антропогенизацию* жизни животного под влияним пяти основных факторов: (а) юридическое приближение к статусу человека; (б) киборгизация (протезирование и чипирование); (в) клонирование оригинального организма; (г) генетическая гибридизация с человеком; (д) крионизация после смерти. | Законы о защите животных появляются в Европе с XVII в. Германия стала первым в мире государством, где права животных с 2002 года защищаются Конституцией. Там существует профессия «защитник животных». В 2008 г. Испания впервые в мире уравняла права человека и человекообразных обезьян на жизнь, свободу и защиту от жестокости. Индия в 2013 г. стала первой страной в мире, |

| | | |
|---|---|---|
| | | признавшей права дельфинов. Теперь их следует рассматривать как «личности нечеловеческой природы» с предоставлением им права считаться индивидуумами.<br><br>Со времен овечки Долли (1996 г.) клонирование животных из экзотики превратилось в рутину. Коммерческая индустрия в сфере клонирования домашних животных активно развивается в Южной Корее, Китае и США. В ближайшем будущем Китай планирует приступить к клонированию редких диких животных (панд и др.).<br><br>Протезирование и подкожное чипирование животных также является распространенной практикой в развитых странах. В 2020 г. компания Neuralink Илона Маска сообщила об успешном чипировании мозга свиней, что открывает путь к будущему чипированию мозга людей с целью, как заявляется, самостоятельной борьбы людей с эпилепсией, параличом, другими болезнями, а также более эффективного контроля над гормонами.<br><br>На сегодняшний день успешно проведены эксперименты по генетической гибридизации: трансгенные овцы Полли (с человеческим геном, кодирующим белок фактора IX) и Трейси (с человеческим геном, кодирующим энзим AAT), т.н. «онко-мышь» (способная заболеть человеческими видами рака), обезьяны (с человеческими мозговыми клетками), а также бактерии (с человеческим геном, кодирующим инсулин). |

| | | |
|---|---|---|
| | | Коммерческие крио-компании так же, как и людей, содержат в своих хранилищах по всему миру десятки домашних питомцев, включая собак, кошек и птиц. |

Как мы видим из таблицы, эпоха постчеловечества подразумевает перспективу *равного* сосуществования разных типов *новых людей*, а также других видов в рамках пансоциального сообщества. Если добавить сюда социальную роботехнику и (само)развитие искусственного интеллекта как эволюцию *небиологических* созданий, то мир постгуманизированной социальности будет выглядеть полным.

Проводя культурно-историческую аналогию, постгуманизация и постгуманизм возвращают нас к временам досократической философии. Досократики (ионийской или, по-другому, милетской школы) ставили в центр познания космос, а не человека или его разум. Гилозоистические идеи об универсальной одушевленности сущего делали всякое противопоставление человека миру чуждым их представлению о всеобщей зависимости всех явлений: природа, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов и рассматриваются как изоморфные структуры, зеркально отражающие друг друга. Человек и вся сфера социального не выделяются из общекосмической жизни, бытие и небытие, материальное и идеальное не имеют четкого различения. Так же и постгуманизм: с концептуальной точки зрения он не отрицает человека и достижения гуманизма, но максимально раздвигает границы коммуникативного и аксиологического сообщества. Поэтому «новый гилозоизм» строится не на примате природы, а на *примате общества* или пансоциальности. Социальный космос становится *всеобщим планом имманентности*, в котором укоренены все наличные тела, события и процессы. Говоря словами М. Фуко, постгуманизм говернментализирует социальность как источник власти-знания – через устранение

антропоцентризма в праве и морали, через создание новых коллективных и индивидуальных форм разума (от Интернета до ИИ) и через изменение природы самого человека, максимизируя индивидуальную морфологическую свободу до пределов воображения. Освобождая социальность от человеческой исключительности, постгуманизм является естественным историческим ответом либеральному гуманизму, оказавшемуся неспособным удовлетворять собственным требованиям ценностного плюрализма, толерантности и равенства для всех в пансоциальном мире. Конечно, смещая витрувианского человека с пьедестала эволюции, постгуманизм рискует заменить его либо новым монстром Франкенштейна, либо новым сверхчеловеком. Развитие искусственного интеллекта, биоинженерии, киборгизация и создание неорганической жизни предоставляют все инструменты для этого. Вызовы анти-гуманизма уже сейчас воплощаются в распространении «некро-политики», которая, в частности, выражается в бюджетировании новых разработок в области высокотехнологичных и все более автономных (от человека) средств уничтожения людей[160].

В то же время эпоха постгуманизации не означает тотальной дегуманизации социальной жизни. Дегуманизирующие тенденции были свойственны модерну с самого его начала его зарождения, о чем нам поведали еще К. Маркс и М. Вебер, описывая противоречия капитализма в форме эксплуатации и отчуждения труда, а также скрежета «железной клетки» («стального панциря») рационализации. Однако, постгуманизация, несомненно, нуждается в нормативном морфостазисе, т.е. механизме социального контроля и поддержания морального и институционального

[160] В 2021 году эксперты ООН впервые сделали вывод об имевших место в 2020 году атаках на людей боевых летательных дронов в вооруженном конфликте в Ливии без участия человека (оператора): «…колонны тылового обеспечения и отступающие подразделения сил, примкнувших к Хафтару, были выслежены и дистанционно атакованы боевыми беспилотными летательными аппаратами или смертоносными автономными системами вооружений, та-кими как «STM Каргу-2», и другими барражирующими боеприпасами. Смертоносные автономные системы вооружений были запрограммированы на поражение целей, не требующее связи между оператором и боеприпасами: по сути, это было полноценное применение механизма автономного режима наведения» [Письмо Группы экспертов по Ливии, учрежденной резолюцией 1973 (2011), от 8 марта 2021 года на имя Председателя Совета Безопасности. S/2021/229. – ООН: Совет безопасности, 2021. – С. 20].

порядка в условиях «мирового общества риска» и «метаморфозы миры» (У. Бек).

### 1.3. Статус (пост) человека и моральные вызовы постгуманизации

Наиболее противоречивым аспектом постгуманизации с точки зрения социальных последствий становится проблема морального статуса человека в новой реальности. На повестку дня вполне обоснованно встает вопрос о том, как не превратить постчеловеческий мир в бесчеловечный.

В этой связи можно выделить несколько блоков возникающих проблем в рамках *постчеловеческой морали*: *(а)* проблема (пост)человеческого достоинства; *(б)* проблема моральной зоо-солидарности; *(в)* проблема морального биоусиления; *(г)* проблема этики искусственного интеллекта.

Проблема человеческого достоинства наиболее остро заявила о себе в начале 2000-х гг., когда технологии генной инженерии подтвердили свои возможности по клонированию любых живых организмов. Еще в 2005 г. ООН приняла специальную Декларацию о человеческом клонировании, запретив все формы продуцирования таких клонов, «поскольку они несовместимы с идеей человеческого достоинства и защиты человеческой жизни» [161] . Это решение запрещает как терапевтическое клонирование, ограниченное возможным получением новых клеток для медицинских нужд, так и репродуктивное клонирование, способное создать полноценный живой дубликат. Хотя несколько стран в мире не согласились с тезисами Декларации, глобальный мораторий на человеческое клонирование все же соблюдается.

Как известно, существуют уже более тысячи клонированных домашних собак и кошек по всему миру, которые воплощают мечту человека о преодолении смерти личности. Однако, когда дело доходит до самого человека, то в действие вступают ригидные нормы моральной избранности

[161] United Nations Declaration on Human Cloning, G.A. Res. 59/280, U.N. Doc. A/Res/59/280 (Mar. 23, 2005) [Электронный документ] – 2005. – URL: https://undocs.org/en/A/RES/59/280> (дата обращения 10.02.2019).

человеческого вида и моральной исключительности каждой личности в отдельности. Человек в отличие от вещей и субчеловеческих видов в гуманистической перспективе обладает особой ценностью, а именно индивидуальной моральной онтологией, не позволяющей инструментализировать его уникальность, пренебрегая представлением, что всякий человек есть самоцель. Это кантовское определение человека как *лица* в противоположность *вещи* (т.е., по словам Канта, как «нечто, что не следует применять только как средство, и стало быть, ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения)»[162] ) заложено в дефиниции человеческого достоинства, принятого ООН и другими странами, имеющими законы об ограничении клонирования. Если же обратиться к более традиционным основаниям этики, то анализ мировых религий показывает, что все они, хотя и по разным убеждениям, также обосновывают опасность технологии репродуктивного клонирования человека[163]. В целом же, как указывают исследователи этой проблемы, сама возможность неограниченной генетической мультипликации людей способна самым радикальным образом разрушить социальные представления о человеческой самости и произвести коперниканскую революцию в концепции человеческого достоинства[164]. Биологическая уникальность в виде самоценного индивидуального генетического кода, проявленного, в частности, в уникальной внешности каждого человека, составляет в этом смысле самую суть человеческого достоинства. Клоны с одинаковыми лицами и отпечатками пальцев разрушат соционормативный порядок, основанный на идее персональной идентичности каждого человека. Также существуют и другие аргументы против репродуктивного клонирования, которые говорят о потенциальном подрыве института семьи как сообщества уникальных личностей, о неясности статусно-ролевых отношений между клоном и его «создателем»,

[162] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. – С. 90
[163] Vöneky S., Wolfrum R. (eds). Human Dignity and Human Cloning. – Leiden, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2004. – 340 p.
[164] Ibid. P. 75.

предрекают неминуемые психологические проблемы, связанные с самоидентичностью у самого человеческого клона, указывают на потенциальную возможность нелегального копирования человека без его разрешения, а также на появление соблазна евгенического улучшения полученных клонов. Поэтому неудивительно, что по имеющимся данным опросов общественного мнения в западных странах, подавляющее большинство людей согласны с мнением, что «клонирование нарушает естественный порядок вещей» или «морально неприемлемо», особенно если это касается человека[165]. Когда же в 2018 г. в Китае родились дети с отредактированным геномом, подобный эксперимент также был признан научным сообществом неэтичным, а китайское правительство запретило дальнейшую работу в этом направлении. Однако сама просветительская идея человеческого достоинства, требующая отношения к человеку (и только человеку) как лицу, а не как вещи, уже не является столь однозначной, как раньше, и испытывает нормогенез со стороны пренатальной юстиции и биоэтики, требующих расширения понятия человеческого. «Естественные» права эмбриона как будущих граждан уже признаются в ряде стран не только морально обоснованными, но и юридически полноценными. Активные дебаты в Польше по поводу запрета права женщин на аборты (в 2020 г.) вызваны как раз официальной поддержкой ценностей движения «пролайф», отстаивающего право (любого) зародыша на жизнь и рождение. И это идет вразрез с мнением большинства граждан Европы и США о праве любой женщины на аборт[166]. Подобное столкновение традиционной либеральной морали и постчеловеческой биоморали, парадоксальным образом совпадающей с консервативно-религиозной концепцией жизни, в отличие от клонирования пока находится далеко от компромисса.

---

[165] Condit C. M. Public attitudes and beliefs about genetics // Annual Review of Genomics and Human Genetics. – 2010. – Vol. 11. – P. 339-359; Reinhart R.J. Moral acceptability of cloning animals hits new high [Электронный ресурс]. – 2018. – URL: https://news.gallup.com/poll/235286/moral-acceptability-cloning-animals-hits-new-high.aspx (дата обращения 13.05.2019).

[166] Salazar A.M., Starr K.J. In the U.S. and Europe, women are about as likely as men to favor legal abortion [Электронный ресурс]. – 2018. – URL: https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/14/in-the-u-s-and-europe-women-are-about-as-likely-as-men-to-favor-legal-abortion/ (дата обращения 11.09.2020).

Императив постчеловеческого достоинства также применяется к замороженным в рамках технологии ЭКО (неиспользованным) эмбрионам, которые в будущем могут быть размерожены и выношены даже собственными сестрами из того же эмбрионального пула. С момента появления технологии в 1984 г. случаев вынашивания размороженных эмбрионов существует уже множество. Однако наиболее продвинутые случаи морального и юридического закрепления постчеловеческого достоинства относятся к сфере зоозащиты. С одной стороны, клонирование домашних животных поставлено на поток в Южной Корее, Китае и США и моральной проблемы это не составляет, но животные, приближающиеся по уровню когнитивного развития к человеку, оказываются наделенными моральными качествами: как мы уже указали, в 2008 г. Испания впервые в мире уравняла отдельным законом права человека и человекообразных обезьян на жизнь, свободу и защиту от жестокости, а Индия в 2013 г. стала первой страной в мире, признавшей права дельфинов, и теперь их следует рассматривать как «личности нечеловеческой природы» с предоставлением им права считаться индивидуумами.

Однако подобное расширение морального сообщества ведет к появлению определенных требований к самому человеку, а именно к развитию его способности к зоо-солидарности. Греческое понятие «zoe» (жизнь), заимствованное в постгуманизме из философии Ж. Агамбена для обозначения живой материи и всех живых существ, в неовиталистском духе противопоставляется «bios», т.е. антропоцентрической социальной сфере, при этом сильно стратифицированной в виде дискриминирующих практик биополитики западного общества по отношению к незападным цивилизациям, другим видам и природе в целом. Зоо-солидарность эксплицируется как моральная и онтологическая *децентрация* человека и, прежде всего, западного человека в универсуме зоо-жизни. С этой «зоологической» точки зрения моральная ситуация современного мира такова, что существующая биополитика западных стран спасает от смерти

одних ради процветания других. Дж. Халберстам [167] называет спасенных «зомби» и относит к ним и бедных, и беженцев, и заключенных, и африканцев, и животных. Зомби даровано право на жизнь, но не более того, потому что «спасителям», т.е. среднему и высшему классу западных стран, нужно продолжать поддерживать высокий уровень своего жизненного комфорта с органической едой и зелеными домами и осознавать при этом свою гуманность. Этот т.н. «зомби-гуманизм» можно преодолеть, только отказавшись от собственного привилегированного положения в структуре зоо-солидарности[168]. Проявлением такого подхода в постгуманизме является тентакулярное мышление Д. Харауэй, теория Гайя Дж. Лавлока, глубинная экология А. Нейса, движение «ярко-зеленых» и др. (подробнее см. Главы 3-4 наст. работы). В частности, провозвестник постгуманизма Д. Харауэй, напоминает, что человек (homo) с латыни это «земля» (humus), и обосновывает необходимость создания новой «гумуситарной» (а не гуманитарной) науки о жизни и ее сохранении. Частью такой науки должны стать и стратегии снижения давления экологического следа на Землю с помощью программ сокращения рождаемости и расширения некровной родни через поощрение иммиграции (в развитые страны), усыновление и прикрепление третьего родителя. Отсюда ее лозунг: «делайте племя, а не детей!»[169]. В то же время, очевидно, что для большинства людей такой тип мышления и действия практически не доступен, так как моральное состояние людей на обыденном уровне признается как «моральная катастрофа» (А. Макинтайр), т.е. отсутствие легитимных универсальных представлений об идеальном человеке и конечных моральных принципах, которые лежали бы поверх культурно-центристских, ролевых и ситуативных паттернов поведения. В связи с этим неминуемый крах человечества, ведомого гуманистическим антропоцентризмом, некоторым уже представляется

[167] Джек/Джудит Халберстам является американским гендерно-неопределнным исследователем в области квир-теории и постгендеризма из Колумбийского университета.
[168] Halberstam J. Zombie humanism at the end of the world [Электронный ресурс]. – 2015. – URL: https://www.ici-berlin.org/events/jack-halberstam/ (дата обращения 11.07.2020).
[169] Харауэй Д. Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталоцен, хтулуцен // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология / Под ред. М. Крамар, К.Саркисова. – М.: V-A-C press, 2018. – С. 180-227.

неизбежным. Например, создатель известной теории Гайя (Геи) о Земле как о живом суперогранизме Дж. Лавлок прямо указывает, что усугубляющийся экологический кризис приведет к тому, что на Земле останется лишь горстка людей, которые начнут новую эволюцию с уровня каменного века. Так Земля очистится от своей болезни под названием «человечество». Альтернативы этому пути Лавлок не видит, т.к. хищническая природа человека, позволившая ему взойти на престол жизни, неизменна, и все, что можно сделать, – лишь немного замедлить это движение в пропасть[170]. В этом отношении пандемия COVID-19 рассматривается как самоисцеление Гайя[171].

С другой стороны, одним из возможных выходов из ситуации *моральной аномии* видится привлечение науки и технологии для создания в ближайшем будущем людей с «улучшенным» или «усиленным» моральным самосознанием. Эта проблема морального биоусиления активно обсуждается в кругу западных биолибералов и трансгуманистов (Дж. Харрис, Дж. Савулеску, Н. Агар, А. Бьюканан, Н. Бостром и др.). Сам по себе трансгуманизм представляет сегодня, пожалуй, самое могущественное социальное движение в мире, которое поддерживает разработки во всех областях передовых технологий, направленных на кардинальное улучшение человеческой природы. Однако уже сейчас мы должны решать более актуальные и при этом высокорисковые проблемы, включая изменение климата и распространение оружие массового поражения. Но тот же парадокс Гидденса, указывающий на неизменное дисконтирование будущего, происходящее в человеческом сознании при решении экологических задач, говорит о моральном бессилии человечества делать что-либо кардинальное в этом направлении[172]. И моральное биоусиление может как раз стать ключом к выживанию (пост)человечества. Хотя трансгуманисты подчеркивают, что их подход питает свои корни в классическом просветительском рационализме и гуманизме, их представление о нравственном

[170] Lovelock J. The Vanishing Face of Gaia. – New York: Basic Books, 2009. – 304 p.
[171] Gatti R.C. Coronavirus outbreak is a symptom of Gaia's sickness // Ecological Modelling. – 2020. – Vol. 426. 109075. – N/p.
[172] Giddens A. The Politics of Climate Change. – Cambridge: Polity Press. 2009 – 256 p.

совершенствовании радикально отличается от традиционного. Трансгуманистский идеал человека связан не столько с воспитанием определенного типа личности, но, прежде всего, с правильной, усовершенствованной, биологией человека. Считается, в частности, что аморальное поведение может являться вопросом анатомии (например, повреждение префронтальной коры головного мозга), гормонального баланса (например, недостатка окситоцина) и генетики (например, отклонения от нормы моноаминоксидазы А в митохондриях). Натурализация морали не является новым явлением в философии и в науке, однако генетика, нейронаука и социальная психология дали новый импульс дебатам о моральном совершенствовании человека. Исследования в этой области активно ведутся, и если наука сможет объяснить, где и как человеком принимаются моральные решения, мы могли бы напрямую влиять на наше поведение. Таким образом, считается, что фармацевтика, нейронные имплантаты и даже природные механизмы, такие как генетический отбор, должны завершать традиционное нравственное воспитание посредством направленного морального биоусиления. В основе такого подхода лежит стойкое убеждение, что «нынешние проблемы человечества настолько серьезны, что наука просто обязана исследовать все возможности разработки эффективных средств морального биоусиления [человека]»[173]. Нынешние биология и психология большинства людей просто не приспособлены для того, чтобы адекватно справиться с глобальными вызовами XXI века.

Однако, хотя сами трансгуманисты (Н. Бостром и др.) отрицают, что глубокое улучшение людей аморально по своей сути, как это было с евгеническими опытами в прошлом, тем не менее, возможность создания моральной «пилюли» даже многими биолибералами ставится под сомнение, тем более что такие исследования и разработки не отвечают на главные этические вопросы: «что есть мораль?», «как совместить технологию и моральную свободу?», «кто решает, достаточно ли я (уже) морален или нет?»,

[173] Persson I., Savulescu J. Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – P.2.

«как жить обычным людям среди физически, когнитивно, и, возможно, морально усовершенствованных людей?».

Последние вопросы указывают на озабоченность, связанную с самим биосовершенствованием человека: насколько морально само такое улучшение? Если цель состоит в том, чтобы достичь «более высокого уровня …совершенства, чем у нынешних людей»[174], будет ли это оправдывать и более высокий социальный статус пост-людей и, таким образом, гарантировать им больше социальных прав по сравнению с людьми без всякого улучшения? Такой вывод напоминает опасения биоконсерваторов, что в случае развития биотехнологий и появления высших существ мы должны беспокоиться о сопутствующих политических последствиях, связанных с делегетимизацией идеи природного равенства людей как основы демократии и опасаться того, что если мы действительно сможем вывести новую породу людей, то мы вернемся к временам, когда, как писал Т. Джефферсон, в ходу было убеждение, что одни только по праву рождения могут носить сапоги и шпоры, в то время как другие – лишь седла на спинах [175] . Большинство трансгуманистов, ратующих за максимально возможную биотрансформацию человека, отвергают этот вывод. Н. Бостром и такие биолибералы, как Дж. Харрис, утверждают, что никакое «улучшение, каким бы резким оно ни было…не подразумевает меньшего (или большего) морального, политического или этического статуса или ценности»[176]. Тем не менее, перспектива появления новых элит с социологической точки зрения вполне обоснована. Биотехнологический капитал будет приобретать все большее значение в обществе, озабоченном проблемами здоровья, долголетия и интеллектуального развития. Пример с цифровым неравенством, возникшим в рамках новой социо-технологической стратификации в связи с появлением и развитием Интернета, тому подтверждение. Вмешательство же

[174] Bostrom N. In defense of posthuman dignity // Bioethics. – 2005. – Vol. 19 (3). – P. 210.
[175] Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. – М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. – С. 22.
[176] Harris J. Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. – P. 86.

в природу самого человека делает будущее неравенство уже не вениральным («достигаемым»), а сугубо аскриптивным стратификационным капиталом, т.е. создает новую структуру кастоподобной иерархии.

В недавних дискуссиях концептуальная возможность появления более социально ценных постлюдей была, в частности, обрисована А. Агаром и Д. ДеГразия. Агар приводит индуктивный аргумент в пользу возможности приписывания более высокого морального статуса постчеловеку, чем у большинства обычных людей[177]. Тот факт, что мы уже различаем моральные статусы неодушевленных предметов, живых существ и людей, исходя из их природного статуса (уровня развития самосознания, например), делает возможным биотехнологический переход некоторых индивидов на более высокую ступень эволюционного развития и соответствующей социальной ценности. ДеГразия поддерживает эту точку зрения[178]. Он утверждает, что концепция морального статуса как порогового значения для признания всех достигших его равными личностями, к чему часто апеллируют трансгуманисты, не может быть логическим основанием для отрицания потенциально возможного существования других пороговых значений моральной и социальной ценности более высокого уровня. И Агар, и ДеГразия осознают последствия: если появятся в достаточном количестве биологически усовершенствованные постлюди, их новые возможности вполне могут оправдывать притязания на то, что «их потребности должны иметь приоритет над нашими собственными» [179], и они могут законно «рассматривать нас…как ресурсы для их использования» [180]. Из этой тревожной перспективы оба автора делают разные выводы: Агар утверждает, что мы должны воздерживаться от «сильного» природного улучшения человека. Для ДеГразии обсуждение постчеловечности скорее указывает на то, что есть что-то в корне неправильное с нашими уже имеющимися

[177] Agar N. Why is it possible to enhance moral status and why doing so is wrong? // Journal of Medical Ethics. – 2013. – Vol. 39 (2). – P. 67-74.
[178] DeGrazia D. Genetic enhancement, post-persons and moral status: A reply to Buchanan // Journal of Medical Ethics. – 2012. – Vol. 38 (3). – P.135-139.
[179] Agar. Op. cit. P. 71.
[180] DeGrazia. Op. cit. P.138.

моральными категориями. В конце концов, он отказывается от самой идеи уровней морального статуса и предлагает концепцию морального статуса как «права на жизненный интерес и благополучие». Согласно этой модели, все живые существа обладают моральным статусом. Это означает, что «никакое морально значимое различие между людьми и животными, или между постлюдьми и людьми не может считаться различием в моральном статусе». Даже если различия в интересах, способностях и обстоятельствах[181] могут оправдывать определенные различия в обращении с этими существами, это не указывает на иерархию в моральном статусе. Однако, на наш взгляд, такой подход не избегает известной моральной проблемы спасательной лодки, когда люди и постлюди, оказавшись в ситуации выбора жертвы ради спасения большинства, вынуждены будут выбирать «менее развитое», т.е. «менее социально ценное» существо. Точно так же, как это произошло бы, если бы в лодке оказались люди и животные, и выбор неизбежно пал бы на последних. Таким образом, физико-генетическая стратификация в мире будущего может приобретать характер проблемы жизни и смерти. А на этой основе возможна и политическая легитимация новой сегрегации вплоть до фашизма, если встанет вопрос о выживании человечества как вида в условиях климатической или иной катастрофы. Неслучайно, поэтому, тот же Ф. Фукуяма поставил под сомнение выживание человечества в будущем из-за непредсказуемых социальных последствий применения генной инженерии и биотехнологий, объявив «генетические бульдозеры» трансгуманизма самой большой угрозой для человечества[182].

Проблематика морального поведения искусственного интеллекта – еще одна этически непрозрачная область технологических разработок, которая, тем не менее, привлекает внимание многочисленных экспертных организаций, исследователей и даже государственных деятелей[183]. Пожалуй,

[181] Ibid. P. 139.
[182] Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. – 2004. – No.144. – P. 42-43.
[183] В конце 2020 г. Президент России В.В. Путин на заседании ежегодной международной онлайн-конференции «Artificial Intelligence Journey» призвал мировой политический истеблишмент подумать над принятием меморандума о неприменении технологий искусственного интеллекта во вред человеку и нарушение его прав: «Такой документ станет своего рода морально-этическим пактом для человека

впервые о возможном существовании этой проблемы в будущем серьезно заговорил А. Азимов, который в сборнике «Я, робот» (1950) сформулировал небезызвестные три закона робототехники: «робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинён вред; робот должен повиноваться всем приказам, которые даёт человек, кроме тех случаев, когда эти приказы противоречат Первому закону; робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в которой это не противоречит Первому и Второму законам» [184] . Хотя эти законы и предложены в художественном произведении, они, по мысли автора, должны лежать в основе любой самообучающейся системы, так как совпадают с основными моральными принципами человека. Эти требования до сих пор рассматриваются многими как основа деонтологического подхода к разработке этики искусственного интеллекта. Однако заложенный здесь императивный подход явно не может претендовать на универсальность хотя бы потому, что сами роботы уже на сегодняшний день слишком разнообразны, чтобы иметь одинаковый моральный «кодекс поведения». Очевидно, что робот-пылесос и военный дрон, нацеленный на убийства людей, не имеют никакой общей морали. Помимо этого, сами принципы Азимова содержат внутренние противоречия, так как не позволяют роботу действовать морально прозрачно в ситуации столкновения жизненных интересов разных людей. Подобная дилемма известна в науке как «проблема вагонетки», и считается, что искусственный интеллект должен уметь ее решать, например, при выборе между жизнями водителя и пешехода в ситуации аварии беспилотного автомобиля. Первой об этой дилемме заговорила английский философ Ф. Фут еще в 1967 г. [185] , обсуждая моральные проблемы абортирования. Идея заключается в проведении

---

и категорическим императивом для искусственного интеллекта и его разработчиков» [Конференция по искусственному интеллекту [Электронный ресурс]. – 2020. – URL: http://www.kremlin.ru/ events/ president/ news/64545 (дата обращения 21.01.2021)].

[184] Азимов А. Я, робот: Фантастические произведения / Пер. с англ. – М.: Эксмо, СПб: Домино, 2008 – С. 132.

[185] Foot F. The Problem of abortion and the doctrine of the double effect // Foot F. Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy. – New York: Oxford University Press, 2003 – P. 24-33.

мысленного морального эксперимента: куда направить летящую по рельсам вагонетку, если на одном ее пути стоит один человек, а на другом пять, и нужно выбрать, кто станет жертвой. Сама Фут предлагает выбирать наименьшее из зол, но в реальной жизни, моральный выбор слишком сильно зависит от психологических и социологических факторов. Глобальное онлайн-исследование Массачусетского технологического института 2016-2017 гг. собрало мнение почти 40 миллионов людей со всех уголков мира об их моральных предпочтениях в ситуации столкновения с различными вариантами проблемы вагонетки [186] . Респондентам предоставлялась возможность морально взвесить между собой жизни людей и животных, пассажиров и пешеходов, женщин и мужчин, молодых и старых, стройных и не очень, представителей высшего и низшего классов, большее и меньшее количество жизней и др. В итоге были выявлены большие гендерные, региональные, культурные и институциональные различия морального поведения, но три вывода более или менее объединяют всех людей: предпочтение жизни людей животным, предпочтение спасения большего количества жизней меньшему и предпочтение жизней молодых жизням людей старшего возраста [187] . Хватит ли этих принципов для разработки экспериментальной этики искусственного интеллекта, все еще не ясно, тем более, что сами исследователи делают вывод о необходимости учитывать будущими производителями особенности местных моральных кодексов в тех регионах, где традиции накладывают сильный отпечаток на коллективные представления. В то же время преувеличивать значение даже полученных «универсалистских» выводов не стоит, так как никакой даже самый развитый интеллект не сможет точно определить, находится ли он, действительно, в ситуации двойственного морального выбора или нет, а, тем более, какой одной из двух стратегий следовать. Как указывают по этому поводу гарвардские психологи, «если предположить, что алгоритм

[186] Awad E., Dsousa S., Kim R. et al. The Moral Machine Experiment // Nature. – 2018. –Vol. 563 (7729). – P. 59-64.
[187] Ibid. P. 63.

беспилотного вождения может определить подлинную моральную дилемму с двумя вариантами выбора и решить, кого убить, тогда ему потребуется совершенный контроль над транспортным средством, чтобы направить его прямо на выбранную жертву. Но если бы это была настоящая проблема вагонетки, маловероятно, что он получил бы именно такой контроль, в то же время будучи неспособным предпринять очевидное, беспроблемное действие – никого не ударить и просто остановиться. Если бы такой автомобиль обнаружил настоящую моральную дилемму, он, вероятно, ничего не сможет с этим поделать»[188] . При этом сами полученные в результате исследования данные о моральных предпочтениях обывателей вряд ли стоит класть в основу профессиональных программ работы беспилотных автомобилей с учетом того, что в другом исследовании на вопрос, следует ли машине в ситуации морального выбора учитывать имеющиеся социальные предпочтения, ответ «да» был получен лишь от 20% респондентов[189] . Моральная непоследовательность, незнание юридических аспектов, когнитивные искажения – с феноменологической точки зрения все это делает невозможным опереться на обывательские представления при решении вопросов жизни и смерти.

Поэтому профессиональный подход к решению проблемы этики искусственного интеллекта активно воплощается в создании множества экспертных кодексов в сообществах разработчиков новых технологий. На сегодняшний день насчитывается уже более 80 подобных документов разного статуса и происхождения. Обобщив различные источники в этой сфере, мы можем предложить в виде сводной таблицы лишь некоторые выводы (Таблица 2).

Таблица 2. Принципы этики искусственного интеллекта в документах разработчиков и экспертов

[188] De Freitas J., Anthony S.E., Alvarez G., Censi A. Doubting Driverless Dilemmas [Электронный ресурс]. – URL: https://psyarxiv.com/a36e5/ (дата обращения 07.02.2021).
[189] Ibid. P. 7.

| Этические принципы ИИ / Источники | Mayor of New York EXECUTIVE ORDER No. 50, ESTABLISHING AN ALGORITHMS MANAGEMENT AND POLICY OFFICER (2019) | DeepMind | Сбербанк | The European Commission's High-Level Expert Group on Artificial Intelligence | The Malicious Use of Artificial Intelligence | AI4 People | The Asilomar | AI Now 2019 | Principles for Accountable Algorithms and a Social Impact Statement for Algorithms | Montréal Declaration for Responsible Development of Artificial Intelligence | Ethically Aligned Design: A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent | ITI AI Policy Principles | Microsoft AI principles | Artificial Intelligence at Google | Everyday Ethics for Artificial Intelligenc | Partnership on AI |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Защита личных данных | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ |
| Управляемость технологии | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ |
| Справедливость и равенство в использовании | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | ■ | ■ |
| Открытость и прозрачность в использовании | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | | | |
| Физическая и информационная безопасность | | | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | | ■ | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ |
| Общественная ценность/устойчивость применения | | | | | | ■ | ■ | | | ■ | ■ | | | ■ | ■ | ■ |
| Объяснимость и предсказуемость технологии | | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | | ■ | ■ | | ■ | | | ■ | |
| Подконтрольность обществу | ■ | ■ | ■ | ■ | | ■ | ■ | ■ | ■ | | | ■ | | ■ | | |
| Неприемлемость двойного использования технологии (в военных и других неэтичных целях) | | | | | ■ | | ■ | | | ■ | ■ | | | ■ | | |
| Использование в интересах сотрудничества, инклюзии, солидарности в обществе | ■ | ■ | | | | ■ | | ■ | | ■ | | | ■ | | | ■ |
| Научное | | | | | ■ | ■ | ■ | ■ | | | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| обоснование в политически чувствительных вопросах использования технологии | | | | | ■ | ■ | ■ | ■ | | | | | | | | |
| Забота о трудоустройстве людей | | ■ | | | | | | | | | ■ | ■ | | | | ■ |
| Образованность и информированность в области ИИ и сопутствующих рисков | | | | | | | | | | | ■ | ■ | | | | ■ |
| Человеческая независимость и автономность | | | | ■ | | ■ | ■ | | | ■ | | | | | | |

Как мы видим, существует более десятка наиболее популярных и признанных принципов, которых необходимо придерживаться, чтобы проблема искусственного интеллекта не воспринималась как экзистенциальная угроза и не способствовала углублению техно-культурного лага. Действительно, за последнее десятилетие было сделано немало для достижения этических целей в области подотчетности, прозрачности, управляемости программного обеспечения, учета конфиденциальности и справедливости обработки больших данных.

Однако, мы также знаем, что технологии незаконного сбора и распространения информации не стоят на месте. Разоблачения Э. Сноудена 2013 г. о глобальной слежке за пользователями Интернета с помощью зараженных компьютеров и шпионских программ являются ярким тому свидетельством. Постоянное развитие таких зловредных киберинструментов как ботнеты, астротурфинг, сокпаппетинг, троллинг требуют создания мощных автономных экспертных систем с правом принятия решения об использовании полученных больших данных, и уже сделали возможным то, что Интернет-траффик сегодня примерно на четверть продуцируется не

людьми, а автономными ботами, а в целом нечеловеческий сегмент киберпространства в 2019 г. вырос до 37% согласно отчету Imperva[190].

В период же пандемии COVID-19 (2020-2021 гг.) правительства десятков стран официально прибегли к возможностям искусственного интеллекта для слежки за своими гражданами[191], и эти новые возможности вполне закономерно могут найти свое применение в разведывательных целях и в будущем. Как указывает тот же Сноуден, «меры, принимаемые в условиях чрезвычайной ситуации, в особенности сейчас, имеют тенденцию оставаться надолго. Чрезвычайные ситуации растягиваются на продолжительное время, и властям становятся удобны их новые возможности. Им начинает это нравится» [192] . Более того, излишняя интеграция данных о человеке становится угрозой его свободы и безопасности: «Они уже знают, что вы ищете в интернете. Они уже знают, куда движется ваш телефон. Теперь они знают, какой у вас пульс. Что будет, если они объединят эти данные и предоставят их искусственному интеллекту?», – спрашивает Сноуден[193]. Особенными методами надзора в период пандемии, как известно, отличился Китай, чья система цифрового мониторинга и до того была наиболее изощрённой в мире. Непрозрачные мобильные приложения, расплывчатые соглашения с пользователем об обмене данными, усовершенствованные видео- и биометрические системы были внедрены там в кратчайшие сроки. ИИ-компании (в частности, Hanwang) утверждают, что научились распознавать лица людей, почти полностью скрытые масками. В десяти городах камеры видеонаблюдения с распознаванием лиц были оснащены технологией определения температуры тела. Активное же развитие системы социального рейтинга (кредита) в Китае на основе новейших разработок искусственного интеллекта за последние 7

[190] Bad Bot Report 2020: Bad Bots Strike Back. – Imperva, 2020. – P.9.
[191] Интерактивная карта Pandemic Big Brother правозащитных организаций «РосКомСвобода» и «HumanConstanta» указывает на более, чем 100 стран мира, где используются приложения для отслеживания контактов с больными COVID-19 [Пандемия создает новые возможности для Большого Брата [Электронный ресурс]. – 2021. – URL:https://pandemicbigbrother.online/ru/ (дата обращения 07.01.2021)].
[192] Edward Snowden Live / CPH:DOX online [Электронный ресурс]. – 2020. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=9we6t2nObbw&feature=emb_logo (дата обращения 23.05.2020).
[193] Ibid.

лет (с 2014 г.) дает нам возможность увидеть, как искусственный интеллект может использоваться уже сейчас. На основе обработки персональных цифровых данных система социального кредита позволяет присваивать гражданам рейтинги благонадежности, оценивая насколько гражданин политически лоялен (оцениваются персональные посты в социальных сетях), финансово состоятелен (нет ли задолженностей по кредитам) и социально ответственен (участвует ли в благотворительности, не переходит ли улицу в неположенном месте и т.п.). В 2017 году было известно о 30 китайских городах, в которых ввели подобную систему. Самый известный – Жунчэн, в котором проживает 670 тысяч человек. Жителям города дали стартовый индекс – 1000 баллов. Информация о каждом жителе поступает из сотен разных источников (государственные органы и учреждения, частные компании, жалобы от других жителей) в единый информационный центр, который анализирует 160 тысяч индивидуальных параметров. Огромный массив данных обрабатывается с помощью искусственного интеллекта, и в зависимости от результата меняется и рейтинг жителя. Помимо жителей оценивают и юридические лица. Если же у гражданина выходит низкий балл, то это автоматически накладывает на него ряд негативных санкций: запрет на работу в госучреждениях, отказ в соцобеспечении, особо тщательный досмотр на таможне, отказ в авиабилетах и спальном месте в ночных поездах, отказ в местах в люксовых гостиницах и ресторанах, запрет на обучение детей в дорогих частных школах и университетах, демонстрация человека на больших цифровых экранах в качестве средства публичного позора.

Как видно из таблицы 1, китайских компаний в списках участников этических соглашений в области разработки и использования искусственного интеллекта нет вообще. Однако сами граждане, как показывают некоторые социологические исследования, воспринимают систему социального кредита весьма благосклонно, т.к. в условиях перенаселенности это дает людям

дополнительные возможности социальной мобильности при достижении высоких рейтингов[194].

Таким образом, описанные нами примеры показывают, что развитие искусственного интеллекта и разработка общего этического кодекса в этой области является технически и социологически нетривиальной проблемой, ибо, во-первых, разработчики, пользователи и объекты использования соответствующих технологий могут не иметь общих целей и фидуциарных обязанностей по отношению друг к другу; во-вторых, уровень развития самих технологий слишком различен, и искусственный интеллект может обретать разные формы своего воплощения [195] ; в-третьих, методы претворения моральных принципов в реальную практику и механизмы юридической и профессиональной ответственности за их нарушение не единообразны и нигде не прописаны. По сравнению с медицинской этикой, на которую явно ориентируются эксперты, этика искусственного интеллекта находится в зачаточном состоянии. Как пишет, в частности, Б. Миттельштадт, целый список вопросов возникает всякий раз, когда мы пытаемся оценить качество предлагаемых этических принципов: «1. Кто и как это написал? 2. Для кого они предназначены и какова их цель? 3. Для чего нужно следовать этим принципам? 4. Как мне их реализовать? 5. Как разрешить противоречия в интерпретации предлагаемых концепций? 6. Как понять, что то, что я делаю, уже соответствует этим принципам? 7. Что произойдет, если я не буду

[194] Kostka G. China's social credit systems and public opinion: Explaining high levels of approval [Электронный ресурс]. – 2018. – URL: http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3215138 (дата обращения 14.02.2020).

[195] Искусственный интеллект можно классифицировать на четыре основных типа: «реактивные машины», «ограниченная память», «теория разума» и «самосознание» [Hintze A. Understanding the four types of AI, from reactive robots to self-aware beings [Электронный ресурс]. – 2016. – URL: https://theconversation.com/understanding-the-four-types-of-ai-from-reactive-robots-to-self-aware-beings-67616 (дата обращения 09.05.2019)]. Реактивные машины были одной из первой ступеней развития машинного интеллекта и представляют собой экспертные системы, вроде сверх-компьютера IBM Deep Blue, обыгравшего в 1997 году Гарри Каспарова в шахматы. Второй тип подходит для самоуправляемых автомобилей, способных учитывать информацию из прошлого и самообучаться. Третий тип обозначен как «теория разума», потому что речь идёт о роботах, которые будут обладать адаптивной системой распознавания человеческого поведения, его мотивов и стимулов. И последний, четвертый тип, уже подразумевает конечную стадию развития ИИ – машины, обладающие сознанием. Во всех этих случаях уровень моральной нормативности, приписываемый нечеловеческому интеллекту, не может быть единым, как в случае с онтогенезом человеческого сознания.

им следовать? 8. Как я могу поднять беспокоящие меня вопросы, чтобы лучше понять эти принципы?»[196].

Действительно, многие императивы, упомянутые в Таблице 1, довольно туманны и их трудно оценить, насколько они могут быть практически реализованы и не преобладают ли здесь противоположные тенденции. Это касается физической и информационной безопасности, связи науки и политики, проблемы занятости, осведомленности общественности о рисках искусственного интеллекта, а также поднадзорности со стороны человека. По другим требованиям, включая вопрос устойчивости развития, укрепления социальной солидарности и инклюзивности, уважения автономии человека, использования искусственного интеллекта только для общественного блага и запрет новой гонки вооружений, – вполне можно сказать, что они имеют, скорее, достижения, обратные ожидаемым. Даже публичные обращения и книги видных ученых, общественных деятелей и предпринимателей не способны остановить гонку вооружений в сфере автономного оружия (подробнее об этом см. Главу 3). Бесчисленные примеры показывают, как технологии искусственного интеллекта играют сегодня ключевую роль в игнорировании человеческой автономности, манипулировании поведением, распространении фейковых новостей и даже, по мнению Т. Хагендорффа, содействуют «уменьшению социальной сплоченности, радикализации и упадку разума в публичном дискурсе»[197].

В целом, принимаемые сегодня этические регулятивы в сфере искусственного интеллекта постулируют слишком универсальные, всеобъемлющие и от того неясные принципы, которые затем предлагается реализовывать в широком спектре различных, зачастую несовместимых научных, технических, экономических и военных практик, участники которых имеют разные приоритеты, задачи и обязанности. В результате,

[196] Mittelstadt B. Principles alone cannot guarantee ethical AI // Nature Machine Intelligence. – 2019. – Vol. 1 (11). – P. 504.
[197] Hagendorff T. The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines // Minds and Machines. – 2020. – Vol. 30. – P. P. 110.

такая этика действует на слишком большом удалении от процессов, которыми она стремится управлять. Вследствие этого провозглашаемая универсальность и одновременно поверхностность этических принципов во многих случаях не только мешает реальным участникам регулируемых процессов привести свою практику в соответствие с ними, но, скорее, поощряет снятие всякой этической ответственности. Возможно ли построение релевантной морально-этической конструкции в области постгуманистских практик, будет рассмотрено нами также в заключительной четвертой главе на примере экологической этики.

## Выводы к Главе 1

Социология как наука о «современности», всегда была порождением и культурной платформой классического (сократического) гуманизма, в рамках которого (протагоровское) «человек есть мера всех вещей» оказывается онтологическим и аксиологическим фундаментом познания мира. Однако, последовательная гуманизация социального пространства в процессе модернизации сталкивается сегодня с собственными противоречиями, поскольку прометеевское стремление к свободе на основе повсеместного прогресса требует на определенном этапе преодоления самих гуманистических идеалов и границ человеческого как такового. Как известно, от К. Маркса до Дж. Ритцера в социологии обсуждается диалектика отчуждения человека от человеческого, но даже в самом дегуманизированном состоянии человек здесь остается в центре познаваемого мира. Постгуманизация, идущая на смену эпохе гуманитарной модернизации, делает следующий шаг и ставит вопрос уже не об иррациональности отчуждения, а о *децентрации*, *субституции и самотрансформации* человека и человеческого в социальной онтологии и аксиологии. Этот процесс включает в себя экстраполяцию следующих социобиотехнологических последствий: (1) утрата контроля над

социальными процессами и изменениями ввиду их нелинейной сложности, скорости и рискогенной непредсказуемости (от бытовых аварий до глобализации, климатических изменений, эпидемий и НТП); (2) появление и повсеместное распространение неосоциальных и неоморфных субъектов и объектов, претендующих на статус со-участников социальной жизни наравне с человеком (от постживотных до искусственного интеллекта); (3) развитие качественно новых возможностей *глубокой трансформации* биологической, корпоральной и социально-ролевой природы самого человека на основе технологий пластической хирургии, биоинженерии, нанотехнологии, киборгизации, а также дигитализации личности.

Все вместе это ведет к становлению нового типа социальных отношений за пределами гуманистического мира – метаморфной пансоциальности, где деление на природное, психическое (сознательное) и искусственное элиминируется в практике агентного эгалитаризма, и сам человек предстает не как стабильная и самотождественная сущность, а как неустойчивая *коллаборация* материальных и символических сил (например, в гендерных перформативах), как изменчивая *глоссолалия* идентичностей реального и виртуального характера, как *номадическая сингулярность*, способная одновременно быть и не быть в разных местах и временных измерениях. Таким образом, постгуманизация усиливает шизофренический, т.е. радикально метаморфный характер капиталистического постмодерна, выявленный Ж. Делезем и Ф. Гваттари еще в 1970-е гг.[198] Однако, как указывал У. Бек, метаморфоза мира говорит не об его уничтожении, а о разрушении определенной точки зрения на этот мир[199].

В этом смысле постгуманизм в своих морально-этических вызовах – проблемах (пост)человеческого достоинства, зоо-солидарности, морального биоусиления, этики искусственного интеллекта – знаменует фронтирный сдвиг человеческой морали в сторону артикулирования *постчеловеческой*

[198] Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
[199] Beck U. The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World. – Cambridge: Polity Press., 2016. – 240 p.

*чувствительности* и новых порядков обоснования морального статуса самого человека. Постмодернистский «конец человека» оборачивается полиморфным рождением новых субъектов и объектов морали. С этой точки зрения выживание именно *естественного* человека в будущем больше не является единственной нормативной целью в постгуманизированной реальности, что возвращает нас к досократическим гилозоистическим представлениям о мире, где человек не был центром вселенной. Моральная дилемма человечества в свете технологической постгуманизации выглядит так: либо усиление власти человека над природой ради морфологической самотрансформации в сторону сверхвозможностей, либо самозамещение более продвинутыми искусственными созданиями, претендующими на роль новых социальных гегемонов. Пока обе тенденции только набирают оборот, но уже сейчас мы видим, что радикальный нормативный морфогенез в области человеческой морали сдерживается ригидными морфотаксическими структурами накопленного культурного опыта развития гуманизма.

В связи с этим, по мнению Р. Браидотти, новая этика постгуманизма в противовес индивидуализму классической либеральной утопии должна исходить из «усиленного чувства взаимозависимости между Я и Другими, включая не-человеческих и всех земных существ», ведущего к формированию «аффективной солидарности» в каждодневной практике взаимодействия с Другими[200]. Однако, моральный потенциал аффективного действия всегда имеет ограниченный характер, т.к. сфера блага здесь может реально конституироваться только вокруг значимых Других. В реальной же ситуации люди, как указывал еще А. Шюц, «все менее детерминированы отношениями с индивидуальными партнёрами, доступными нам непосредственно или опосредованно, и все более — анонимными лицами, которые не имеют никакого фиксированного места в социальном космосе»[201]. Поэтому в эпоху постгуманизма единственным инструментом сдерживания

[200] Braidotti R. The Posthuman. Cambridge, UK: Polity Press, 2013. – P. 191.
[201] Шюц А. Хорошо информированный гражданин // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 567.

деструктивных тенденций может быть только развитие рациональных форм солидарности на основе этики дискурса (К.-О. Апель, Ю. Хабермас) как особого метаинститута по отношению ко всем другим социальным практикам, конвенциям и контрактам. Внутри дискурса, как поясняет К.-О. Апель, «мы все наделены ответственностью, а точнее взаимной ответственностью, которая априори соединяет нас друг с другом через признание *первичной солидарности* со всеми другими возможными членами аргументативного сообщества»[202]. И частью этого сообщества призваны стать не только люди, но и все субчеловеческие и не-человеческие (искусственные) создания. Сетевые формы коммуникации уже предоставляют достаточную организационную инфраструктуру для подобного сообщества. Социальные акторы в рамках первичной солидарности признаются моральными в том случае, если они стремятся сами или представляя интересы адвокаторским образом к прогрессу в области коммуникации и совместного решения проблем, сознательно ограничивая собственную и чужую волю к принуждению, разрушению или пренебрежению чужими интересами. Таким образом, этика постгуманизма неизбежно апеллирует прежде всего к общественному благу, а не индивидуальному, требуя осознания пансоциальности как онтологической основы новой этики. Поэтому справится с тем, что можно назвать *эффектом Франкенштейна*, указывающим на антропогенные угрозы человеку как источнику самих этих изменений, в постгуманизированном обществе можно только, создавая широкие коалиции «хорошо информированных граждан» (А. Шюц), задача которых состоит в том, чтобы постоянно прояснять источники навязываемых обществу релевантностей, противостоя как экспертным (в том числе политическим), так и наивным концепциям блага. Такие граждане способны не полагаться только на инструментальную или аффективную рациональность в ситуации столкновения с неизведанным, но приходить к «разумно обоснованным мнениям» за счет дискурсивной коалиции и ставить

[202] Apel K.-O. How to ground a universalistic ethics of co-responsibility for the effects of collective actions and activities? // Philosophica. – 1993. – Vol. 2 (52). – P.23-24.

под общественный контроль источники (потенциально) разрушительной власти-знания на основе фронезиса, т.е. практической мудрости. Парадокс в том, что если человек в условиях морального хаоса и высоких технологий откажется от своих прав на существование как моральное существо, судьба не только человечества, но и всего живого окажется обреченной. И все это, несомненно, ставит социологию в центр познания нового мира. Постгуманизм требует нового («нелинейного») качества социального мышления от хорошо информированного гражданина, поэтому социология с ее традицией применения силы воображения к изучению и преобразованию действительности становится востребованным инструментом гуманизации будущего.

# Глава 2. Статусно-ролевые метаморфозы как проблема воспроизводства нормативного порядка

## 2.1. Социальная трансмобильность и механизмы нормативного морфогенеза

Структура социальности как система социальных действий и экспектаций функционально конструируется в координатах *норма-статус-роль*. Напряженное взаимодействие культурной (ценностно-нормативной) структуры, социальной (статусной) структуры и структуры (ролевых) возможностей определяют и пути институционального морфогенеза в обществе. Исторически конвенции «базовой реальности» (А.Шюц), содержащие типизации наличного знания и опыта индивидов, строились вокруг нормативного распределения всех возможных позиций в окружающем пространстве на два основных региона – достигаемый («вениральный»[203]) и аскриптивный («предписанный»), каждому из которых соответствовали определенные (индивидуальные и коллективные) идентичности, физические свойства, статусы и ожидания. Особую роль среди них всегда играли именно аскриптивные дифференциации, которые включают в себя те фиксированные позиции, которые не поддаются произвольному изменению и тем самым формируют примордиальный порядок, связывая воедино когнитивные, физические и социальные структуры базовой реальности. Тем не менее, трансформация нормативного содержания некоторых исторически сложившихся аскриптивных распределений составляет важнейшую часть процесса модернизации общества. В этом смысле нормативный морфогенез, т.е. развитие и преодоление сложившихся конвенциональных ценностно-нормативных структур, происходил, согласно Р. Мертону[204], двумя путями – либо как

[203] От лат. *venire* – получать, достигать, приходить, действовать.
[204] Merton R. Social problems and sociological theory // Merton R.K., Nisbet R. (eds) Contemporary Social Problems. – New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971. – P. 793-845.

принципиальное отклонение, либо как целесообразное отклонение. Первый тип связан с открытым провозглашением новых идей и ценностей во имя социальных изменений (нонконформизм), второй – со скрытой, но повторяющейся практикой нарушения существующих норм в личных интересах (аберрация)[205]. Помимо публичности или скрытности эти две формы нормативного морфогенеза отличаются также по таким критериям как (соответственно) непризнание или признание доминирующих норм; принятие или избегание санкций; бескорыстность или преследование личных интересов; ценностные нарушения или нормативные нарушения. В социальной истории было немало важных морфогенетических инноваций, которые определили облик современного мира либо через нонконформистские, либо аберрантные изменения. Весь процесс модернизации в этом смысле можно рассматривать как прогресс в области легитимизации и институционализации морфогенетических изменений в регионе аскриптивных распределений, т.е. как сокращение зоны правовой и общественной дискриминации, расширение зоны «нормальности» через дестигматизацию «испорченных идентичностей» и демаргинализацию соответствующих статусов тех или иных социальных общностей на основе обретения ими полноценных социальных и моральных прав в обществе. Отмена рабства, дестигматизация «варваров», предоставление избирательных прав женщинам, запрет расовой сегрегации, преодоление кастовых ограничений, признание свобод сексуальных меньшинств – все это известные примеры нормативного морфогенеза на таком примордиальном уровне.

Однако, следует признать, что существуют более глубокие уровни аскриптивизации, где конституируются связи подлинно эволюционных (а не сугубо исторических) универсалий, имеющих более ригидный характер и особенность которых заключается в том, что они воспроизводят первичную

[205] Подробнее об этой поздней концепции девиантного поведения Р. Мертона на русском языке можно прочесть в известной работе П. Штомпки «Социология социальных изменений» [Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 313-321].

гетеронормативность четырех структурных бинарностей: *(1)* половой (мужчина-женщина); *(2)* видовой (человек-нечеловек); *(3)* биологической (живой-неживой); *(4)* субстанциальной (материальный-нематериальный). В отличие от вениральных структур, производящих массы всевозможных статусов в процессах мобильности или социальных изменений, и исторически обусловленных (т.е. вторичных) аскрипций этот уровень базовой реальности не подвергался в истории человечества столь активному и глубокому морфогенезу, как это происходит в эпоху технологий и максимальной индивидуальной свободы. Наличие и воспроизводство описанных эволюционных примордиальных пар с предписанными границами между ними и запретами по смешению внутри них всегда составляли ядро культурного образца групповой жизни в традиционном и модерновом обществе.

Когда Г. Гарфинкель в 1950-е гг., работая в университетской больнице, подробно описывал известный в социологической литературе случай с транссексуалом Агнес как особый пример оригинального и экстраординарного этнометодологического эксперимента над собственной личностью [206], он отмечал, что подобные гендерные сбои являются «нормативно запрещенными» и вызваны прежде всего неконтролируемыми анатомическими аномалиями. Даже сами носители подобных «переходов» в те времена не подвергают никакому сомнению типизацию дихотомизированной половой структуры и всеми силами стремятся убедить себя и окружающих в своей нормальности, несмотря на «вынужденную» смену аскриптивного обличья. Подобные редкие случаи обыкновенно становились предметом изучения на факультетах психиатрии, урологии и эндокринологии, что подчеркивало их общественно ненормальный, вынужденный, адаптивный характер. Рассказывая же современным студентам о случае с Агнес, уже трудно вызвать удивление и повышенный интерес в силу растущей распространенности и медийной известности таких

[206] Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2007. – С. 126-192.

явлений[207]. Новая базовая реальность такова, что мертоновская «структура возможностей» сужает область «нормативно запрещенного» путем дерегуляции первичных статусно-аскриптивных различий. Подобные «переходы» больше не являются ни «принципиальными», ни «целесообразными» (по Мертону) отклонениями, т.к. когнитивная и ролевая ориентация в прежних границах гендерных маркеров «мужское–женское», не типизирует более *общую ситуацию* современных действователей. Индивидуализированное общество создает десятки определений новых гендерных идентичностей. Социальное творчество происходит в таком масштабе, что само наличие отклоняющегося поведения в гендерных практиках ставится под вопрос, что создает новую супернорму – гендерную нейтральность, т.е. отсутствие девиации (как таковой). Как в этой ситуации возможно поддержание нормативного порядка, если от этого зависит выживание человека как вида, но где, как сегодня кажется, морфогенез не имеет границ?

Незыблемым оплотом рестриктивной нормативности во все времена были именно «столпы» бинарно структурированной аскриптивности. Именно они закрепляли и охраняли доступ к «структурам возможностей». Однако, происходящие социальные изменения в современном мире совершают масштабные нормативные интервенции в сферу именно базовой аскриптивной реальности. Это создает не просто новые социальные позиции в обществе, но и новую базовую реальность, где обозначенные выше бинарные аскриптивные различения перестают быть нерушимыми константами наличного знания индивидов и нормативных структур общества в целом. Образуется целая область гибридных и/или странных статусов и идентичностей, имеющих черты как нонкоформистской, так и аберрантной

[207] По данным Института Вильямса только в США около 1,5 миллиона людей (взрослых и подростков) считают себя трансгендерами [Flores A.R., Herman J.L., Gates G.J., Brown T.N.T. How Many Adults Identify as Transgender in the United States? – Los Angeles, CA: The Williams Institute, 2016 – 13 p.; Herman J.L., Flores A.R., Brown T.N.T., Wilson B.D.M., Conron K.J. Age of Individuals who Identify as Transgender in the United States. – Los Angeles, CA: The Williams Institute, 2017– 13 p.]. Количество операций в мире по перемене пола, по разным оценкам, достигает 25 тыс. А нашумевшие случаи «переходов» Т. Бити («первый беременный мужчина») и К. Дженнер сделали их всемирно известными медийными звездами.

девиаций, либо ни того, ни другого. Трансгендеры, роботы, киборги и виртуальные персонажи, о которых пойдет речь ниже, претендуют на полноценное социальное признание, но при этом элиминируют свою девиантность, расширяя границы нормативного до предела. Таким образом, возникает необходимость введения и определения ещё одного типа нормативного морфогенеза, наравне с нонконформизмом и аберрацией, который бы описывал современные практики трансформации различных эволюционных аскрипций и мобилизацию (перемещение) их в область непредписанных идентичностей. При этом вопрос, который нас будет интересовать особенно – существуют ли нормативные ограничения структур возможностей в этой области в виде своего рода «структур сопротивления»? Другими словами, нам необходимо выяснить, существует ли в условиях расширяющейся нормативной свободы какой-либо механизм сохранения и воспроизводства (эволюционной) аскриптивности как фундаментальной основы социального порядка[208].

Важным вкладом в понимание диалектики воспроизводства морфостазиса в условиях социальных изменений являются для нас хрестоматийные исследования сакральных практик основателей Социологического колледжа в Париже (1937-1939 гг.) Р. Кайуа и Ж. Батайя. Ими была предложена концепция «трансгрессии», которая объясняла, как нарушение признанных нормативных (сакральных) границ в обществе реконституирует культурный образец.

Изначально «трансгрессия» (букв. «выход за пределы») обозначала институционализированные в традиционном обществе практики преодоления сакральных запретов и табу, связанных, прежде всего, с убийством тотема (вождя) и сексуальными ограничениями (например, т.н. «тотемная трапеза» или дионисийские праздники). Это были периоды, когда происходило освобождение накопленной внутренней природной «ярости» коллективного организма, большую часть общественной жизни сдерживаемой социальными

[208] Данный реститутивный механизм в противоположность морфогенезису обозначается термином «морфостазис».

нормами базовой реальности[209]. В то же время трансгрессия выполняла важную легитимирующую роль, т.к. временное ритуализированное снятие нормативных запретов вело не к разрушению социума, но к освящению существующего социального порядка[210]. Батай непременно указывал, что «организованная трансгрессия образует вместе с запретом единое целое, которым и определяется общественная жизнь. Никакая частота и регулярность трансгрессий сама по себе не вредит незыблемости запрета, будучи всегда его обязательным дополнением, подобно тому, как диастола дополняет систолу, или как взрыв провоцируется предшествующим ему сжатием»[211].

Трансгрессия естественного аскриптивного статуса человека, животного или неживого объекта, его социальное закрепление и признание всегда носили особый, ритуальный характер в традиционном обществе и несли в себе сильный эмоциональный отпечаток. Наиболее яркий пример здесь – это коммуникации с миром мертвых. Смерть сама по себе, независимо от причин, во все времена представляла собой наиболее «яростную» форму аскриптивной трансгрессии, т.е. неожиданного превращения живого в мертвое («невозможность, которая *вдруг* становится

---

[209] Вот как, например, описывает ситуацию трансгрессии Р. Кайуа в некоторых племенах Океании после смерти тотемного вождя: «Когда вся жизнь общества и природы воплощена в священной особе царя, критическим моментом становится час его смерти, и именно она дает начало ритуальной вседозволенности. Последняя приобретает облик, точно соответствующий характеру случившейся катастрофы. Кощунство приобретает социальный характер. Его творят путем унижения величества, иерархии и власти. <...> Ни в одном таком случае нельзя сказать, чтобы разнузданные страсти, прежде долго сдерживаемые, как-то пользуются вынужденным временным безвластием. Ибо неистовству народа никогда не оказывают ни малейшего сопротивления — его считают таким же закономерным, как и прежде покорность усопшему монарху. На Сандвичевых островах толпа, узнав о смерти царя, совершает все то, что в обычное время рассматривается как преступления, — жжет дома, грабит и убивает, а женщин заставляет публично отдаваться всем подряд…Однако эти трансгрессии не перестают быть кощунством. Они идут наперекор правилам, которые еще накануне были, но на следующий день станут вновь самыми священными и ненарушимыми» [Кайуа Р. Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. – С. 234-235].

[210] Важно подчеркнуть, что Кайуа и Батай в своих исследованиях трангрессивного опыта, конечно, опирались на плечи своих предшественников – Э. Дюркгейма и М. Мосса, у которых, как известно, уже было хорошо развито описание главного принципа трансгрессии – разделение общественной жизни на трудовую профанную и запретную сакральную части, смешение которых также возможно, но лишь во время строго определенных ритуалов, церемоний и празднеств, характеризующихся различного рода эксцессуальными и экзальтированными, т.е. «трангрессивными» действиями – от смеха и плясок до кровавого жертвоприношения [См., напр.: Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции Социальные функции священного / Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 9-106].

[211] Батай Ж. Эротика // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2006. – С. 534.

действительностью», по словам Гёте). Нормализация социального статуса покойников могла осуществляться только с помощью символического и мифологического мышления, которое требовало резкого ограничения и ритуализации отношений с ними как «представителями» запретного мира. В то же время в основе любой сакральной системы лежала возможность преодоления этого запрета. Общение с миром умерших в шаманских, магических, религиозных и спиритических практиках обеспечивалось тем, что сами умершие воспринимались как способные трансгрессировать в мир живых по определенным каналам: они могут говорить, являться, воплощаться, реинкарнировать, обожествляться. Духи, тотемы, големы, зомби вуду и боги внушают ужас и почтение одновременно именно потому, что существуют и действуют на грани бытия и небытия. Достаточно сказать, что христианство как религия рождается в момент не смерти, а воскрешения Христа, т.е. признания особого трансгрессивного характера его аскриптивного статуса – он не мертв как покойник, но и не жив, как «обыкновенные» люди.

Таким образом, в традиционном сознании трансгрессивный опыт, в том числе трансгрессия аскриптивности, является основой сакральных практик и обязательной частью нормативного порядка – это мир праздника, воспоминаний и богов. Условием возможности трансгрессии («чрезмерности») является особое состояние суверенности субъекта, т.е. признание (хотя бы временного) права на снятие запретов, обретение необыкновенной силы, и необычную свободу действия. Однако, даже в своих самых неожиданных проявлениях трансгрессия подчиняется правилам в не меньшей степени, чем запрет. Поэтому трансгрессия нарушает, но не разрушает профанный мир, являясь его дополнением. Мир запретов и табу требует существования мира анти-норм: запрет отталкивает, но зачарованность им ведет к трансгрессии, которая, в свою очередь, воспроизводит порядок, устанавливая границы между допустимым и недопустимым. Другими словами, всякая трансгрессия всегда подразумевает

регрессию, возвратное движение нарушенной нормы в область социального непризнания, где нарушение отрицается, карается и стигматизируется.

Однако, в условиях нормативной свободы постгуманизированного общества, на наш взгляд, моральная трансгрессия, если она совершается нерегламентированно, т.е. слишком часто и/или глубоко и при этом не вызывает компенсации со стороны общества, может превращаться в особый вид морфогенезиса – трансмутацию. Если трансгрессия восстанавливает существующий нормативный порядок в своем обязательном реверсивном движении к норме непризнания, то трансмутация ведет к переопределению самих режимов оправдания и закреплению новых пределов возможного. Наиболее актуальный пример – это формирование культуры «post-truth» или постправды в массовой политической коммуникации. Смешение большой политики, аффективного тела и цифровых медиа создало ситуацию, когда, с одной стороны, доступ общественности к фактам оказывается затруднен и всегда упирается в многоуровневую систему фабрикации и популизма, а с другой стороны, массовый человек сам хочет не знать более правду, которая может быть травмирующей и опасной, а, скорее, просто ощущать и подтверждать свою *правоту*. Эта кульминация процесса медиапротезирования общественного мнения стала возможной благодаря тому, что в «информациональном обществе» (М. Кастельс) происходит фундаментальный переход от правды, основанной на фактах, к правде, основанной на компиляции данных. Разница в том, что факты говорят об одной реальности, а данные – о множественных реальностях, конструируемых образами, впечатлениями и аттитюдами. Факты содержатся в данных, но постоянный переизбыток информации на уровне обыденного сознания делает их неуловимыми, поэтому единственным критерием выбора и оценки становится эмоциональный отклик людей, а самих их превращает в источники этих данных, которыми можно манипулировать, создавая нужную аффективную нагрузку. В результате «истина» и «ложь» как онтологические категории ликвидируются в общественном мнении посредством технологий

намеренной метонимии, т.е. заражения, смешения и дробления их в медиапространстве[212]. В этом смысле постправда в онтологической части может быть описана еще как постреальность, где нет (надежных) фактов, но есть только (нарративные) события.

В «Прозрачности зла» (1990) Бодрийяр называет то, что можно обозначить как трансмутацию ценностей, состоянием «после оргии», т.е. полного освобождения от власти пределов и ограничений, где единственным способом дальнейшего поддержания порядка становится бесконечное самовоспроизводство бессмысленности и еще большей абсурдности, функционирование при полном безразличии к собственному содержанию. Однако сегодня, оглядываясь назад, можно констатировать, что подобное положение вещей в сверхмодернизированной культуре не могло продолжаться долго. Эпоха безудержной свободы и как бы уставшей от всякой возможной новизны постмодернистской чувствительности закончилась в момент крушения Башен-близнецов в Нью-Йорке. 11 сентября 2001 г. стало датой взрывания всеобщей эйфории и ценностного «метастатического беспорядка», присущих состоянию постмодерна: «все двинулось назад, в плоть и кровь, в страх и трепет, в ту самую реальность, которую было так модно оплевывать, как мертвого льва»[213]. Нормативный морфогенез культуры через трансмутацию ценностей встречает в паранойе тотального разрушения силы гиперкомпенсации морфостазиса. Война, которая началась в тот день и продолжается до сих пор, в культурсоциологическом смысле представляет собой способ восстановления ценностно-нормативных границ через переопределение содержания

[212] Феномен трансмутации правды в «постправду» в медиадискурсе закономерно был предсказан еще в 1990-е гг. Ж. Бодрийяром, который описывал состояние современной культуры как «эпидемию притворства» и «диффузию ценностей»: «…Мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, что имеет место в физике микромира: провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве. Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат. Каждая частица движется в направлении, заданном ее собственным импульсом, каждая ценность или часть ее лишь мгновение сверкает на небосклоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей. Такова схема дробления - нынешняя схема нашей культуры» [Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – С. 11].

[213] Эпштейн М. Взрыв, а не всхлип [Электронный ресурс]. – 2001. – URL: http://old.russ.ru/ist_sovr/20010917.html (дата обращения 23.03.2017)

бинарных кодов «добра» и «зла», «своего» и «чужого», «профанного» и «священного». Трансмутация ценностей сделала гуманизм в его стремлении к символической позитивности и всеобщей моральной нейтральности неэффективной стратегией защиты существующего морального порядка, и логика морфостазиса выстраивает новый порядок в жутком обличье реализующейся утопии «Исламского государства» (организация запрещена в России). В этой ситуации для заново пробудившегося модерна нет другого выхода кроме запретов, арестов и войны, но если раньше война велась где-то там, то «конец эпохи Другого» (У. Бек) в области морали означает, что угрозы гуманистическому миру находятся внутри него самого. В постгуманистической системе нет больше стратегии борьбы Добра против Зла, но есть только стратегия Зла против Зла. Братья Куаши, правоверные салафиты, пришедшие убивать сотрудников журнала «Шарли Эбдо» за кощунственные карикатуры на пророка Мухаммеда, были гражданами Франции и делали это во имя «священного», представления о котором они не нашли в культуре своей страны. Поэтому война с исламизмом будет продолжаться до тех пор, пока моральный порядок модернизированных обществ не обретет снова структуру бинарных кодов, основанных не на смешении, а на противопоставлении. Но поскольку это почти невозможно, то страшный альтернативный порядок в виде мира джихада и шариата будет перманентно угрожать глобализации, проявляя себя как карающий меч религиозно-фундаменталистского Зла, обращенный ко Злу неистовой нормативной свободы т.н. «постмодерна».

Обратимся теперь непосредственно к бинарным кодам, которые мы связали с аскриптивными распределениями социальных статусов, и посмотрим, к каким последствиям ведет трансмутация гетеронормативности в этой области.

Как уже было сказано, постгуманизация в структурно-нормативной модальности характеризуется снятием аскриптивных (т.е. онтологически «сильных») границ между базовыми статусными распределениями,

сохранявшими свое значение на всем протяжении социальной истории: *(a)* снятие оппозиции между человеческим и субчеловеческим; *(b)* между культурным и природным; *(c)* между одушевленным и неодушевленным; а также *(d)* между физическим и не-физическим. В результате таких практик образуется новая область *странных* и *гибридных* статусов и идентичностей, обладающих смесью аскриптивных и вениральных («достигаемых») характеристик. Этот процесс будет описываться нами через понятие «трансмобильности», подразумевающей как индивидуальные и независимые *переходы* от прошлой предписанной к новой транзитивной позиции, так и внешние *переключения*, ориентированные на принудительную символическую и нормативную трансформацию идентичностей как индивидуальных агентивов, так и целых групп субъектов и объектов.

Как известно, уже в первом определении социальной мобильности П. Сорокина от 1926 года идет речь о возможности перемещения в социальном пространстве как людей, так и созданных им объектов (идей, автомобилей, моды) в символическом (ранговом) и географическом измерениях[214]. Однако, незадолго до этого основатель Чикагской школы социологии Роберт Парк прозорливо открыл в современном человеке стремление не только «перемещаться свободно и беспрепятственно по поверхности земных вещей», но и «жить, подобно чистому духу, лишь в своем сознании и воображении»[215], т.е. стремление преодолевать всеми средствами укорененные связи с локальным и темпоральным ландшафтом, переставая быть «социальным растением». Именно способность к индивидуальному и независимому перемещению отличает, по Парку, современное общество. Развивая эти представления уже в XXI в., Дж. Урри в рамках своей «социологии новых мобильностей» предлагает выделить пять базовых и взаимозависимых типов мобильностей, которые организуют социальную жизнь и формируют (и постоянно ре-формируют) ее контуры: *(1)* телесные перемещения людей

[214] Sorokin P. Social mobility // Journal of Applied Sociology. – 1926. – Vol. XI (Sept-Oct). – P. 21.
[215] Парк Р.Э. Сознание бродяги: рассуждения по поводу соотношения сознания и перемещения // Социологическое обозрение. – 2003. – № 3 (1). – С. 35.

(«от ежедневных поездок на работу до единственного в жизни изгнания с родины»); *(2)* физические перемещения объектов (от товаров до почтовых отправлений); *(3)* воображаемые перемещения при помощи образов мест и людей, осуществляемые через различные печатные или визуальные носители информации (например, журналы или телепередачи о путешествиях); *(4)* виртуальные путешествия на основе технологий прямого эфира или погружения в интерактивное цифровое пространство; *(5)* коммуникационные путешествия посредством обмена текстами, фотографиями и мультимедийными сообщениями через телефон, факс, компьютер, мобильный телефон и другие гаджеты (например, «Инстаграм»)[216].

Последние три указанных типа можно было обозначить как *медиамобильности*, т.к. они имеют прямое отношение к развитию средств массовой коммуникации. В то же время все обозначенные практики мобильности остаются верными онтологии конвенциональной базовой реальности с ее нормативным делением всех возможных социальных позиций, между которыми можно или нельзя перемещаться, на аскриптивные (предписанные) и вениральные (достигаемые). Некоторые новые перформативные интервенции, связанные с пересечением материальных и человеческих потоков, в целом не угрожают структурам социальных различий и идентификаций. В любимом примере Дж. Урри – движущемся автомобиле с активной системой навигации, включенным радио и мобильной связью – диффузия дифференциаций происходит, но временно, изменчиво и поверхностно.

Как мы уже указывали ранее, базовая реальность на уровне онтологических аскриптивных распределений зиждется на фундаментальных дифференциациях: черная или белая раса, мужской или женский пол, природное или искусственное создание, человек или животное, живое (одушевленное) или мертвое (неодушевленное) образование, физический или нефизический (умопостигаемый) объект – все эти различения составляют

[216] Urry J. Mobilities. – Cambridge, UK: Polity Press, 2007. – P. 47.

фундамент гетеронормативности бинарной онтологии. *Другая* (метаморфная) онтология была позволена только другой – божественной, мифологической, магической или поэтической реальности (от кентавров и русалок до христианской Троицы). Подобная онтологическая бинарность базовой реальности имеет не только нормативную (культурную), но и когнитивную составляющую, дополняя известные представления о фреймах в концепции И. Гофмана.

Как известно, в 1960-е гг. для анализа когнитивных структур базовой реальности И. Гофман разделил первичные системы фреймов, «матрицы возможных событий», на природные и социальные. Природные – определяют события как ненаправленные, бесцельные, неодушевленные, неуправляемые. Здесь царят детерминизм и предопределенность (гофмановский пример – это сводка погоды), в то время как социальные фреймы обеспечивают фоновое понимание событий, в которых участвуют воля, целеполагание и разумность, т.е. живая деятельность, воплощением которой является человек [217]. Различение «природной» и «социальной» систем фреймов имеет, по Гофману, принципиальное значение для «нормальной» организации когнитивного и нормативного опыта. С точки зрения матрицы распределения статусных возможностей природные фреймы заключают в себе (эволюционные) аскриптивные позиции, а социальные – вениральные. Приписывание физическим объектам «одушевленных» свойств, воображаемые контакты с пришельцами из космоса, вера в спасительную силу кактуса разрушают базовую систему фреймов и лишают жизненный мир привычной упорядоченности.

Тем не менее, смешение фреймов может быть частью рациональной практики, как в случае трансгендерных переходов, которые трактуются как «вынужденные» девиации, либо в рамках т.н. «фабрикаций», т.е. использования специальных приемов введения в заблуждение, сокрытия истинной событийной структуры фрейма в тех или иных целях. Примерами

[217] Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. – М.: ИС РАН, 2003. – С. 81-100.

здесь могут являться программы защиты свидетелей или агентурное внедрение. В целях безопасности индивидуальная идентичность и аскриптивные статусные референции в этом случае могут быть изменены до неузнаваемости, включая смену имени, биографии и тайные пластические операции (т.е. трансформация «природного» фрейма). Но как мы видим, речь здесь идет, прежде всего, о специальном умысле, направленном на подтасовку фактов, сокрытие тайн, намеренную двойную игру. Исключение могут составлять лишь случаи кардинальной амнезии и диссоциативного расстройства личности, когда полная подмена идентичности индивида происходит не через подтасовку фреймов, а через «техническую переналадку» аскриптивности. Однако, трансмобильность, о которой пойдет речь, выходит за рамки всех этих ситуаций, так как она не фабрикует фреймы ради маскировки или подмены социальных значений, но создает принципиально новые внутри наличной базовой реальности, что можно было бы обозначить как суперфреймирование, которое ведет к перестройке самой первичной системы фреймов как таковой.

Здесь нам необходимо выделить, как минимум, три типические формы морфологической трансмобильности, которые описывают пути деаскриптивизации онтологических бинарностей внутри первичных фреймов: *(1) висцеральная трансмобильность*, направленная на изменение онтологии телесных аскрипций (например, радикальные модификации тела, изменение пола, гендера, расовой идентичности); *(2) конвертационная трансмобильность*, стирающая грань между физической и не-физической онтологией в различных практиках (от «дополненной» и «виртуальной» реальности до клонирования); *(3) прозопопическая трансмобильность*, объединяющая практики переключений изначально не-социальных созданий в активно задействованные социальные ко-агентивы (от домашних животных до роботов).

Данные типы трансмобильности вовсе не являются всеохватывающими и не исключают возможности других, например, смешанных проявлений, но

они позволяют оценить процесс социального признания или непризнания наиболее выпукло. В этом смысле социологический анализ должен быть направлен на изучение соотношения морфогененетических («изменяющихся») и морфотаксических («сопротивляющихся») элементов структуры нормативного порядка.

## 2.2. Личность и тело как поле реализации морфологической свободы

Практики изменения перформативной идентичности через тело и его жесты являются одним из наиболее важных кластеров современной трансмобильности. Традиционно считается, что атрибуты, которые вносят наши тела во все социальные ситуации, позволяют всегда категориально и индивидуально идентифицировать нас. Такие признаки как гендер, возраст, раса и даже социальный класс имеют легко узнаваемую корпоральную аскриптивность и говорят не только о его социальном статусе, но и о т.н. «социальной идентичности» (красоте, честности, культурности и т.п.). Тело же, которое отличается несовершенством, делает своего носителя «не совсем человеком», полностью и неотвратимо заражая своей стигмой и его статус, и его идентичность. Так было до сих пор. И это было следствием явного или скрытого различения «Я» и тела, которое не соответствовало общественным стандартам его применения как рабочей силы в эпоху индустриализма или как «объекта наслаждения и гедонистической рентабельности» (Ж. Бодрийяр) в эпоху потребления. Сегодня мы наблюдаем настолько сильную перформативную капитализацию индивидуального тела, что гендерные, возрастные и даже расовые атрибуты не распознаются однозначно, уступая место полной *индивидуации* на основе морфологической свободы.

Изначально термин «висцеральность» (от лат. *viscera* – внутренности) или «утробность» использовался в феминистской теории второй волны (Л. Иригарэ и др.) для критики маскулинно-фундированной концепции нормативного гендера, но позднее он приобретает более широкое значение и

трактуется в качестве «источника, интер-фейса, ситуации, поля пересечения материальных и символических сил» в структуре субъекта[218]. Другими словами, «утроба» выражает уникальную для каждого человека связь тела (сомы), души (психэ) и личности (персоны), т.е. как внешнее проявление мощных внутренних сил, побуждений, эмоций, инстинктов человека, определяющие его социальное самоопределение и местоположение. Поэтому висцеральная трансмобильность имеет отношение к тем трансмобильным переходам и переключениям, которые связаны с изменением отношения к телу и изменением самого тела (снаружи и внутри), разрушающие гендерные, сексуальные, расовые, возрастные и другие «природные» аскрипции на основе морфологической свободы каждого человека. В этом смысле трансгендеры и транссексуалы, трансрасуалы, андрогины, люди-киборги, экстремальные модификаторы и хакеры тела (bodmods) образуют многочисленное висцеральное направление трансмобильности.

В области гендерно-сексуальных отношений история показывает высокую ригидность гетеронормативной структуры, всегда требовавшей, чтобы гендерный дисплей четко соответствовал природному полу. Хотя здесь и могли бы быть свои исключения[219], нормативно-ролевой изоморфизм «мужского» и «женского» всегда был важнейшей частью примордиальной реальности социального порядка, основанного прежде всего на воспроизводстве и легитимации аскриптивно закрепленных различений

[218] Braidotti R. Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy. – Cambridge: Polity Press, 1991. – P. 219.

[219] Очень часто переходы из одного статуса в другой носили здесь санкционированный властью, почти вынужденный характер. Например, в некоторых североамериканских племенах трансгрессия гендерной аскриптивности была связана с мистическим опытом: молодой индеец в случае, если во время поста получал знак благословления от духа Луны, то был обязан после этого «надеть юбку» и «превратиться» в женщину. Частью этого благословения были сила предсказывать будущее и способность превзойти любого в исполнении женских обязанностей. Такие люди, известные как «бердаши», обретали особое уважение и почитались как шаманы. В противовес этому мужчина, который показывал трусость в бою, мог быть силой склонен принять роль женщины под страхом смерти. Этих мужчин не признавали бердашами и отношение к ним было презрительное [Dieterle R. L. The Encyclopedia of Hočąk (Winnebago) Mythology [Электронный ресурс] – URL: http://www.hotcakencyclopedia.com/ho.BerdacheOriginMyth.html (дата обращения: 27.01.2016)]. В целом, все трансгендерные и транссексуальные отклонения в традиционном обществе, начиная с мифов о гермафродитах, в соответствии с принципом трансгрессии («запретного перехода») находились либо в области сакрального, освященного мира за пределами профанной реальности (ангелы, боги и т.п.), либо их носители стигматизировались в отдельную касту (евнухи, певцы-кастраты, индийская каста «хиджра» и т.п.).

(«живой-мертвый», «человеческое-нечеловеческое» и др.). Однако, новая нормативная реальность такова, что морфологическая структура возможностей сужает область нормативно запрещенного путем дерегуляции первичных статусно-аскриптивных различий. Сверхиндивидуализированное общество создает десятки определений новых гендерных идентичностей.

В этой ситуации базовой гипотезой для нас выступает предположение о существовании механизма компенсации сильных морфогенетических изменений в области эволюционной аскриптивности за счет задействования структур нормативного сопротивления или т.н. реститутивного морфостазиса. Следуя теории борьбы за признание А. Хоннета[220], общество представляет собой легитимный порядок институционализированных практик взаимного признания, регулирующих отношения между субъектами на различных уровнях и делающих возможным процесс социальной интеграции. Движение в сторону расширения границ свободы на индивидуальном или групповом уровнях характеризует ценностное измерение процесса модернизации. Однако борьба за признание автономности и свободы всегда сталкивается с требованием социальной интеграции и в этом смысле представляет собой стержень нормативной истории всякого общества. Хоннет выделяет три интерсубъективные сферы, обеспечивающие различные способы социальной интеграции и индивидуальной самореализации в условиях морфогенетического конфликта. Немного видоизменив их, можно предположить, что столкновение морфогенетических и морфотаксических сил социального порядка в условиях трансмобильности происходит на когнитивном, моральном и правовом уровнях. Первый, наиболее глубинный уровень, задействует языковые, эмоциональные и бессознательные структуры личности, включая движение сексуальных желаний. Второй связан с обретением признания общественной ценности и достоинства как основания для принятия в сферу морального и коммуникативного сообщества. Здесь образуется или исчезает зона социальной стигмы. И

[220] Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge, MA: MIT Press, 1996. – 240 p.

третий – характеризует политический порядок доминирующих норм, включая биополитику власти.

Рассмотрим теперь, как борьба за признание гендерно-сексуальной трансмобильности сталкивает морфогенетические и морфотаксические нормы и практики на трех уровнях социального порядка.

С одной стороны, казалось бы, модернизация под давлением постгуманистской индивидуализации ведет к полной легитимации персональной автономии тела и воображения, элиминируя гетеронормативность как примордиальную аскриптивную реальность. Однако, как показывают исследования, легитимизация суверенного публичного гендера даже в развитых обществах, тем не менее, не распространяется так свободно на сексуальные нормы, обладающие более ригидным характером. Американские исследовательницы К. Шилт и Л. Уэстбрук, в частности, на основе серии интервью и анализа уголовной хроники показывают, что паттерны смешанного взаимодействия с открытыми трансгендерами в ситуации публичного контакта вполне позволяют не принимать во внимание половую принадлежность индивида и конструировать его/ее гендерную идентичность сугубо перформативно (через гендерный дисплей). Но как только трансгендер входит в пул сексуальных партнеров представителя гендерного большинства, приписывание статусно-ролевой позиции актуализирует примордиальную гетеронормативность: «одних культурных гениталий больше недостаточно, а определенность в биологических гениталиях становится обязательной – либо пенис, либо вагина» [221] . Нарушение нормы сексуальной аскриптивности может вести к тяжелым последствиям – 56% убийств трансгендеров в США в период с 1990 до 2005 гг. связаны именно с чувством обмана, которое испытывал убийца со стороны жертвы[222]. В другом известном лонгитюдном исследовании транссексуалов в Швеции, проводившемся с 1973 по 2003 гг.,

[221] Schilt K., Westbrook L. Doing gender, doing heteronormativity: 'gender normals,' transgender people, and the social maintenance of heterosexuality // Gender & Society. – 2009. – Vol. 23. (4). – P. 461.
[222] Ibid. P. 452.

было установлено, что в 10-11 летний период после смены пола эти люди имеют гораздо более высокие показатели смертности, а также более подвержены суицидальному поведению или другим психическим отклонениям, чем у обычного населения (контрольной группы) [223]. О причинах этого исследователи напрямую не говорят, но в последующих интервью некоторые авторы указывали на значение доминирующих культурных и социальных факторов. Австралийские транссексуалы в проведенном среди них обширном обследовании подтверждают, что помимо влияния проблем с самоидентификацией психические отклонения и поведенческие девиации у них возникают на фоне сложившейся в обществе социальной трансфобии[224]. То же самое относится и к трансгендерам, при чем вне зависимости от «демократичности» страны проживания: депрессия, суицидальные склонности являются их наиболее типичными психическим проблемами во всем мире и во многом провоцируются повсеместной дискриминацией, стигматизацией, буллингом, социальным отвержением и насилием со стороны окружения[225].

Хотя многие страны (от Непала до Канады) в последние годы юридически признали внебинарную сексуальную норму, позволяя людям при рождении или в течении жизни обозначать в документах «третий» или «иной» пол, сопротивление традиционной нормативной системы сексуальной трансмобильности на бытовом, медицинском, юридическом уровнях остается высоким. В Таиланде, где транссексуализм приобрел особую (по многим причинам) популярность и медицинскую доступность, государство, тем не менее, отказывает местным транссексуалам («катоям») в изменении пола юридически, требуя сохранять в паспорте и других документах указание на физиометрические данные при рождении. Характерной в этом смысле

[223] Dhejne C., Lichtenstein P., Boman M., Johansson A.L., Långström N., Landén M. Long-term follow-up of transsexual persons undergoing sex reassignment surgery: cohort study in Sweden [Электронный ресурс] – PloS One. – 2011. – № 6(2), e16885. – URL: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0016885 (дата обращения 02.03.2018).

[224] Jones T., del Pozo de Bolger A., Dunne T., Lykins A., Hawkes G. Female-to-Male (FtM) Transgender People's Experiences in Australia. – Cham: Springer, 2015. – 168 p.

[225] Virupaksha H.G., Muralidhar D., Ramakrishna J. Suicide and suicidal behavior among transgender persons // Indian Journal of Psychological Medicine. – 2016. – Vol. 38(6). – P. 505-509.

является и история с выпущенным в 2016 г. правительством США руководством для учебных заведений, рекомендовавшим признать право школьников-трансгендеров пользоваться мужским или женским туалетом в соответствии с их собственным выбором[226]. Сначала 11 штатов потребовали отмены этой директивы, а затем новая администрация Д. Трампа отменила ее вовсе. С 2013 г. в США также на законодательном уровне продвигается требование устанавливать публичные (одиночные) унисекс-туалеты, но, как говорят даже самые убежденные сторонники гендерного равенства, подобные заведения хоть и дают свободу для трансгендеров, но для большинства других, и прежде всего женщин, остаются неприемлемыми, так как для многих из них «туалетные комнаты по-прежнему воспринимаются местом особой (женской) социализации»[227]. На международном уровне важным прецедентом можно считать решение Международной ассоциации легкоатлетических федераций (IAAF), принятое в 2018 г. по поводу допуска к соревнованиям женщин с гиперандрогенизмом, чей уровень тестостерона в крови равен или превышает 5 наномоль на литр, т.е. гораздо выше, чем у большинства женщин (не более 1,79). Новые правила требуют, чтобы такие легкоатлетки либо понижали уровень тестостерона, начиная за полгода до соревнований, либо заявлялись на соревнования для мужчин. В IAAF считают, что повышенный тестостерон дает спортсменкам в указанных дисциплинах «значительное преимущество», а новые требования должны способствовать «честному и полноценному соревнованию»[228]. Эти правила заменили собой регламент 2011 г., который предоставлял право запретить гиперандрогенным спортсменкам вообще выступать под эгидой IAAF[229].

---

[226] Dear Colleague Letter on Transgender Students, May 13, 2016 [Электронный ресурс] – 2016. – URL: https://www2.ed.gov/about/offices/list/ocr/letters/colleague-201605-title-ix-transgender.pdf (дата обращения 21.10.2017).

[227] Case M.A. Why not abolish laws of urinary segregation? // Molotch H., Norén L. (eds) Toilet: Public Restrooms and the Politics of Sharing. – New York: New York University Press, 2010. – P. 219.

[228] IAAF Eligibility Regulations for the Female Classification (Athlete with Differences of Sexual Development). Published on 23 April 2018, coming into effect as from 1 November 2018. – Monaco: IAAF, 2018. – 22 p.

[229] В рамках олимпийского движения с 2015 г. также существуют определенные медицинские правила допуска к соревнованиям трансгендеров, однако после того, как на Олимпиаде в Токио в 2021 г. среди штангисток выступила первая в мире трансженщина, официальный представитель МОК заявил, что существующий регламент устарел и требует замены, чтобы найти новую золотую середину между «безопасностью, справедливостью и инклюзией» [Ingle S. IOC admits guidelines for transgender athletes are not

В то же время вторичными последствиями социального морфостазиса бинарных сексуальных норм является стремление самих транссексуалов избежать гендерной дисфории путем принятия своего статуса внутри, а не вне сексуальной гетеронормативности. В частности, австралийские FtM («женщины, ставшие мужчинами») в большинстве своем признают за собой именно «прямой» мужской пол и полностью отвергают использование женских местоимений относительно себя[230]. В то же время хотя большинство из них не производили фаллопластику, ограничившись гормональной терапией и другими паллиативами (прежде всего из-за дороговизны операций), отношение к остающимся у них «старым» гениталиям выражается в символической и психологической деконструкции вагинальной онтологии: психологически травмирующие остающиеся части женского тела воспринимаются как «не свои», а первичные половые признаки обозначаются с использованием не традиционной «женской» терминологии, а специальных эвфемизмов типа «bonus hole», «front hole», «boy hole»[231]. В сексуальных же отношениях распределение ролей между FtM и их партерами (которые могут быть разного полового и гендерного статуса) строится по фаллоцентричному гетеросексуальному типу – доминирующий мужчина и подчиненная женщина.

Таким образом, морфогенезис полинормативности в *гендерной* трансмобильности сталкивается с фреймированием реальности на более низком уровне в виде регенерации (морфостазиса) биполярных *сексуальных* норм. Это закономерно ставит вопрос о необходимости выделения примордиальных (в данном случае сексуально-половых) и вторичных (гендерных) норм аскриптивности в обществе.

---

fit for purpose [ Электронный ресурс] – 2021. – URL: https://www.theguardian.com/sport/2021/jul/30/ioc-admits-guidelines-for-transgender-athletes-are-not-fit-for-purpose (дата обращения 02.08.2021)]. Это означает, что участие трансгендеров в олимпийском движении будет расширено, но с учетом интересов цисгендерного большинства, т.е. морфотаксически в нашей терминологии.

[230] Jones T., del Pozo de Bolger A., Dunne T., Lykins A., Hawkes G. Female-to-Male (FtM) Transgender People's Experiences in Australia. – Cham: Springer, 2015. – P. xiv.

[231] Ibid. P. 20.

Можно предположить, что в дальнейшем борьба за признание сексуальной полинормативности продолжится. Например, интерсексуальность (гермафродитизм) при рождении все еще чаще диагностируется как патология, требующая «нормализующего» хирургического вмешательства. Однако, психологические, медицинские и социальные последствия таких операций очень часто негативным образом сказываются на судьбе человека. И эта проблема активно ставится на повестку дня: известные люди делают каминг-аут и рассказывают о своем травматическом опыте (модель Хане Габи Одиль), а такая организация как InterACT Advocates for Intersex Youth отстаивает защиту прав интерсексов в США и пропагандирует необходимость добровольного согласия на подобные операции. Возникает вопрос: останется ли бинарная сексуальность в будущем доминирующей нормой? Если связывать половые различия с физическим воспроизводством, то однозначно нет, о чем нас обоснованно предупреждают такие исследователи как уже упоминавшийся ранее Грили.

Однако, сексуальная бинарность имеет гораздо более фундаментальную природу своего происхождения и не связана напрямую с половыми (генетическими) различиями. Биологические факторы не являются здесь решающими. Связь сексуальной идентичности и генитального развития биологически не гарантирована в природе. Двуполое деление в животном мире по генитальному признаку нельзя назвать *естественной* (единственно возможной) предопределенностью. Данные показывают, что когда речь идет о репродуктивном поведении, в природе возможны совершенно разные генетические модели половой идентификации: виды, лишенные половых хромосом, но имеющие четкие мужские и женские особи (крокодилы); женские особи могут не иметь вагины и при этом копировать строение мужского тела с помощью псевдо-пениса и мошонки (пятнистые гиены); организмы, способные самостоятельно переключать свой пол в зависимости от обстоятельств (табачный групер); анатомически бесполые (недуальные) организмы, размножающиеся самоклонированием (амазонские моллинезии),

а также популяции, имеющие сразу три половых фенотипа внутри вида (водоросли Pleodorina starrii). Что касается человека, то его половое поведение составляет целую систему, состоящую из генетического пола, гонадного пола, гормонального пола, гаметного пола, соматического пола и только потом гражданского пола, психического пола, психосексуального пола и социального пола. При этом природный (генитальный) пол может естественным образом сам меняться со временем. Так происходит в деревне Салинас в Доминиканской республике, где зафиксирован феномен детей «гуэведочес», когда родившиеся (генитальные) девочки в период полового созревания превращаются из-за гормонального выброса в мальчиков. В целом, из многолетнего опыта психобиологии сегодня известно, что полиморфная перверсивность личности на ранних этапах взросления делает генитальную реализацию сексуальности лишь одним из многих вариантов либидинальной жизни.

Важнейшей заслугой активно развивающейся сегодня науки «эво-дево» (синтеза эволюционной биологии и биологии развития) стало обоснование старой интуиции классического психоанализа о том, что человеческая сексуальность не предустановлена биологически, и очень многое зависит от скрытой программы онтогенеза в среде себе подобных[232]. Фенотипическая пластичность, таким образом, может доминировать над генотипом. Этот же тезис, но в социально-философском ключе, является центральным и для современной квир-теории (Дж. Батлер и др.), базирующейся на работах З. Фрейда, М. Фуко, Л. Иригарэ и Т. де Лаурентис и неизменно подчеркивающей, что «биологизация не является “правдой” о поле, а дискурсом, который легитимировал и легитимирует до сих пор распределение власти, доступ к ресурсам, участие в политике и культурных процессах, при помощи гендерной матрицы предъявляемой как нечто

[232] West-Eberhard M.J. Developmental Plasticity and Evolution. – New York: Oxford University Press, 2003 – 816 p.

“естественное”»[233]. Таким образом, и эво-дево, и квир-теория ниспровергают натуралистичность концепций маскулинности и фемининности, дестабилизируя дуалистистическую природу связи пола, гендера и желания.

Однако, если квир-теория отвергает всякую гетеротопию в принципе как биополитическую программу подавления и депривации, то психоанализ в его лакановской (структурной) версии вскрывает в самом «гендерном беспокойстве» наличие непреодолимых барьеров в виде сексуальных структур, скрытых в недрах бессознательного. В соответствии с трехчастной структурой человеческой психики, предложенной Ж. Лаканом, «мужское» и «женское» образуют фундаментальное разделение на уровне т.н. *Реального* (бессознательного), лежащего в основе *Символического* (культуры) и *Воображаемого* (самости). Следуя теории Фрейда о функции наслаждения в жизни человека, Лакан доводит до логического конца тезис о том, что всякая (рациональная) деятельность человека направлена на удовлетворение желания, имеющего в своей основе движение сексуализированной энергии Ид. Так, язык как сфера игры означающих и означаемых, по Лакану, напрямую связан с бессознательным и его структура питает свои корни именно в нем. Это значит, что бессознательное содержит в себе некое базовое различение, которое лежит в основании всех других гетеротопических различений, используемых в языке для означивания мира – форма-материя, причина-следствие, разум-чувства, активный-пассивный, субъект-объект и др. Таким образом, символический порядок, в который погружен экстернализованный человеческий мир, упирается, по Лакану, именно в половое различие на уровне Ид как фундаментальное означающее для этого мира. При этом само это различие, или, как предпочитал говорить о нем сам Лакан, «разделение», подчеркивая его радикально несимволический, «реальный», характер, зиждется не на биполярном выделении и противопоставлении двух сексуальных *природ*, что, само по себе является, скорее, исторически сложившейся биополитической конструкцией

[233] Градинари И. Квир-исследования: введение // Критика гетеронормативного порядка / сб. ст. под ред. И. Градинари. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – С. 10.

гетеронормативного дискурса, а на неизбывном разрыве между постоянным стремлением человека к наслаждению и невозможностью его полностью достичь. В этом смысле маскулинный и фемининный тип наслаждения рождаются после стадии кастрации в онтогенезе как фундаментальный раскол («нехватка») бессознательного в стремлении Я к достижению целостности. Я может выбирать либо один, либо другой тип, но слиться в один они не могут, т.к. представляют собой *разные* модальности достижения целостности. Эта перманентно отсутствующая, но искомая целостность, «минус бессознательного» обозначается Лаканом вслед за Фрейдом сначала концептом «фаллоса» а, позднее, «фаллической функцией»[234].

Таким образом, Лакан предоставляет нам возможность увидеть третью альтернативу объяснения генезиса пола. Если для «деконструктивистов» от Фуко до Батлер пол – не природная данность, а медикализированный *bricolage*, искусственное объединение разнородных дискурсивных практик, то Лакан отвергает эту точку зрения, однако не возвращаясь при этом к натуралистическому объяснению. Психоаналитическая «онтология» пола может быть понята как «радикальная гетерономия, зияющая внутри человека», говоря словами Лакана. И эта гетерономия находится не между Мужчинами и Женщинами, но между языком как системой различий и примордиальной «нехваткой» целостности, характеризующей всю сферу бессознательного как источника жизни.

С этой позиции становится понятно, почему всякое «гендерное беспокойство» и все его новейшие манифестации никогда не будут способны преодолеть источник своего беспокойства, несмотря на все достижения в области техники, генетики и демократии. Как указывает еще одна последовательница Лакана А. Зупанчич, «когда на повестку выдвигается определенная идентичность, она автоматически скрывает собой половое различие, в котором как раз и лежат истоки гендерного беспокойства. То есть с онтологической точки зрения выходит, что некая позитивная сущность

[234] Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / Пер. с фр. – М.: "Гнозис", "Логос", 2002. – 608 с.

маскирует исконную негативность различия. Другими словами, минус, соответствующий половому различию, предъявляется в виде плюса, то есть, если угодно, очередной сексуальной идентичности. Таким образом неотъемлемое затруднение, внутренне различие, запускающее гендерное беспокойство, отодвигается все дальше, и это повторяется всякий раз при формировании новой идентичности»[235]. Гендерная полинормативность, гомо- и транссексуализм становятся здесь лишь новыми формами обретения фаллоса, и всякое преодоление генитальности в половом вопросе, производящееся в феминизме или квир-теории, в своем отрицании бинарной онтологии производит лишь один тип движения – в сторону маскулинной целостности. Квир-побуждение, таким образом, борясь с генитальностью и гетеронормативностью во имя свободы самовыражения, неявно эксплуатирует тот идеал наслаждения фаллической нехваткой, из которого произрастает сама гетеронормативность как таковая. Анализируя сущность современной «постсексуальной» программы, отечественные исследователи-психоаналитики М. Есипчук и А. Смулянский пишут: «Невозможно не заметить, до какой степени в квир-повестке значима та часть Воображаемого, которая отвечает за представление о привлекательности мужского, отправляемого через нехватку. Чем громче на программном уровне квир-мысль отрекается от того, что она сама опрометчиво определяет как жесткую половую бинарность, тем ярче в ней проступает акцент на том, что Лакан обозначает как -$\varphi$, функцию балансирования на неустойчивом краю генитальности. Именно по этому краю так или иначе, независимо от взятого направления гендерной идентификации, и происходит выбор в формировании квир-идентичности»[236].

В этой связи частным, но весьма характерным примером трансгрессивной связи женского и мужского желания в области

[235] Корягин К., Шапкина Н. Аленка Зупанчич: “Спасти половое различие или самим спастись от него?” [Электронный ресурс]. – 2018. – URL: https://syg.ma/@sygma/alienka-zupanchich-vsie-eto-nie-prosto-pro-sieks-i-psikhologhiiu (дата обращения 05.05.2018).

[236] Есипчук М., Смулянский А. Что такое фаллос? // Разногласия. Журнал общественной и художественной критики. – 2016. – №7. – С. 62.

*Воображаемого* стал литературный феномен фанфикшн в жанре слэш – любительские литературные (чаще всего) произведения, в основе которых лежит сюжет о гомосексуальных отношениях популярных героев и персонажей-мужчин, изначально такие отношения не имевших. Как правило, пара, чьи отношения описываются в новом сюжете, указывается через значок /, причем на первом месте стоит герой-инициатор этих самых отношений. Слэш сам различается как по размеру (от небольших зарисовок до целых романов), так и по жанру (от безобидного PG-13, где между героями случается максимум целомудренный поцелуй до порнографического NC-21 с детальным описанием постельных сцен). Персонажами слэш-произведений могут быть как герои известных произведений, так и реальные знаменитости. Их выдуманные любовные истории могут заканчиваться вплоть до мужской беременности. В большинстве случаев авторами слэша являются женщины – от юных фанаток до замужних дам. Свои опусы они пишут не ради прибыли, а для собственного удовольствия, реализуя тайное желание, по их словам, «перенестись в другой мир и испытать чувства, которые не можешь испытать в жизни»[237]. Странный и неполитический характер сообщества не привлекает к нему существенного институционального внимания, но по некоторым оценкам эта субкультура является сегодня одним из крупнейших теневых поставщиков молодых квиров и трансгендеров, поскольку увлечение охватывает многотысячные Интернет-площадки, становясь для многих способом свободного выражения своей идентичности. И социальное значение этого феномена больше, чем просто культурная сублимация тайных женских страстей. В русле гендерного дискурса слэш показывает невозможность элиминировать фаллос даже в сугубо женском письме, еще раз подтверждая, что связь сексуальности, желания и пола, против которой восстает радфем, существует и существует как реализация фаллической функции бессознательного. Так сексуальная

[237] Цит. по: Васильева Л. Феномен слэша, или однополая любовь как литературный тренд [Электронный ресурс] – 2014. – URL: https://www.cosmo.ru/psychology/psychology/fenomen-slesha-ili-odnopolaya-lyubov-kak-literaturnyy-trend/#part0 (дата обращения 10.05.2018).

дифференциация продолжает иметь значение для поддержания гендерного порядка.

Индивидуализация образа жизни вкупе с техническим прогрессом дают сегодня свободу для полного высвобождения энергии и воображения в социальных практиках трасмобильности. Разрушение традиционно устойчивых нормативных связей между полом, гендером и сексуальностью ставит вопрос о признании или непризнании новых статусно-ролевых идентичностей на разных уровнях социального порядка. Структурную взаимосвязь нормативного морфогенезиса и ригидных эволюционных структур морфостазиса в гендерно-сексуальных трансмобильных практиках в соответствии с подходом А. Хоннета [238] можно трактовать как борьбу признания и непризнания гетеронормативности. Как мы видели, дихотомизированные сексуальные (мужской-женский) категории все еще играют важнейшую роль в воспроизводстве примордиальных типизаций распределенного социального знания как на обыденном, так и на интституциональном уровнях. Трансмобильные переходы и переключения между сексуальными статусами носят, скорее, трансгрессивный («запретный») характер, поэтому любые морфогенетические изменения в этой сфере вызывают компенсационные и гиперкомпенсационные процессы со стороны явных и скрытых механизмов социального контроля. При этом морфологическая свобода на гендерном уровне создает или открывает новые, более глубокие уровни социально-нормативного морфостазиса в сфере половых различий. Эта взаимосвязь находится в весьма напряженном состоянии, т.к. во-первых, всякие социальные изменения идут быстрее реактивных процессов и, во-вторых, социальный порядок сложен по своей природе и устраивается на всех уровнях реальности одновременно – биологическом, психологическом и социокультурном. Таким образом, неизбежно возникают нормативные разрывы в признании новых гендерно-сексуальных трансмобильностей. На одном полюсе находится официальное

[238] Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge, MA: MIT Press, 1996. – 240 p.

признание «третьего пола» и легитимация трансгендерного сообщества во многих старанах мира, на другом – правовые ограничения для транссексуалов со стороны государства и других социальных институтов. На одном полюсе морфологическая свобода, на другом – желание самих палимпсестов быть, как все. На одном полюсе полное отрицание онтологической гетерономии, на другом – фаллическое бессознательное.

Не стоит сомневаться, что борьба за признание в сфере гендерно-сексуальной свободы будет продолжена, однако структуры непризнания, воспроизводящиеся в процессе морфостазиса, не будут уничтожены полностью, но найдут новые формы организации на разных уровнях нормативного порядка с целью поддержания гетеронормативности как эволюционной основы сексуального воспроизводства человека как вида.

Для анализа значения социальной гетеронормативности в области расовых различий показателен скандальный случай, произошедший в 2015 г. с Рэйчел Долежал (Rachel Dolezal), американской правозащитницей и президентом одного из отделений Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения (NAACP), которая на протяжении 20 лет выдавала себя за афроамериканку, но по биологическому происхождению таковой не являлась. Раскрытие этой тайны ее родителями, от которых она фактически отказалась, заставило ее открыто признать, что она была рождена белой, но заявить при этом, что расовая и этническая принадлежность человека не определяется его ДНК. На протяжении всех этих лет она, по ее словам, «чувствовала и считала себя черной», апеллируя при этом к авторитету У.Э.Б. Дюбуа, который, как известно, был сторонником культурно-исторической (а не «биологической») концепции расы[239]. Ради своей «культурной» идентичности она посвятила свою жизнь борьбе с расовой сегрегацией, а для того чтобы быть принятой в соответствующую референтную группу, косметически изменяла свою внешность (химической

[239] См.: Workneh L. Rachel Dolezal responds to ethnicity questions: ‘Yes, I do consider myself to be black’ [Электронный ресурс] – 2015. – URL: http://www.huffingtonpost.com/2015/06/12/rachel-dolezal-black_n_7573930.html (дата обращения: 05.02.2016).

завивкой волос, усиленным загаром), вышла замуж за афроамериканца и даже усыновила «черного» ребенка. Обвинения в обмане и подлоге, которые выдвинули против нее настоящие афроамериканцы и даже трансгендеры, утверждая, что они-де «не притворяются», как она, сразу посыпались на нее со всех сторон. Но с правовой точки зрения она не нарушила ни один закон, так как раса является юридически добровольным выбором в Америке, с моральной же точки зрения никто не смог уличить ее в неискренности. Однако, гнев и осуждение, которые единодушно выразили официальные и рядовые представители «черного» сообщества, были рационализированы простым (онтологическим) аргументом афроамериканской писательницы З. Блэй – «трансрасовая идентичность не существует» (transracial is not a thing)[240]. Другим словами, трансгендером может быть кто угодно и как угодно, но поменять просто так расу невозможно, как невозможно поменять своих родителей. Хотя, как показывает историческое исследование Э. Хоббс, случаи сокрытия африканского происхождения и формального перехода из «черной» расы в «белую» насчитывают десятки тысяч в Америке, начиная с середины XVIII в., но это всегда были довольно трагические истории болезненной утраты своей идентичности и вынужденной маскировки ради выживания в условиях сегрегации[241]. Именно поэтому, как емко выразилась одна представительница «черного» трансгендерного сообщества, «раса не зависит от того, как вы ведете себя, что вы думаете или что говорите о себе…раса всегда предопределяется *извне* в отличие от гендера, который всегда идет *изнутри*» [242]. «Извне» в данном случае – это и биологические факторы в виде происхождения, и социальные, связанные с необходимостью признания со стороны референтного сообщества.

[240] Blay Z. Why comparing Rachel Dolezal to Caitlyn Jenner is detrimental to both trans and racial progress [Электронный ресурс]. – 2015. – URL: http://www.huffingtonpost.com/2015/06/12/rachel-dolezal-caitlyn-jenner_n_7569160.html (дата обращения: 09.02.2016).

[241] Hobbs A. A Chosen Exile: A History of Racial Passing in American Life. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. – 400 p.

[242] Riley. “Transracial” and transgender are NOT the same [Электронный ресурс]. – 2015. – URL: https://hoodfeminism.com/2015/06/25/transracial-and-transgender-are-not-the-same (дата обращения: 06.02.16).

Вопрос о том, является ли существование рас научным фактом, все еще не решен до конца[243]. Однако, когда мы говорим о расе с точки зрения конвенционального наличного знания, мы все понимаем, о чем идет речь и можем отличить одну расу от другой. Когда певец Майкл Джексон внешне вдруг стал «белым», никто, в том числе он сам, не перестал считать его «черным» именно с этой нормативной позиции разделяемой всеми «базовой реальности». В случае же с Долежал мы видим, что деаскриптивизация расовой идентичности так же, как и в случае с нормами половой идентификации (в близких сексуальных отношениях), сталкивается с фундаментальным ограничением возможности выхода за пределы норм первичной аутентичности: числиться в документах, выглядеть и чувствовать себя афроамериканцем можно, но отказаться от «белого» происхождения и быть признанным своим среди прирожденных «черных» нельзя. Не удивительно, что Долежал в итоге была уволена со всех постов и беспощадно стигматизирована. Таким образом, расовую так же, как и сексуальную, принадлежность можно считать важной *проксемической* категорией наличного знания, т.е. категорией, имеющей отношение к когнитивному структурированию социального пространства. Это категория обладает высокой степенью когнитивной насыщенности, особенно в странах с длинной историей расовой сегрегации, и включает в себя представление о «цвете кожи», поведенческие особенности, сложный эмоциональный комплекс и, конечно, сильные социокультурные привязанности. Поэтому нормативное распределение людей в жизненном мире на «черных» и «белых» столь же значимо (для тех и других), как и когнитивная

[243] Расовый вопрос до сих пор вызывает научные споры. В частности, можно указать на две обобщающие монографии в области расследования природы расовых различий, но имеющие прямо противоположные выводы. Первая из них – это скандально нашумевшая работа американского популяризатора науки Н. Уэйда, в которой доказывается не только реальность расовых различий, но и превосходство одних рас над другими благодаря комплексу генетических и культурных факторов [Wade N. A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History. – New York: Penguin Press, 2014. – 288 p.]. Вторая – книга американского биоантрополога Р. Сассмана, где он выступает против представлений о существовании рас и заявляет, что это искусственно созданная концепция [Sussman R. W. The Myth of Race: The Troublesome Persistence of An Unscientific Idea. – Cambridge: Harvard University Press, 2014. – 384 p.].

идентификация (генитальных) мужчин и женщин. Морфостазис расовой аскриптивности на примордиальном уровне через активную реакцию отторжения возможности расового перехода опять воспроизводит бинарную структуру базовой гетеронормативности.

## 2.3. Дигитализация и робототехника как факторы становления постчеловеческой онтологии

Создание и внедрение в человечесую практику виртуальной, дополненной и смешанной реальности является примером конвертационной постгуманизации и соответствующей трансмобильности статусно-ролевых структур. Однако, сама по себе *конвертационная трансмобильность* имеет место в гораздо более широком социальном контексте и описывает многочисленные формы воплощения и развоплощения, обретения и утраты материальности, оживления и смерти. Здесь происходят переходы и переключения между физическим и нефизическим (в разных проявлениях) измерениями социального.

В этом смысле коммуникации с миром мертвых – важнейшая область конвертационных практик как традиционного, так и современного общества.

Хотя смерть является самым *терминальным* перемещением в жизни каждого человека, но за счет институциональных фильтров признания посмертного статуса в виде символов и ритуалов эта странность всегда социально нормализуется – происходит обратное переключение статуса и идентичности усопшего и его тела в зону социальности, т.е. происходит инверсивная постмортальная трансмобильмность. Кладбища, памятники, религиозные символы, фотографии, воспоминания, жизнеописания, мумии, карнавалы (наподобие «Día de Muertos» в Мексике) и даже практики женитьбы на мертвых телах (как у древних инков) становятся сферой нормальной социальной жизни конвертированных действователей (агентивов) в посмертном состоянии. Поэтому мортальная трансмобильность

всегда подразумевает инверсию, которая в развитых обществах либо никогда или почти никогда не проблематизируется, либо мифологизируется как часть важного процесса нормативного морфогенеза. Но такое бывает не всегда. Например, выставление мумии тела на показ в мавзолее в XXI веке вызывает вопросы, так как и с точки зрения секулярных норм современности, так и с позиции традиционных (христианских) ценностей подобная мортальная трансмобильность не является нормальной и в полной мере становится *странной,* создавая и поддерживая ситуацию вялотекущей ценностно-нормативной травмы в обществе. Налицо ситуация нарушения важного социального запрета (по обращению с мертвыми), но свершившаяся постмортальная конверсия здесь стала нормальной (привычной, институционализированной) ненормальностью. В терминах постгуманизма агентив Ленина можно трактовать как сакрализованного *постчеловека*, находящегося в перманентно лиминальном состоянии между богами и людьми. При этом сильная символическая капитализированность его открытого *физического* присутствия среди живых (в отличие, например, от сакрального запрятывания египетских мумий) и видимая неподвластность природным процессам действительно делает его «живее всех живых».

Однако, наиболее заманчивой и одновременно рискованной практикой возврата значимых Других в мир живых становится репродуктивное клонирование. Британскому эмбриологу Иэну Вилмуту в 1996 году пришлось сделать целых 276 неудачных попыток, прежде чем на свет появилось первое и единственное в своем роде клонированное млекопитающее (овечка Долли). Спустя 20 лет технологии уже позволяют делать почти неограниченное количество копий-генераций своего прототипа. В 2013 г. японские ученые, возглавляемые доктором Т. Вакаямой из Центра биологии и развития института RIKEN, смогли создать 581 клон (25 поколений) из единственной клетки одного животного-грызуна [244] . В

[244] Wakayama S., Kohda T., Obokata H, Tokoro M., Li C., Terashita Y., Mizutani E., Nguyen V.T., Kishigami S., Ishino F., Wakayama T. Successful serial recloning in the mouse over multiple generations // Cell Stem Cell. – 2013. –Vol. 12. (3). – P.293-297.

биологическом смысле смерть для этой мыши-донора оказалась побеждена, и ее постмортальная трансмобильность в виде бесконечных поколений клонов является еще одним, но на этот раз ультра-технологическим, воплощением древней мечты человечества о бессмертии.

В истории культуры от древнеиндуистских представлений о реинкарнации через христианскую мечту о воскрешении мертвых и до современной репродуктивной генетики красной линией проходит стремление человека к преодолению смерти как воплощения злого, неуправляемого хаоса и неизвестности. Поэтому клонирование можно рассматривать как разновидность религиозной практики, т.е. практики управляемой сакральной конверсии. В то же время как только дело касается человека, то проблема клонирования (управляемой постмортальной трансмобильности) так же как и проблема эвтаназии (управляемой мортальной трансмобильности), упираются в давление религиозного страха перед сакральными нормами. Управление человеческой жизнью и смертью ставит человека в самый центр сакрального мира, на месте которого всегда были боги или Бог. Неограниченная конверсия в этом случае уничтожает сакральное как таковое, а значит и нормативный порядок в целом. На институциональном уровне это выражается в усилении запретов на эвтаназию и клонирование человека, на бессознательном уровне – в появлении особых психических расстройств[245].

Помимо этого в связи с развитием информационных технологий возникает еще один, по-настоящему проблематический способ неуправляемого переключения мортальной личности. Это так называемые «мертвые» аккаунты в электронных социальных сетях. Здесь происходит двойная конверсия – сначала в виртуальный мир живого человека, а потом в посмертный мир виртуального аватара. Точную статистику в этом направлении никто не ведет, но по разным оценкам, например, в сети «Facebook» таких аккаунтов насчитывается около 30 млн. С учетом других

[245] Российский врач-психиатр В. Яровой предлагает термин «бионализм» для обозначения психического расстройства, проявляющегося в страхе перед клонированными людьми, их возможным превосходством в физическом, моральном и духовном развитии. См.: http://hotdok.ru/node/36.

популярных сетей эта цифра превращается в сотни миллионов. Постоянный рост и неконтролируемое функционирование посмертных личных страниц давно перестало быть сугубо технической проблемой. В будущем (до конца XXI века) неминуемо возникнет момент, когда число таких «пользователей» превзойдет число живых. Странный посмертный статус актора в виртуальном пространстве не только создает социальную травму для родственников и друзей, которые зачастую ничего не могут с этим поделать, но и ставит многочисленные и пока до конца не решенные вопросы перед обществом: должны ли мертвые аккаунты оставаться доступными для всех? Позволять ли посторонним людям взаимодействовать с аккаунтами мёртвых пользователей? В каких списках друзей они должны числиться? Нужны ли на мемориальных страницах комментарии? Как быть с троллингом и вандализмом? Что должно оставаться закрытым? Должны ли родственники иметь право доступа к электронной почте? Что делать с фальшивыми страницами покойных?

Однако, проблема мертвых в цифровом пространстве представляет собой лишь частный случай главной постгуманистской *онтологической революции* – дигитальной конвертации всего привычного человеческого мира. В цифровом обществе, образованном вокруг электронной интеграции всех видов коммуникации, перемещение (или создание) собственной идентичности в нефизическую, «виртуальную» реальность становится экзистенциальным требованием для каждого индивида, вовлеченного в сколь-либо значимые социальные взаимодействия. Еще М. Маклюэн, говоря о телевидении, указывал, что оно «завершает цикл чувственного восприятия мира», превращая человека в «точку исчезновения» в потоке обволакивающих его образов синестического опыта[246]. Погружаясь же в Интернет, человек не просто исчезает, погружаясь в чувственном экстазе в игры чужого воображения, но возрождается заново в новом качестве, где его личное воображаемое становится реальным и общественно ценным

[246] McLuhan M., Fiore Q., Agel J. The Medium is the Massage*:* An Inventory of Effects. – New York: Random House, 1967. – P. 125.

произведением. Именно поэтому для тотальной дигитализации характерно уже не просто строительство виртуальной реальности и не «киберпротезирование», которому «недостает привычной социальности, общества как среды взаимодействия» [247] , а, как говорит М. Кастельс, приращение «реальной виртуальности», т.е. «системы, в которой сама реальность полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передаётся опыт, но сами становятся опытом» [248] . Интернет с его удивительно всепоглощающей природой становится соединительной тканью жизни XXI века и главным источником «новой социальности». Дигитальная конвертация мира и человека создает постгуманистскую ситуацию *двойной антропологии* – нет более одного воплощенного, корпорального человека, но всегда есть только два – телесно-физический и виртуальный, при этом социальное значение последнего для самого человека зачастую становится важнее первого. Как указывает С.А. Кравченко, «цифровизация, позволяющая в социальных сетях формировать «тела без органов» в виде «цифровых тел»…создает возможности практически для каждого человека становления *детерриторизированного и вневременного себя*, тем самым, придавая своей сущности цифровое бытие и даже цифровое бессмертие»[249].

Дигитальная трансмобильность (как разновидность конвертационной), стирая грань между физической нефизической онтологией, имеет и куда более масштабные и чувствительные социальные последствия. Как мы помним, социальная мобильность касается не только людей, но и различных объектов социального пространства. Таким образом, некоторые вещи и структуры, неожиданно меняя свою природу с физической на нефизическую, становятся очень странными объектами, слабо поддающимися определению

[247] Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. – С. 13.
[248] Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / Пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – С. 351-352.
[249] Кравченко С.А. Возрастающая роль «цифрового тела» в человеческом капитале: изменения в характере коммуникаций // Коммуникология. – 2020. – Т.8. – №.3. – С. 16.

и контролю. Когда американский президент Р. Никсон в 1971 г. окончательно запретил обменивать доллары за рубежом на золото, в этот момент было положено начало новой финансовой эпохе, при которой институциональные деньги перестали быть *чем-то (материально) определенным* и превратились в свободно плавающие валютные курсы, т.е. в ценовые рейтинги, выставляемые финансовым рынком. Как цены, так и валютные и фондовые рынки с их инструментами подпадают под понятие т.н. «эпистемических объектов», т.е. объектов нефизической природы, так как их функционирование напрямую зависит от содержания имеющейся у участников рынка информации и знания. Валютный рынок как чистый «объект-на-экране» интерпретируется в качестве самостоятельной дематериализованной «жизненной формы», не привязанной к какой-либо объективной реальности и постоянно меняющей свое сугубо знаково-символическое, жестовое содержание. Закономерным результатом развития виртуальных рынков стало появление электронных (крипто)валют, пионером среди которых стали т.н. биткоины, созданные в 2009 г. анонимным разработчиком для совершения прямых обменных сделок между интернет-пользователями. На сегодняшний день существуют уже тысячи разновидностей таких валют, функционирующих в различных пользовательских сетях. Виртуальные деньги представляют собой не более чем уникальные (разовые) криптографические (математические) коды, но именно это обеспечивает им безопасность и прозрачность транзакций. Ценность такой валюты определяется не ликвидностью, а сугубо соотношением спроса и предложения. Как только биткоин попал на рынок, его ценность определяется исключительно уровнем доверия к системе. Чем больше людей будут доверять, тем больше купят биткоинов, тем больше реальных долларов в них вложат и, как следствие, тем дороже он будет стоить. С точки зрения нормативного морфогенеза история криптовалюты хоть и незначительна по времени, но весьма показательна – она прошла путь от уголовного преследования и обструкции со стороны традиционных

финансовых институтов до полной легализации и активного вовлечения в биржевые игры. Сегодня биткоин совершил перемещение в материальный мир и либо признается биржевым товаром наравне с золотом и нефтью, либо уже стал законным платежным средством во многих странах мира наравне с местной валютой[250]. Так, от изобретения безналичных денег в конце 1950-х гг. до виртуальной валюты 2000-х гг. пролегает биография трансмобильности современных денег. Интересно, что *странными* становятся уже не эти новые виды денег, а, например, «старые и добрые» стодолларовые купюры, которые почти вышли из повседневного употребления в Америке и являются, своего рода, реликтовым образованием, быстро уходящим в прошлое. Новые нормы взаимных расчетов, накопления и инвестирования в цифровом пространстве, разрушающие традиционные финансовые и экономические запреты, делают бумажные деньги крупного номинала ненужным анахронизмом.

Однако, невидимые (без специальных знаний и специальных инструментов) электронные деньги – интересный, но лишь частный случай дематериализации социальных объектов. Письма, фотографии, видео, музыка, литература – все это теперь преимущественно существует в онтологическом регионе электронного «*лимба»,* скрытом от глаз, ушей и пальцев цифровом состоянии, не доступном без специальных устройств и о котором мы ничего толком не знаем (подробнее о лимбе см. далее). Более того, дигитализация физического пространства ведет к исчезновению целых социальных институтов в их прежнем виде. Электромагнитная среда втягивает в себя товарные, информационные и событийные потоки. Власть, богатство и

[250] С 2015 года биткоин впервые в истории США нарушил монополию доллара как легальной валюты и приобрел статус «альтернативной валюты» в Калифорнии. С конца 2015 года в США заработала дебетовая биткоин-карта, ничем не отличающаяся по функционалу от обычной карты типа «Visa». Еще дальше идет Евросоюз: в октябре 2015 г. шведский предприниматель Дэвид Хэдквист, открывший пункт по обмену биткоинов на евро, выиграл дело в Европейском суде, который признал его право не платить НДС при осуществлении сделок. В Европе сделки по обмену валют не облагаются НДС, однако деятельность Хэдквиста местные власти изначально не посчитали таковой и обязали выплачивать налог, классифицировав биткоины как товар, а не платежное средство. Признание Европейским судом правоты Хэдквиста выходит далеко за рамки взаимоотношений отдельного бизнесмена с властями. Дело в том, что таким решением суд фактически приравнял цифровую валюту к традиционной. С 2017 г. криптовалюты приравнены к фидуциарным (фиатным) деньгам в Японии. В России же складывается противоречивая ситуация: финансовые регуляторы благосклонно относятся к институционализации виртуальных валют, но силовые ведомства видят в них угрозу государству и требуют введения уголовной ответственности за использование «денежных суррогатов».

собственность определяются не структурными, а сетевыми возможностями и статусом в обмене и перераспределении битов, а не атомов. Параллельная виртуальная вселенная, в которую мы долгое время всматривались через специальные «окна» (windows), становится базовой архитектурой вездесущей сетевой социальности. Метафора виртуальности, т.е. «не-актуальности», «ненастоящности», быстро устаревает, ибо на смену ей идет единственная *смешанная реальность*, в которой цифровой контент обладает такой же «объективностью», «экстравертностью» и «принудительностью» как и любая физическая вещь. Именно эти свойства, по классическому определению Э. Дюркгейма, делает коллективные представления, т.е. эпистемические объекты, реальными. По заверению специалистов, уже скоро мы сможем дотронуться до электронных львов в детской комнате, как в известном рассказе американского фантаста Р. Брэдбери[251]: «*эффект вельда*» станет вестником нового социального реализма, о котором Дюркгейм не мог даже помыслить.

Следующая, *прозопопическая*[252] *трансмобильность,* наделяет свойствами социального участия изначально не-социальные объекты и субъекты.

Типы трансмобильности, рассмотренные нами до сих пор, имеют одну очень важную общую черту. Все они так или иначе касаются (уже) *социализированных* субъектов и объектов, которые выступают в коммуникациях в роли или агентивов (человеческих производителей действия), или инструменталиса (задействованных неодушевленных орудий действия). Перемещение от одной онтологической позиции к другой в связи с изменением базовой аскриптивности носит здесь избыточный характер (социальный *гиперметаморфоз*), т.е. переход или переключение из одной

[251] В рассказе Р. Брэдбери «Вельд» (1950) рассказывается о комнате с дополненной реальностью, способной воплощать образы детского воображения. В конце рассказа герои погибают внутри комнаты из-за нападения «слишком реальных» львов из африканского вельда [Брэдбери Р. Вельд // Брэдбери Р. И грянул гром: 100 рассказов / Пер. с англ. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2010. – С. 269-282].

[252] Прозопопея (от греч. *πρόσωπον* – лицо и *ποιέω* – творить) – широко известный художественный прием (троп), при котором неодушевленные предметы, животные, явления природы наделяются человеческими способностями и свойствами; персонификация. Пр.: говорящие на человеческом языке звери из сказок.

социальной области в другую, потом, возможно, в третью (мертвые аккаунты) или обратно в первую (материализация электронных валют) – но всегда в рамках зоны социальности как, прежде всего, сферы взаимодействия и форм объединения *людей*, где нормативно признанное поведение могло исходить только от *себе подобных*. Список «подобных» расширялся сквозь века, но в итоге это привело через все ужасы рабства, ксенофобии и сегрегации к универсализации концепции прав человека. Социологически эта концепция закрепляет «естественные» права каждого члена «социального сообщества», обладающего свойствами субъектности (personhood) в виде способности действовать, отвечать определенным социальным ожиданиям и достигать взаимопонимания. Что же касается физических вещей, то, по авторитетному мнению Э. Дюркгейма, они могут оказывать влияние на социальные процессы, но лишь благодаря «живым силам» самого (человеческого) общества, в котором единственно содержится источник всякой активности.

В то же время современные культурные и технологические изменения заставляют говорить о необходимости выделения еще одного типа трансмобильности, который связан со структурным расширением природы социальности как таковой. Ее особенность в том, что она носит первичный или генеративный характер (постчеловеческий *протоморфоз*), так как происходит тогда, когда персонификации и соответствующей социальной капитализации подвергаются изначально не-социальные, т.е. не действующие (как люди) и нормативно не задействованные объекты и субъекты. В этом состоит смысл прозопопической трансмобильности – это переходы и переключения из не-социальной вселенной в социальную. Другим словами, это появление *неосоциальных* и *неоморфных* созданий, участвующих в социальном сообществе *наравне* с людьми по принципу *als ob* – они задействованы *так, как будто* являются людьми. Сюда относятся все субчеловеческие организмы (от эмбрионов до животных), а также неодушевленные создания или неоморфы (от «умных вещей» до роботов),

все вместе образующие кластер социальных ко-агентивов, т.е. субъектов и объектов, производящих социальные действия совместно с людьми.

Самые большие достижения в области развития неосоциальных отношений, конечно же, сделаны благодаря активной практике социализации животных (подробнее об этом см. Главу 4), но наиболее впечатляющие примеры социального протоморфоза как практики внедрения в сообщество людей неоморфных ко-агентивов можно сегодня наблюдать в области развития технологий и особенно робототехники. После Интернета робототехника становится сегодня следующей «Big Thing» научно-технического прогресса. Моральное и юридическое признание роботов как социальных ко-агентивов, если и возможно, то в неопределенном будущем, но уже сегодня мы можем рассмотреть некоторые когнитивные проблемы их вовлечения и признания.

Когда ученые из Гарвардского университета Т. Бёрнхем и Б. Хэйр попросили участников эксперимента сыграть в игру, в которой они должны были жертвовать деньги, то всего лишь контакт с человекообразными глазами робота по имени Кисмет увеличивал взносы на 30%. Ученые пришли к выводу, что это стало следствием *эффекта присутствия* Другого (человека), перед которым общество нормативно требует быть или казаться более добрым и щедрым[253]. Мы уже давно коммуницируем с домашними и переносными компьютерами, но обычно воспринимаем их не более как полезные вещи (инструменталис). Но если сделать компьютер более живым, то ситуация поменяется. В еще одном исследовании участникам эксперимента предложили сыграть с компьютером, обладающим своим виртуальным «аватаром» («личностью») в карты, чтобы установить речевые реакции настоящего человека на предлагаемый визуальный образ. Для проведения эксперимента ученые создали два типа аватаров, идентичных по внешнему виду, но различающихся по поведению. Один полностью воспроизводил человеческую мимику, улыбался, поднимал брови и мог

[253] Burnham T.C., Hare B. Engineering human cooperation. Does involuntary neural activation increase public goods contribution? // Human Nature. – 2007. – Vol. 18 (2). – P. 88 -108.

устанавливать контакт на невербальном уровне. Другой был более «механическим» и не воспроизводил особенностей мимики. При взаимодействии с более «живым» аватаром участники эксперимента психологически воспринимали его как реального. Изучение записанных речевых актов на грамматическом уровне показало, что диалог «человек-компьютер» в языковом отношении полностью соответствует диалогу «человек-человек»[254].

Вчера компьютеры и роботы были бездушными механическими агрегатами, существующими в своем собственном не-человеческом мире. Сегодня они уже успешно проходят тесты Тьюринга, работают продавцами-консультантами, устраивают свадьбы между собой, активно заменяют человека в качестве сексуальных партнеров и успешно играют в театре. С учетом внедрения чат-ботов типа «Siri» искусственный интеллект становится неотъемлемой частью повседневной коммуникации и впервые делает базовую реальность полностью доступной неоморфным (т.е. никогда ранее не существовавшим) созданиям. Трансмобильность «умных» механизмов в область человеческих взаимодействий снимает онтологическое различение не только между живым и неживым, но и преодолевает непреодолимую грань между социальным и несоциальным. Социальное задействование роботов ведет к необратимым нормативным последствиям. Особый размах этот процесс, как известно, получил в Японии. На это существуют, как минимум, две базовые причины: культурная и социальная. С культурной точки зрения повсеместное увлечение робототехникой поддерживается традиционным идеям синто, согласно которым дух Будды живет во всех вещах, включая механические, и если на Западе пугают злобным и бездушным «Терминатором», то в Японии робот по своей «духовной» сути ничем не отличается от живого человека, поэтому эмоциональная привязанность к домашнему роботу может соперничать с дружбой с

[254] Heyselaar E., Hagoort P., Segaert K. In Dialogue with an Avatar, Language Behavior is Identical to Dialogue with a Human Partner [Электронный ресурс] // Behavior Research Methods [online edition]. – 2015. – December 16. – P. 1-15. –URL: http://link.springer.com/search?query=&search-within=Journal&facet-journal-id=13428&package=openaccessarticles (дата обращения: 01.02.2016).

реальным человеком, а похоронить по всем правилам вдруг сломавшуюся любимую роботизированную собачку Айбо не будет считаться отклонением от нормы. И, во-вторых, высокая продолжительность жизни вкупе с низкой рождаемостью и почти нулевой иммиграцией диктует необходимость развития отрасли, способной создавать в большом количестве эмоциональных роботов-сиделок для пожилых японцев.

Однако, еще в 1970 г. японский робототехник М. Мори на основе интроспективного наблюдения открыл и описал вероятность необычного психологического эффекта отторжения при восприятии искусственных объектов, максимально реплицирующих живого человека, а также его части тела. В частности, это касалось реалистичных миоэлектрических рук и протезов. Для небольшой заказной статьи о гуманоидной робототехнике, эра которой только начиналась в Японии, он построил гипотетический график, который, по его мнению, должен был бы отражать связь человекоподобности и перцептивной привлекательности разных субъектов и объектов, включая роботов. Гипотеза Мори состояла в утверждении, что чем сильнее объект похож на человека, тем более сильную симпатию он вызывает, но лишь до определенного предела, после которого возникает резкий спад, получивший название «зловещей долины» (Рис. 2). Неожиданные резкие движения, неестественный цвет искусственной кожи, «мертвый» взгляд и т. п. способны вызвать страх и ужас, т.к. это *вдруг* напоминает о том, что перед нами не живое, а нечто *онтологически* чужеродное. Те же самые чувства могут возникать при виде восковых кукол, зомби, покойников, одержимых, физических и умственных инвалидов и даже людей в припадке эпилепсии.

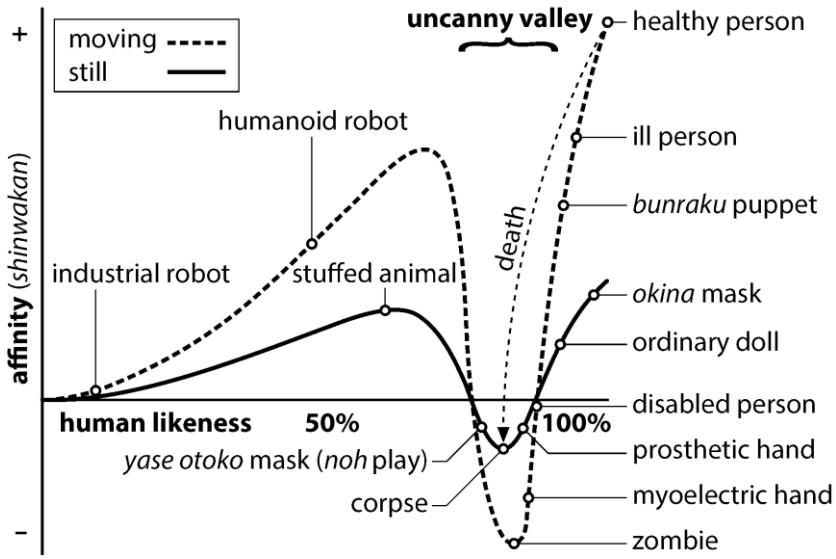



Рис. 2. Оригинальный график М. Мори 1970 г. (в переводе К. МакДормана) описывает связь между похожестью объекта на человека (ось абсцисс) и его привлекательностью (ось ординат). Чем более нечто похоже на живого человека, тем оно привлекательнее. Но на определенной фазе восприятия похожесть оборачивается отторжением и ужасом: маска демона (yase otoko) или старика (okina) из традиционного японского музыкального театра Но, реалистичная детская кукла, человеческий труп, протез руки. При этом движущиеся объекты более подвержены эффекту зловещей долины: зомби, миоэлектрическая рука, марионетка традиционного японского кукольного театра Бунраку (способная моргать, высовывать язык, двигать бровями и пальцами). Пунктирная стрелка сверху вниз в нижнюю зону зловещей долины описывает ситуацию восприятия неожиданной смерти здорового человека. *Источник:* Mori M. The Uncanny Valley / trans. by K.F. MacDorman and N. Kageki // IEEE Robotics and Automation. – 2012. – Vol. 19 (2). – P. 98 -100.

Кардинальное отличие зоны зловещей долины, изображенной на рис. 1, от крайней левой и крайней правой сторон графика заключается в том, что она включает себя странные и гибридные создания, которые обладают смешанными характеристиками как «нормального» человека, так и неодушевленного (по некоторым своим проявлениям) объекта. Однако, только с середины 2000-х гг., когда развитие робототехники в мире стало одним из главных направлений технического творчества, интерес к феномену «зловещей долины» приобрел, наконец, достойный масштаб, чему способствовал и первый перевод статьи Мори на английский язык, предпринятый американским исследователем из Университета Индианы К. МакДорманом [255]. Как следствие, на сегодняшний день были проведены

[255] Mori M. Bukimi No Tani [The Uncanny Valley] / trans. by K.F. MacDorman, T. Minato // MacDorman K. Androids as an Experimental Apparatus: Why is There an Uncanny and Can We Exploit It? (Appendix B) //

десятки эмпирических исследований в области когнитивной психологии, чтобы подтвердить или опровергнуть гипотезу Мори. Результаты впечатляют, но единого мнения у ученых не сформировалось, т.к. разные гипотезы, методики, выборки в исследованиях приводили к разным выводам. Часть исследователей подтверждали существование нелинейного восприятия неоморфных объектов у взрослых[256], у детей[257], младенцев[258] и даже приматов[259]. Другие исследования подтверждают альтернативные модели восприятия «жуткого», например, через паттерны «зловещего обрыва» (uncanny cliff)[260] или «зловещей стены» (uncanny wall)[261], а также отрицают усиление отталкивающего впечатления от восприятия движущихся андроидов[262], что подразумевалось классической гипотезой Мори. В то же время, достаточных данных, полностью отрицающих наличие перцептивных девиаций в коммуникациях с андроидами, нет. Более того, учет эффекта

---

Proceedings of the CogSci-2005, XXVII Annual Conference of the Cognitive Science Society. 2005, July 25–26, Stresa, Italy. – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Ass., 2005. – P. 108-118.

[256] Burleigh T.J., Schoenherr J.R., Lacroix G.L. Does the uncanny valley exist? An empirical test of the relationship between eeriness and the human likeness of digitally created faces // Computers in Human Behavior. – 2013. – Vol. 29 (3). – P.759–771; Ho C.-C., MacDorman K. F., Dwi Pramono Z.A.D. Human emotion and the uncanny valley: A GLM, MDS, and Isomap analysis of robot video ratings // Proceedings of the 3d ACM/IEEE International Conference on Human–Robot Interaction. 2008, March 12-15, Amsterdam, Netherlands. – New York: ACM, 2008. – P. 169–176; MacDorman K. F., Green R. D., Ho C.-C., & Koch C. Too real for comfort: Uncanny responses to computer generated faces // Computers in Human Behavior. – 2009. – Vol. 25 (3). – P. 695–710; Mitchell W. J., Szerszen Sr K. A., Lu A. S., Schermerhorn P. W., Scheutz M., MacDorman K. F. A mismatch in the human realism of face and voice produces an uncanny valley // i-Perception. – 2011. – Vol. 2 (1). – P. 10–12; Seyama J., Nagayama R. S. The uncanny valley: The effect of realism on the impression of artificial human faces // Presence: Teleoperators and Virtual Environments. – 2007. – Vol. 16 (4). – P. 337-351; Tinwell A., Grimshaw M., Abdel Nabi D., Williams A. Facial expression of emotion and perception of the uncanny valley in virtual characters // Computers in Human Behavior. – 2011. – Vol. 27 (2). – P. 741–749; Tinwell A., Grimshaw M., Abdel Nabi D. The effect of onset asynchrony in audio visual speech and the uncanny valley in virtual characters // International Journal of Mechanisms and Robotic Systems. – 2015. – Vol. 2 (2). – P. 97–110.

[257] Tinwell A., Sloan R.J.S. Children's perception of uncanny human-like virtual characters // Computers in Human Behavior. – 2014. – Vol. 36. – P. 286-296.

[258] Lewkowicz D. J., Ghazanfar A. A. The development of the uncanny valley in infants // Developmental Psychobiology. – 2012. – Vol. 54 (2). – P. 124-132; Matsuda Y. T., Okamoto Y., Ida M., Okanoya K., Myowa-Yamakoshi M. Infants prefer the faces of strangers or mothers to morphed faces: The uncanny valley between social novelty and familiarity // Biology Letters. – 2012. – Vol. 8. (5). – P. 725-728.

[259] Steckenfinger S. A., Ghazanfar A. A. Monkey visual behavior falls into the uncanny valley // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2009. – Vol. 106 (43). – P.18362-18366.

[260] Bartneck C., Kanda T., Ishiguro H., Hagita N. Is the uncanny valley an uncanny cliff? // Proceedings of the 16th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication, RO-MAN. 2007, 26-29 August, Jeju, Korea. – New York: IEEE, 2007. – P. 368-373.

[261] Tinwell A., Grimshaw M., Williams A. The uncanny wall // International Journal of Arts and Technology. – 2011. – Vol. 4 (3). – P. 326-341.

[262] Piwek L., McKay L.S., Pollick F.E. Empirical evaluation of the uncanny valley hypothesis fails to confirm the predicted effect of motion // Cognition. 2014. – Vol. 130 (3). – P. 271-277; Thompson J.C., Trafton J.G., McKnight P. The perception of humanness from the movements of synthetic agents // Perception. – 2011. – Vol.40 (6). – P. 695-704.

зловещей долины стал принципиально важен в области цифровой кинематографии, игровой индустрии и анимации после нескольких премьерных неудач в 2000-х гг. Стремление продюсеров максимально оживить цифровые образы людей (например, с помощью технологии «motion-capture») приводил к тому, что при восприятии их на экране у зрителя, особенно детского возраста, возникал эффект отторжения. Мелкие аномалии, которые сопровождают мимику, жестикуляцию и эмоциональное поведение слишком похожего на обычного человека персонажа (например, т.н. эффект «мертвого глаза»), делают его «жутким». В качестве примеров исследователи приводят неудачные образы, созданные в «Последней фантазии» (2001) «Полярном экспрессе» (2004), «Беовульфе» (2007), «Приключениях Тин-Тина» (2011)[263].

Каковы же основные причины различных проявлений восприятия «жуткого» у человека?

Когда в 1970 г. М. Мори использовал неологизм «зловещая долина» (bukimi no tani), то, по его собственным словам, он апеллировал к немецкому термину «*Unheimlich»* («жуткое», «зловещее»), который был использован З. Фрейдом в качестве заглавия к одной из своих статей 1919 г., посвященной психоанализу чувства страха при виде пугающих образов, так или иначе напоминающих о смерти[264]. Однако, сам Фрейд шел по стопам другого немецкого психолога Э. Йенча, который в 1906 г. написал эссе «О психологии жуткого», где высказал идею, что подобные чувства вызываются состоянием интеллектуальной неопределенности, неизвестности по отношению к познаваемому объекту. В качестве характерного случая Йенч выделяет «сомнение в одушевленности какого-нибудь с виду живого существа» и, наоборот, «в том, не является ли одушевленным какой-нибудь безжизненный предмет», ссылаясь на впечатление от вида восковых фигур, кукол и автоматов. Сюда же он присоединяет зловещее чувство от

[263] Подробнее см.: Tinwell A. The Uncanny Valley in Games and Animation. – Boca Raton, FL: CRC Press, 2014. – 236 p.
[264] Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Собр. соч. Т.4: Психологические сочинения. – М.: «Фирма СТД», 2006. – С. 261-297.

эпилептических припадков и проявлений безумия, поскольку в том, кто их наблюдает, они «пробуждают смутные подозрения, что за привычным образом одушевленности могут скрываться какие-то автоматические или механические процессы»[265]. Фрейд идет дальше и добавляет к этому списку, помимо прочего, страх смерти («все то, что связано со смертью, с трупами и возвращением мертвых, с духами и призраками») и ее отдельными зловещими проявлениями («отрубленные члены, отсеченная голова, отрезанная от руки кисть, как в сказке Гауфа, ноги, пляшущие сами по себе, как в книге А. Шеффера, имеют в себе нечто необычайно зловещее, особенно когда они, как в последнем примере, наделяются еще и какой-то самостоятельной активностью»), но в психоаналитическом духе связывает все проявления «жуткого» не с неопределенностью, а с возвращением вытесненного инфантильного «кастрационного» комплекса (боязнью потери глаз как боязнью оказаться беспомощным перед лицом неконтролируемых процессов) и непреодоленных первобытных представлений[266]. Несмотря на различия в трактовке человеческой тревожности относительно «незнакомого» (букв. перевод «зловещего» с немецкого), и Йенч, и Фрейд дополняют друг друга именно в понимании невротического характера переживаний жуткого. И как указывал сам Мори в конце своей оригинальной статьи, роботы не должны походить на ходячих мертвецов, потому что это бессознательно воспринимается как угроза выживанию человека, близкая по содержанию восприятию угрозы со стороны трупов, зомби или опасных хищников, поэтому с теоретической точки зрения его концепцию можно считать вариантом невротического объяснения страха перед андроидами как инстинктивного страха перед всем, что несет смерть[267].

В этом отношении неспроста одной из первых гипотез, претендовавших на объяснение феномена «зловещей долины», стала теория

---

[265] Jentsch E. On the psychology of the uncanny / trans. by R. Sellars // Collins J., Jervis J. (eds) Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties. – Hampshire: Palgrave Macmillan. – P. 226.

[266] Фрейд. Ук. соч.

[267] Mori M. The Uncanny Valley / trans. by K.F. MacDorman and N. Kageki // IEEE Robotics and Automation. – 2012. – Vol. 19(2). – P. 100.

управления страхом (ужасом), разработанная в 1980-х гг. социальными психологами Дж. Гринбергом, Ш. Соломоном и Т. Пышчински[268] на основе идей известного американского культурного антрополога и писателя Э. Беккера[269]. В ее основе лежит гипотеза «мортальной тревожности» (mortal salience hypothesis), которая подразумевает кардинальное знание человека о своей неизбежной смерти, но в то же время его кардинальное желание избегать мыслей и напоминаний об этом: сознательные мысли о смерти рационализируются (здоровый образ жизни и т.п.) или подавляются, неосознаваемые сигналы о смерти приводят в действие защитные механизмы, направленные на поддержание значения интегрирующих и жизнеутверждающих элементов культуры и личности (самоуважения) в обществе. В этом смысле страх смерти может быть или проксимальным (от осознаваемых прямых угроз), или дистальным (от непрямых неосознанных угроз), например со стороны враждебной пропаганды. Теория управления страхом на основе сотен проведенных экспериментов утверждает, что если базовая инкультурация позволяет действительно избавиться от постоянной мортальной тревожности (через прямые и символические объяснения возможности бессмертия), то дистальные угрозы через защитные психические механизмы будут вызывать усиление приверженности усвоенным культурным ценностям, что в частности, проявляется в предпочтении верить больше положительным, а не отрицательным оценкам своей страны[270], склоняться к выбору харизматических, а не демократических лидеров[271] и строго осуждать нарушения моральных норм[272]. Восприятие (на

[268] Greenberg J., Pyszczynski T., Solomon S.. The causes and consequences of the need for self-esteem: A terror management theory // Baumeister R.F. (ed) Public Self and Private Self. – New York: Springer-Verlag, 1986. – P.189-212.

[269] Becker E. The Denial of Death. – New York: The Free press, 1973. – 336 p.

[270] Greenberg J., Pyszczynski T., Solomon S., Rosenblatt A., Veeder M., Kirkland S., Lyon D. Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview // Journal of Personality and Social Psychology. – 1990. – Vol. 58. – P. 308-318.

[271] Cohen F., Solomon S., Maxfield M., Pyszczynski T., Greenberg J. Fatal Attraction: The effects of mortality salience on evaluations of charismatic, task-oriented, and relationship-oriented leaders // Psychological Science. – 2004. – Vol. 15. – P. 846–851.

[272] Rosenblatt A., Greenberg J., Solomon S., Pyszczynski T., Lyon D. Evidence for terror management theory I: The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values // Journal of Personality and Social Psychology. – 1989. – Vol. 57. – P. 681–690.

изображении) андроидных роботов также может иметь отношение к дистальным угрозам, поэтому одним из первых экспериментов, направленных на эмпирическое выявление эффекта «зловещей долины», был эксперимент, направленный на выявление связи между «жуткостью» изображений андроидов и проявлениями подсознательного управления дистальным страхом смерти[273]. В итоге, экспериментальная группа, которая была подвергнута испытанию вызывания сублиминальной мортальной тревожности (изображением на экране компьютера головы и торса андроидного робота), действительно показала, отвечая после этого на вопросы специальной анкеты, более высокие показатели предпочтений харизматически окрашенных политических речей и привлекательности благоприятно отзывающегося об их стране иностранце (по отношению к более критически настроенному) по сравнению с контрольной группой, которая не видела предположительно «жуткие» изображения и тем самым не подвергалась мортальной тревоге. Однако, как указали сами экспериментаторы, результаты вышли все-таки не очевидными, т.к. оцениваемые эффекты дистального страха не могут быть надежным индикатором мортальной тревоги для изучения эффекта «зловещей долины» в виду его перцептуальной специфичности. Восприятие таких образов слишком сильно зависит от длительности, ситуации и индивидуальных аффективных реакций, которые не принимаются в расчет теорией управления ужасом. Таким образом, самый главный вопрос о том, что конкретно вызывает чувство «жуткости» в андроидах, остается без ответа и открывает простор для новых гипотез[274].

Некоторую завесу над этим приоткрыло исследование международной группы нейрофизиологов и робототехников, которые в 2007 и в 2011 гг. провели серию экспериментов по магнитно-резонансной записи работы мозга (фМРТ) испытуемых при просмотре ими видеороликов с участием разных

[273] MacDorman K. Androids as an experimental apparatus: Why is there an uncanny and can we exploit it? // Proceedings of the CogSci-2005, XXVII Annual Conference of the Cognitive Science Society. 2005, July 25–26, Stresa. – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Ass., 2005. – P. 108-118.
[274] Ibid. P.115.

образов, включая движущихся людей, абстрактных моделей, монстров и роботов. В первом исследовании было выявлено, что человеческий мозг имеет чувствительность к различению движений биологических (живых) организмов и механических (неживых) созданий, при этом восприятие искусственных объектов требует более напряженной мозговой активности [275]. Во втором исследовании [276] ученые сосредоточились на создании нейроимиджей восприятия только трех образов – человека, гуманоидного робота и адроидного робота. С помощью метода, направленного на выявление нейронных связей под воздействием эффекта «подавления дублирования» (repetition suppression) при визуальном восприятии знакомых движений, было выявлено, что при виде андроидов резко возрастала активность в двигательных и зрительных центрах коры головного мозга (Рис. 3).

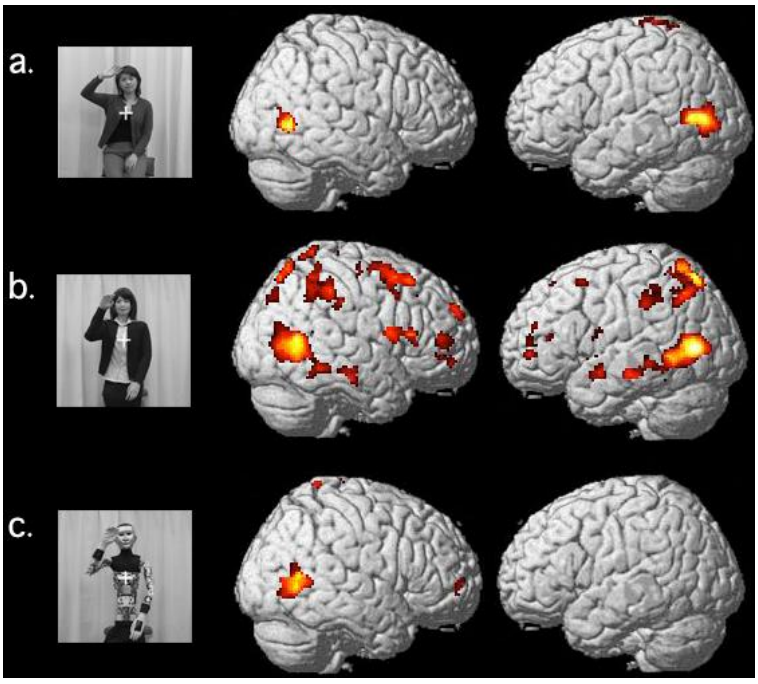



Рис. 3 Задействованные нейронные популяции кортекса на двух полушариях при визуальном восприятии приветствий от человека (тип A), андроидного робота (тип B) и гуманоидного робота (тип C). *Источник:* Saygin A.P. What can the brain tell us about interactions with artificial agents and vice versa? [Электронный документ] // 34th Annual

[275] Chaminade T., Hodgins J., Kawato M. Anthropomorphism influences perception of computer animated characters' actions // Social Cognitive and Affective Neuroscience. – 2007. – Vol. 2 (3). – P. 206-216.
[276] Saygin A.P., Chaminade T., Ishiguro H., Driver J., Frith C. The thing that should not be: Predictive Coding and the uncanny valley in perceiving human and humanoid robot actions // Social Cognitive and Affective Neuroscience – 2012. – Vol. 7 (4). – P. 413-422.

Meeting of Cognitive Science Society. Workshop on Teleoperated Androids. 2012, August 1-4, Sapporo, Japan. – 2012. – URL: http://sayginlab.ucsd.edu/files/2013/06/CogSci_Workshop_Saygin-2012.pdf (дата обращения 03.04.2018).

Это объяснялось тем, что в отличие от двух других образов, где живое соответствует живому, а механическое механическому, в этом случае мозг фиксирует тревожное несовпадение внешности и двигательных операций объекта: визуально мозг идентифицирует андроида как биологическое существо, но затем, улавливая недостатки в моторике, воспринимает как его нечто неживое и неестественное. Ученые выдвинули гипотезу срабатывания в нейронной системе восприятия действия «ошибки предсказания», которая не позволяет мозгу правильно оценить происходящее и вводит его в тревожное состояние, вызывая повышенную активность [277] . «Базовая реальность», которую мы усваиваем в процессе жизни, состоит не только из нормативных и символических систем, но и важных когнитивных паттернов, одним из которых является различение живых и искусственных созданий. Когда мозг сталкивается с «тем, чего не может быть» в виде андроида, то это вызывает конфликт восприятия и описанного когнитивного паттерна. Таким образом, возникающая ошибка в обработке информации способна вызвать эффект «зловещей долины». Однако, в конце авторы исследования искренне признают, что они не готовы сделать окончательные выводы о каузальной природе «жуткого», так как полученных данных недостаточно и прозорливо призывают к развитию междисциплинарной науки о социальном восприятии[278].

А для этого нам необходимо для начала классифицировать еще ряд гипотез, предлагающих объяснение странного феномена восприятия андроидных роботов, который, как выясняется, имеет отношение не просто к ориентации в окружающем мире, но и (без преувеличения) к природе социального порядка в целом.

[277] Ibid. P.419.
[278] Ibid. P.420.

*Теория нарушения ожиданий.* К. МакДорман и его коллега из Японии известный инженер Х. Исигуро после описанного нами эксперимента 2005 г. с использованием операторов теории управления ужасом для объяснения эффекта «зловещей долины» создали собственную гипотезу, которая развивает понятие «ошибки предсказания» и предполагает, что коммуникация с андроидами нарушает паттерн микроповеденческих взаимодействий, где любые действия становятся результатом реализации правильно понятых экспектаций, которые, в свою очередь, производятся и приписываются партнеру. Андроиды нарушают эту связь из-за перцептуальных и сенсомоторных недостатков в своем поведении, и нормальная модель человеческой интеракции разрушается. Другими словами, чем более критичны для человека ошибки в поведении робота, тем более он склонен к восприятию «жуткого» в нем[279].

*Теория эмпатии.* Эффект «зловещей долины» может возникать в ситуации, когда человек испытывает внутреннее напряжение (дистресс) в связи с такими проявлениями эмпатии как дискомфорт или тревога. Андроиды могут вызвать дистресс несколькими способами. Во-первых, поскольку внешне они выглядят как люди, то их специфические движения могут напоминать приступы эпилепсии или какие-нибудь физические нарушения, впечатление от которых ведет к внутреннему дискомфорту. Во-вторых, роботы могут вызвать тревожность из-за подсознательного страха перед самостоятельно двигающимися, но мертвыми созданиями, что, как указывали Йенч и Фрейд, является одним из наиболее сильных страхов человека. В-третьих, симпатия по отношению к роботу подсознательно блокируется из-за осознания того факта, что машина – это не человек и не живое создание, т.е. не отвечает концепции моральной феноменологии[280].

*Теория анимализма.* Группа нейрофизиологов из Калифорнийского института технологий в 2011 году смогла обнаружить область в

[279] MacDorman K., Ishiguro H. The uncanny advantage of using androids in social and cognitive science research // Interaction Studies. – 2006. – Vol. 7(3). – P. 297-337.
[280] Misselhorn C. Empathy with inanimate objects and the uncanny valley // Minds and Machines. – 2009. – Vol.19(1). – P. 345-359.

человеческом мозге, отвечающую исключительно за восприятие животных [281]. Этот своего рода «звериный плагин», эволюционно возникший на заре человечества, отвечает за такие эмоции как страх и ужас перед угрожающими жизни животными (медведи и т.п.). До этого было установлено, что еще одной эволюционной эмоцией, позволяющей человеку выживать, является отвращение к потенциально патогенным организмам, несущим угрозу заражения. Все отвратительные (для человека) объекты имеют животное (природное) происхождение (испражнения, тараканы, разлагающиеся тела и т.п.) [282]. И в том, и другом случае действуют подсознательные сигналы об опасности, что также может быть применимо к восприятию неоморфных объектов, которые из-за своей *странности* могут выглядеть и вести себя опасно и отвратительно. Чувствительность к стимулированию анималистических угроз при виде андроидов также может создавать эффект зловещей долины, напоминая человеку о его собственной биологичности, животности и смертности, что уже приводит в действие механизм управления ужасом.

*Теория когнитивного диссонанса.* На заре эмпирических исследований феномена «зловещей долины» в 2005 г. американский исследователь К. Рэйми высказал идею, что восприятие андроидов сталкивается с проблемой категоризации: две качественно различные категории – человек и робот – оказываются смешанными в количественных параметрах внешности и поведения (уровне человекоподобия) андроида [283]. Похожую картину, по Рэйми, можно наблюдать в дискуссиях о запрете абортов, где вопрос о том, с какого времени считать эмбрион живым человеком, остается неурегулированным. Когнитивная неопределенность в отношении андроидов

[281] Mormann F., Dubois J., Kornblith S., Milosavljevic M., Cerf M., Ison M., Tsuchiya N., Kraskov A., Quian Quiroga R., Adolphs R., Fried I., Koch Ch. A category-specific response to animals in the right human amygdale // Nature Neuroscience. – 2011. – Vol. 14(10). – P. 1247-1249.

[282] См: Rozin P., Fallon A.E. A perspective on disgust // Psychological Review. – 1987. – Vol. 94. – P. 23-41; Moosa M.M., Ud-Dean S.M.M. Danger avoidance: An evolutionary explanation of the uncanny valley // Biological Theory. – 2010. –Vol. 5(1). – P. 12-14.

[283] Ramey C.H. The Uncanny valley of similarities concerning abortion, baldness, heaps of sand, and humanlike robots // Proceedings of the Workshop 'Views of the Uncanny Valley': 5th IEEE-RAS International Conference on Humanoid Robots. 2005, December 05-07, Tsukuba, Japan. 2005. – Los Alamitos: IEEE Computer Society Press. – P. 8-13.

может быть снята либо введением третьей категории, в которую будут входить все двойственные неоморфные создания, либо снятием базовой дихотомии и усвоением концепции онтологического единства всех наличных созданий как сложных физических механизмов. Однако перцептуальная (а не сугубо рациональная) природа «жуткого» делает эту задачу затруднительной и ставит вопрос о происхождении базовой бинарности «человек-машина».

*Теория негативных установок.* Популяризация достижений робототехнической отрасли имеет в качестве оборотной стороны распространение мнения об угрожающем характере роботизации жизни, что охотно педалируется образами массовой культуры (терминаторы и т.п.). Негативное, эмоционально окрашенное отношение к андроидам может быть вызвано именно мировоззренческими принципами наподобие экологических установок. Даже в Японии, где, как считается, все любят роботов, на самом деле существует проблема эмоционального сближения с человекоподобными искусственными созданиями и люди, скорее, предпочитают иметь дело с людьми [284] . Существует специальная анкета, измеряющая (по шкале Лайкерта) степень негативного отношения к роботам по трем основаниям: отношение к ситуациям взаимодействия с роботами (например, согласие/несогласие с утверждением «я бы чувствовал себя неловко на работе, где необходимо использовать роботов»); отношение к воздействию роботов на общество (например, согласие/несогласие с утверждением «я боюсь, что роботы будут доминировать в обществе будущего») и отношение к эмоциональному контакту с роботом (например, согласие/несогласие с утверждением «если бы у робота были бы эмоции, я бы запросто подружился с ним») [285] . Негативная эмоциональная составляющая установки на взаимодействие с роботами как раз может вызывать страх, тревогу и быть причиной проявления эффекта «зловещей долины».

---

[284] См.: Bartneck C., Suzuki T., Kanda T., Nomura T. The influence of people's culture and prior experiences with Aibo on their attitude towards robots // AI and Society. – 2007. – Vol.21(1/2). – P. 217-230; MacDorman K.F., Vasudevan S.K., Ho C.-C. Does Japan really have robot mania? Comparing attitudes by implicit and explicit measures // AI and Society. – 2009. – Vol. 23(4). – P. 485-510.

[285] Nomura T., Kanda T., Suzuki T. Experimental investigation into influence of negative attitudes toward robots on human–robot interaction // AI and Society. – 2006. – Vol. 20(2). – P. 138-150.

*Теория религиозного фундаментализма.* Данная гипотеза развивает предыдущую теорию, но в более узком отношении. Предполагается, что ортодоксально настроенные представители авраамических религий более склонны, чем другие люди (атеисты или синтоисты), видеть андроидов жуткими[286]. Это может быть связано с мировоззрением, которое настроено негативно к техническому и социальному прогрессу и догматически резко различает онтологическую область существования человеческих существ и всю остальную сферу бытия, включая животных и искусственные создания. Андроиды как негативная референтная группа (наравне с гомосексуалистами, язычниками, расистами и т.п.) угрожает онтологической безопасности человека. Помимо этого существование андроидов подсознательно разрушает концепцию «души» как источника жизни: машина, принимающая облик и роль человека, делает понятие человеческой души избыточным. Более того, возможность замены и перестановки частей тела андроида подрывает концепцию эксклюзивного человеческого бессмертия, что способно вызвать страх, тревогу и ужас.

В одном из наиболее масштабных исследований пионера американской андроид-науки К. МакДормана (совместно со С. Энтезари) некоторые из этих теорий прошли операционализацию и были изучены на выборке около 600 (на разных этапах) человек на предмет их перцептуальной чувствительности [287]. Все участники сначала прошли тесты на подверженность тем или иным факторам, описанным в различных гипотезах (в основном по шкале Лайкерта), после чего просматривали видеоролики с шестью движущимися изображениями робота-пылесоса, гуманоидного робота, трех андроидов с бросающимися в глаза девиациями во внешности и человека. Эффект «зловещей долины» оценивался через индикаторы «жуткости», т.е. отталкивающего впечатления (eerie) и «теплоты» (warmth) (Таб. 3).

[286] MacDorman K.F., Entezari S.O. Individual differences predict sensitivity to the uncanny valley // Interaction Studies. – 2015. – Vol. 16(2). – P.141-172.
[287] Ibid.

Таб. 3. Коэффициенты корреляции Пирсона между анализируемыми факторами «зловещей долины» и оценками «жуткости» и «теплоты» при восприятии андроидов; Альфа Кронбаха надежности анализируемого фактора с учетом количества полученных ответов; среднее и стандартное отклонение. *Источник:* MacDorman K.F., Entezari S.O. Individual differences predict sensitivity to the uncanny valley // Interaction Studies. – 2015. – Vol. 16(2). – P.141-172.

| Факторы/Индикаторы | „Жуткость" | „Теплота" | Альфа Кронбаха | Среднее | Стандартное отклонение |
|---|---|---|---|---|---|
| Негативные установки по отношению к робототехнике | .41*** | –.38*** | .86 (*n* =575) | –0.11 | 1.65 |
| Подсознательное отвращение к роботам | .34*** | –.21*** | .83 (*n* = 571) | –0.22 | 1.38 |
| Перцептивный диссонанс при восприятии робота (смешение „живого" и „неживого") | .28*** | –.37*** | .89 (*n* = 573) | 0.93 | 1.31 |
| Тревожность из-за „необычного" поведения робота | .18*** | –.13*** | .87 (*n* = 563) | –0.20 | 1.10 |
| Страх и другие неврозы при контакте с роботами | .16*** | –.12*** | .77 (*n* = 571) | –0.16 | 1.18 |
| Перфекционизм: чувствительность при восприятии ошибок в поведении робота | .13** | .01 | .88 (*n* = 576) | –0.38 | 1.30 |
| Эмпатический дистресс при восприятии „неполноценности" робота | .12** | –.07 | .83 (*n* = 577) | –1.01 | 1.10 |
| Религиозный фундаментализм: неприятие роботов как „божьих созданий" | .12** | –.24*** | .96 (*n* = 563) | –1.51 | 2.26 |
| Отношение к андроидам как особому виду роботов | –.03 | .26*** | .75 (*n* =570) | 0.53 | 1.04 |

*$p < .05$. **$p < .01$. ***$p < .001$.

Как видно из таблицы, были проанализированы девять характеристик личности, интерпретированных как факторы чувствительности к эффекту «зловещей долины»: негативные эмоции по отношению к роботу; анимализм в восприятии; когнитивная категоризация «человек-робот»; тревожность; невротичность; озабоченность ошибками в поведении; эмпатический дистресс; религиозный фундаментализм; когнитивная категоризация «человек-робот-андроид». Поскольку принимались в расчет два индикатора, описывающие «зловещую долину» («жуткость» и «теплота»), то наиболее слабые корреляции показали факторы озабоченности ошибками и когнитивной категоризации «человек-робот-андроид».

После проведения межфакторного анализа были выявлены пять основных характеристик, которые имеют максимальные значения как по индикаторам «зловещей долины», так и высокие коэффициенты взаимной

корреляции. Их причинно-следственная связь была смоделирована методом структурных уравнений (Рис. 4).

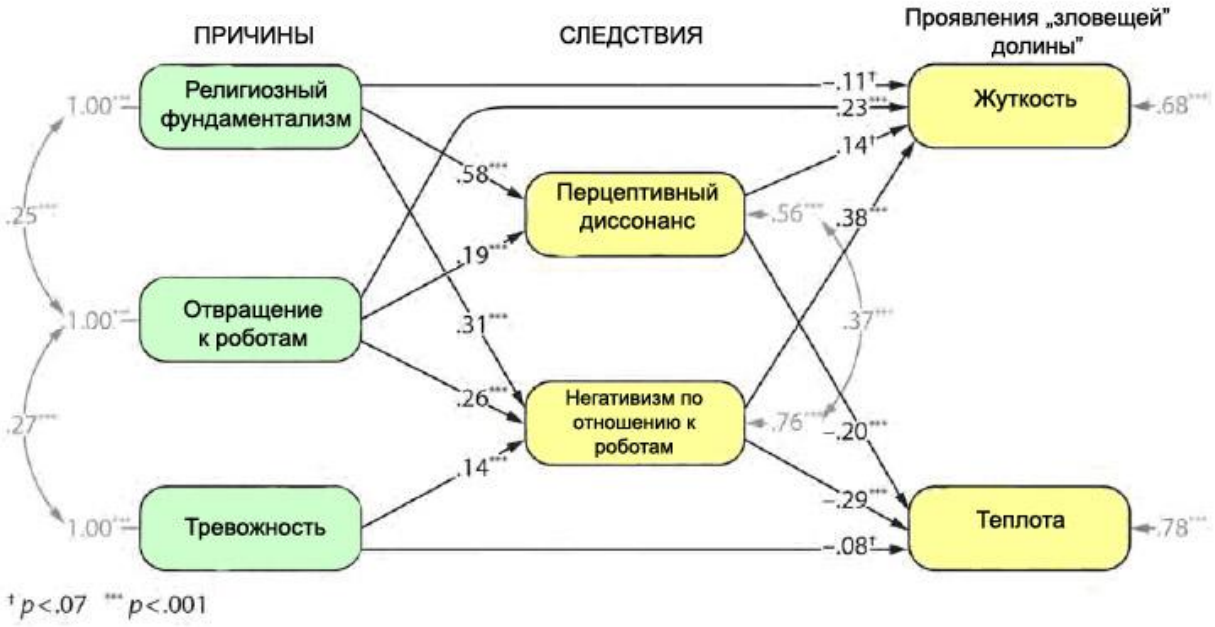



Рис. 4. Диаграмма путей в структурном уравнении причинно-следственных связей факторов, чувствительных к эффекту «зловещей долины» (слева направо): религиозный фундаментализм, анимализм, тревожность; когнитивная категоризация «человек-робот», негативные эмоции по отношению к роботам; «зловещая долина»: (эмоциональная) жуткость, (эмоциональная) теплота. Стрелки указывают направление прямых причинно-следственных связей, дуги – непрямые связи. Цифры показывают относительные весовые значения оценки прямых и непрямых связей; звездочки - степень достоверности весовых значений связей. *Источник:* MacDorman K.F., Entezari S.O. Individual differences predict sensitivity to the uncanny valley // Interaction Studies. 2015. 16 (2). P.141-172.

Религиозный фундаментализм, анимализм и повышенная тревожность, чувствительные к девиациям во внешнем облике и поведении робота, оказывают косвенное влияние на эффект «зловещей долины», тогда как приверженность категоризации «человек-робот» и негативные эмоции к роботам напрямую увеличивают жуткость или снижают теплоту в восприятии андроида. При этом разные факторы имеют неодинаково выраженное направление. Например, религиозный фундаментализм и приверженность категоризации «человек-робот» сильнее коррелируют с индикатором (снижения) «теплоты», а анимализм и тревожность больше воздействуют именно на усиление «жуткого». По словам, К. МакДормана, это можно связать с природой этих характеристик – первые из них являются

культурными паттернами, а вторые представляют собой механизмы биологической адаптации к обнаружению внешней угрозы[288].

Хотя это исследование К. МакДормана и С. Энтезари встретило ряд критических оценок методологического характера[289], для нас более важным являются выводы, которые мы можем сделать в целом, исходя из опыта десятилетнего изучения феномена «зловещей долины».

Прежде всего, необходимо отметить, что исследование механизмов восприятия неоморфных объектов имеет куда большее значение для познания человека, нежели научное обеспечение дизайнерской работы по созданию привлекательных моделей новых роботов. Чем глубже мы погружаемся в тему, тем явственнее становится понимание того, что отторжение жуткого в человеческом восприятии является лишь поверхностным эффектом воспроизводства *морфостазиса* – фундаментального порядка, который включает в себя и связывает между собой различные биологические, когнитивные и социальные и другие структуры. Прозопопический морфогенез, связанный с активным вовлечением роботов и аватаров в социальное сообщество, сталкивается с сопротивлением ригидных морфотаксических элементов, встроенных в «базовую реальность» человека с целью обеспечения его выживания на физическом уровне и соответствующей институционализации нормативных суперструктур. Особенностью морфостазиса в этом смысле является его бинарная организация вокруг базовых эволюционных дихотомий, формирующих онтологические границы человеческого мира. Как показывают исследования, описанные в этой главе, одними из таких онтологически кардинальных дихотомий являются (пересекающиеся) различения «человек – не-человек» и «живой – мертвый». Проблемы абортов, эвтаназии, искусственного интеллекта и андроидных роботов, по сути, манифестируют онтологическую напряженность именно этих полюсов.

---

[288] Ibid. P. 160.

[289] Burleigh T. J. A challenge to the study of individual differences in uncanny valley sensitivity: The importance of looking at individual-level response patterns // Interaction Studies. – 2015. – Vol.16 (2). – P. 186-192.

В цифровом мире проблема различения живого человека и робота встала уже в конце 1990-х гг., когда автоматизированные рекламные программы спам-боты научились самостоятельно регистрироваться на сайтах и почтовых порталах для массовой рассылки информации. В результате в 2000 г. американский программист Луис фон Ан придумал алгоритм под названием «captcha» (от англ. Completely Automated Public Turing Test to Tell Computers and Humans Apart — «полностью автоматизированный публичный тест Тьюринга для различения компьютеров и людей»), требующий прохождения интеллектуального теста на «человечность». В связи с тем, что интеллект ботов постоянно развивается, спрос на подобный тьюринговый барьер в цифровой среде лишь укрепляется. С каждым годом разнообразие «капчей» становится больше, содержание сложнее, а количество вводимых ответов только растет, исчисляясь сотнями миллионов в день и сотнями лет в день[290]. И хотя сам этот механизм вызывает критику и зачастую раздражает пользователей, культурное значение «капчи» гораздо глубже, чем обеспечение коммерческой безопасности, ибо воспроизводит базовые «структуры непризнания» социального порядка.

Эффект «зловещей долины» также указывает на то, что в основе солидарности социального сообщества (как людей, так и приматов) лежат не только механизмы морального и символического признания, но и более глубинные, а точнее более фундаментальные механизмы непризнания. «Жуткое» как феномен непризнания пронизывает морфостазис на биологическом уровне (характерная нейронная активность), бессознательном (страх перед смертью), когнитивном (чувства отвращения и ужаса), социальном (стигматизация) и культурном (непризнание морального статуса). И как, в частности, выяснилось в ходе описанного нами исследования К. МакДормана и С. Энтезари, несмотря на то, что большая часть испытуемых

[290] Accesswire. By typing captcha, you are actually helping AI's training [Электронный ресурс]. – 2020. – URL: https://www.accesswire.com/618585/By-Typing-Captcha-you-are-Actually-Helping-AIs-Training (дата обращения 05.08.2021); Meunier T. Humanity wastes about 500 years per day on CAPTCHAs. It’s time to end this madness [Электронный ресурс]. – 2021. – URL: https://blog.cloudflare.com/introducing-cryptographic-attestation-of-personhood/ (дата обращения 05.08.2021).

были атеистами, в среднем все они поддержали тезис религиозного (авраамического) фундаментализма о том, что «люди фундаментально отличаются от роботов»[291]. Таким образом, создание андроидов по ту стороны «зловещей долины» оказывается вопросом не просто техническим. Скорее всего, это, в конце концов, удастся сделать, но, как мудро заметил сам М. Мори в одном интервью, отвечая на вопрос, возможно ли это в принципе, он ответил: «Да, но зачем это нужно?», – подчеркивая тем самым необходимость сохранения, а не стирания онтологического разрыва между человеком и роботом во имя его выживания и социального порядка[292].

И еще один важный вывод, на который хотелось бы обратить внимание, заключается в том, что формирование «андроид-науки» представляет собой пример реализации идеи трансдисциплинарной когнитивной науки. Использование андроидов для экспериментальной репродукции механизма человеческой интеракции предоставляет методологию, которая делает когнитивную науку по-настоящему интегральной, давая возможность познавать человека и общество более комплексно, двигаясь сверху вниз с уровня нормативных (моральных) грамматик до уровня нейропаттернов. Другими словами, андроиды не просто помогают сравнить, как люди реагируют на разные типы неоморфных объектов, но и делают вклад в понимание человеческого поведения, социальных норм, и того какую роль при этом играет тело и мозг. В отличие от традиционной нейронауки, замыкающейся на исследованиях биологии восприятия, когнитивная наука в приложении к робототехнике привлекает ресурсы психологии, социологии и даже философии. Более того, продуктивно и обратное воздействие: чем более человекоподобным будет робот при взаимодействии с человеком, тем больше исследовательских данных будет для развития сравнительного социального знания о самом человеке и обществе, например в кросс-культурных исследованиях и в построении теорий новой онтологии.

---

[291] MacDorman, Entezari. Op. cit. P.161.

[292] Katayama L. How robotics master Masahiro Mori dreamed up the uncanny valley [Электронный ресурс]. – 2011. – URL: http://www.wired.com/2011/11/pl_mori/ (дата обращения: 02.08.2016).

## 2.4. Многообразие форм статусной лиминальности и режимы постгуманизации в современных социальных практиках

Постгуманизация, как было сказано ранее, характеризуется деструктурированием привычных паттернов социального существования и созданием значительных пространств онтологической неопределенности. Однако в традиционном обществе неопределенность также присутствовала, но была структурной частью особых практик социальной мобильности, где требовался нормативно определенный порядок перехода из одного статуса в другой. Эти ритуальные порядки были открыты и исследованы А. ван Геннепом и его последователем В. Тернером в рамках теории лиминальности. Нынешняя постгуманизация вносит новое содержание в понимание лиминальности, поэтому прояснение структурных связей новых постгуманизированных практик и лиминальных порядков актуализирует классические труды обоих классиков и требует релевантной реконцептуализации их идей.

В целом, в отличие от концепций маргинальности, имеющих мощную социологическую традицию, исследования лиминальности как особого положения индивидов и групп в процессах социальной мобильности, до сих пор не получили в социологии развитого теоретического аппарата, что делает само понятие лиминальности, на наш взгляд, одним из самых недооцененных. Частично это объясняется несоциологическим происхождением самого открытия лиминальности в рамках ритуалов перехода (rites de passage) в традиционных обществах, сделанного, как известно, классиком французской антропологии А. ван Геннепом («Обряды перехода», 1909), сложной академической судьбой самой концепции лиминальности, не получившей большого признания в свое время из-за доминирования идей структурного функционализма (К. Леви-Строс, Э. Дюркгейм) и вновь открытой только в 1960-е гг. благодаря первым переводам на английский язык и популяризированной в Америке В. Тернером [293], но также и особым

[293] Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. New York: Aldine de Gruyter, 1969. – 213 p.

свойством всякой «чистой» лиминальности, которое с трудом вписывается своим содержанием в классическую социологическую картину мира, т.к. представляет собой промежуточную, незавершенную, ускользающую и зачастую разрушительную стадию существования социальных структур, своего рода пустыню «безстатусности», а значит характеризуется неуловимостью предмета изучения.

Однако, анализ современной литературы показывает, что понятие лиминальности обретает сегодня второе дыхание благодаря своему богатому эвристическому потенциалу, особенно в связи с изучением социальных изменений на макро- и микроуровне. Активное использование этого понятия можно встретить в исследованиях индивидуального и группового травматического опыта [294], межрасовых отношений [295], изучения практик туризма и посттуризма[296]; международных отношений[297], а также различных аспектов политической антропологии [298]. В то же время несмотря на апелляцию к классическим текстам А. ван Геннепа и В. Тернера, лиминальность в различных текстах трактуется и применяется весьма широко и неоднозначно – от описания внутреннего психологического состояния индивидов в ситуации переживания нового опыта до характеристики положения маргинальных социальных групп и анализа ускоряющихся общественных изменений в целом. Общего характерного социологического понимания того, что является, а что не является

[294] Abrams C.B., Albright K., Panofsky A. Contesting the New York community: From liminality to the "new normal" in the wake of September 11 // City and Community. – 2004. – Vol. 3(3). – P. 189-220; Little M., Jordens C. FC, Paul K., Montgomery K., Philipson B. Liminality: A major category of the experience of cancer illness // Social Science & Medicine. – 1998. – Vol. 47(10). – P. 1485-1494.

[295] Brunsma D. L., Delgado D., Rockquemore K. A. Liminality in the multiracial experience: towards a concept of identity matrix // Global Studies in Culture and Power. – 2013. – Vol. 20(5) – P. 481-502; Daniel G.R. Race and Multiraciality in Brazil and the United States: Converging Paths? – University Park: Pennsylvania University Press, 2007. – 382 p.

[296] Черняева Т.И. Туристическое потребление: стандартизация впечатлений // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – Т. 12. – № 3. – С. 116-127; Graburn N.H.H. The myth, the real and the hyperreal: A liminal theory of tourism // Jardel J. (ed) Actes du Colloque International 'Le Tourisme International entre Tradition et Modernité' – Nice: Laboratoire d'Anthropologie, 1994. – P. 101-107.

[297] Malksöo M. The Challenge of liminality for international relations theory // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38(2). – P. 481-494; Neumann I. Introduction to the forum on liminality // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38(2). – P. 473-479.

[298] Horvath A., Thomassen B., Wydra H. (eds) Breaking Boundaries: Varieties of Liminality. – Oxford, New York: Berghahn Books, 2015 – 264 p.; Thomassen B. Liminality and the Modern: Living Through the In-Between. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2014. – 250 p.

лиминальностью, не существует, и это подтверждается отсутствием такого понятия в ведущих западных социологических энциклопедиях. Единственным местом, где удалось обнаружить понятие лиминальности стал отечественный «Социологический энциклопедический русско-английский словарь», определяющий его как «положение индивидов, находящихся в процессе перехода из одного статуса в другой»[299]. Такое определение может показаться вполне достаточным для своих целей, однако оно не объясняет нам, о каких статусах идет речь, и чем эти переходы характеризуются.

А. ван Геннеп определил три ключевые фазы ритуала перехода (rite de passage), сопровождающего «всякую перемену места, состояния, социальной позиции и возраста» – «отделение» (от прелиминального статуса), «грань» (лиминальность) и «соединение» (постлиминарное включение в социальную структуру)[300]. Выделение этих трех фаз важно, чтобы подчеркнуть три важнейших характеристики лиминальности как особой фазы социальной мобильности: *(а) транзитивность*, т.е. характерная *измененность* прелиминального положения и идентичности индивида или группы, сочетающаяся с *незавершенностью* происходящей метаморфозы; *(б) временность,* т.е. наличие нормативно закрепленных темпоральных и (возможно) пространственных границ переходного состояния; *(в) кардинальность*, т.е. социальная значимость (особая ценность) происходящих статусных изменений как для носителя, так и для оценивающих общества или социальной группы.

Сочетание этих признаков позволяет нам избежать смешения лиминальности и маргинальности, которая предполагает разрыв со старым статусным набором (или основным статусом) и одновременно закрепление ролевой, структурной или культурной депривации, т.е. подразумевает институциональную фиксацию стигматизированного («испорченного»)

---

[299] Кравченко С.А. Социологический энциклопедический русско-английский словарь. – М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2004. – С. 196.

[300] Геннеп А. ван**.** Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 15; Gennep A. van. The Rites of Passages / trans. by M.B. Yizedom, G.L. Caffee. – Chicago: University of Chicago Press, 1960. – P. 11.

социального статуса, а также смешения лиминальности и многочисленных временных, но не кардинальных метаморфоз различных статусов в рамках повседневной рутины. Например, ежедневные поездки на работу и с работы домой с рекуррентной сменой паттернов поведения в ситуациях массового скопления людей («деиндивидуализации») предполагают временный переходный статус, но не являются кардинальными, т.к. рутинизированы в ожидаемую («обычную») смену одних статусно-ролевых моделей на другие. Таким образом, чистую лиминальную переходность следует трактовать как *временное промежуточное* статусное положение индивида, группы или социального объекта в процессе социальной мобильности, отличающееся *статусно-ролевой необычностью* (с точки зрения привычной идентичности), *социальной значимостью* (имеющим отношение к социальным ценностям и нормам) и одновременно *рефлексивностью* (наличием границ, норм и практик входа, пребывания и выхода из этого «необычного» состояния).

Что может включать в себя лиминальность? В. Тернер, как известно, выделяет два основных типа лиминальности в обрядах перехода[301]. Во-первых, это практики инициации, связанные с повышением социального статуса индивида в сообществе и требующие прохождения ритуалов принятия в референтный социальный круг. Это обряды посвящения неофитов – от обрезания и лишения девственности до вручения дипломов магистров, брачных ритуалов и рукоположения в священники. И, во-вторых, это т.н. «ритуалы перемены статусов», когда в определенное время календарного цикла нижестоящим (стратификационным) группам позволяется обретать особую власть в обществе и даже требовать подчинения и унижения от вышестоящих групп. Сильнейшие делаются слабыми, слабые ведут себя так, будто они сильные. Экстравагантное поведение и снятие некоторых запретов сопровождают подобные ритуалы. Хрестоматийным примером такой лиминальности является обряд омовения ног в христианстве в преддверии Пасхи, когда первосвященник принимает

[301] Тернер В. Символ и ритуал / Пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – С. 231-264.

роль слуги и омывает ноги прихожанам (католицизм/протестантизм) или другим священникам (православие). В секуляризованной западной традиции этот тип лиминальности до сих пор явно проявляет себя в праздновании Дня всех святых (Хэллоуина), когда дети наряжаются в маски агрессивных хтонических существ или разбойников и требуют умилостивления у взрослых. В то же время, сам В. Тернер подчеркивает, что указанные им проявления лиминальности не сводятся к этим двум типам и существует «масса других типов».

В известном эссе «Чужак» (1944) А. Шюц дает нам возможность увидеть более широкий спектр лиминальности в контексте процессов ресоциализации: «Претендент на вступление в члены закрытого клуба, предполагаемый жених, желающий быть допущенным в семью девушки, сын фермера, поступающий в колледж, обитатель города, поселяющийся в сельской местности, «призывник», уходящий на службу в армию, семья рабочего оборонной отрасли, переезжающая в быстро растущий промышленный город, — все это, согласно моему определению, — чужаки…»[302]. В отличие от зиммелевского чужака, который представляет собой определенную форму маргинализированного социального участия (у Зиммеля это, например, бедняк), Шюц рассматривает процесс социальной адаптации чужака к новой мы-группе, кажущейся ему сначала странной и незнакомой, как вполне лиминальный в нашем понимании, т.е. транзитивный, временный и кардинальный. Если процесс приспособления для чужака будет успешным и новый культурный образец станет для него само собой разумеющимся, то «остраненность» лиминального положения закономерно заканчивается решением всех специфических проблем и не превращается в культурную маргинальность как фиксированный тип личности. В этом отношении Шюц помогает нам увидеть, что всякая лиминальность не может быть однозначно концептуализирована в терминах «норма/девиация», т.к. содержит в себе и то, и другое, тем самым создавая свой собственный фрейм

[302] Шюц А. Чужак // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 533.

социальной метаморфозы как *санкционированной текучей статусно-ролевой амбивалентности*. Лиминальность, в отличие от маргинальности, должна быть закончена трансформацией в нечто отличное от себя, т.е. в социально признанное состояние или в реагрегированный (восстановленный) статус. Поэтому, как указывал А. ван Геннеп, *«инкорпорирование»* (включение, принятие) – это обязательный заключительный элемент лиминальной метаморфозы в рамках любого *rite de passage*, что делает лиминализацию частью структурирования социального порядка, а не механизмом его разрушения [303]. Ритуальный или квазиритуальный характер лиминальных переходов, так или иначе направленных на релегитимацию социального порядка, подчеркивает, что они являются центром сакральной (в дюркгеймовском смысле) жизни общества, где происходят самые важные и нетривиальные для человека и общества события, требующие особого социального контроля и регламентации.

Развивая идеи В. Тернера и А. Шюца, мы можем представить более точную типологию статусной лиминальности для анализа современных переходных практик и состояний, основываясь характере (содержании) транзитивности: (1) *восходящая лиминальность*, связанная с повышением прелиминального статуса в процессе вертикальной социальной мобильности; (2) *нисходящая лиминальность*, происходящая в процессе статусной деградации и/или стигматизации со стороны сообщества; (3) *рекурсивная лиминальность*, имеющая место всякий раз, когда прелиминальный статус релегитимируется после его временного изменения или проверки; (4) *перманентная лиминальность*, характеризующая особое «промежуточное» положение некоторых социальных групп в обществе и, наконец, (5) *лиминоидность*, объединяющая различные формы квазилиминальности, т.е. легитимных и нелегитимных практик фабрикации переходных состояний, статусов и идентичностей в утилитарных целях.

---

[303] Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 9.

Рассмотрим несколько подробнее указанные нами виды лиминальности, чтобы выделить их характерные черты.

**Восходящая лиминальность**

Данный тип лиминальности восходит к тернеровским ритуалам повышения социального статуса и представляет собой наиболее типичный и универсальный пример прохождения специальных процедур и испытаний, предназначенных для легитимации новой постлиминальной идентичности более высокого ранга. Каждый человек в своей жизни проходит через ритуалы «жизненных переломов», которые отмечают важные переходы в судьбе – рождение, совершеннолетие, профессиональная специализация, брак, отцовство/материнство, смерть. В каждом их этих моментов осуществляется лиминализация, т.е. разрыв с прошлым статусом и обретение нового через прохождение специальных ритуалов религиозного или светского характера. Сюда же относятся и все другие случаи развития социальной карьеры индивида – через переходы от одних достигаемых статусов к другим (более высоким). Если это требует прохождения тех или иных испытаний, тестов, проверок, особых ритуальных практик, через которые необходимо (по желанию, или вопреки желанию) обязательно пройти, чтобы оказаться в новом более высоком статусе объективно и субъективно (через самоидентификацию и принятие референтной группой), то лиминальность неизбежна. Исторические примеры этого типа лиминальности связаны с многочисленными практиками инициации, посвящения и даже самопожертвования (пр.: от крещения до сеппуку). Современная жизнь предлагает новые ритуалы восходящей лиминальности: выборы народных избранников, поступление в вуз, трудоустройство, защита диссертаций, спортивные состязания и т.п. *Экзаменальность* (необходимость прохождения испытаний в той или иной форме) здесь является не только атрибутом лиминализации, но и тем механизмом разделения с предшествующим состоянием, который подчеркивает кардинальный

характер происходящих изменений и определяет самую суть такого «перехода». В отличие от предопределенной природы традиционных ритуалов повышения статуса, указанные современные формы не гарантируют переход, создавая даже ситуацию *лиминальной конкуренции* с возможным неудачным исходом, но участие в этих ритуалах для достижения успеха обязательно.

Что касается смерти, то переход в постмортальное состояние всегда институционализирован в обществе в виде многочисленных и сложных ритуалов сохранения и увековечивания памяти. Более того, известное хилоновское изречение «о мертвых хорошо, либо ничего» сохраняет свое значение и до сих пор. С социологической точки зрения столь сильная социальная капитализация статуса усопшего означает, что как таковой *смерти не существует*, т.к. лиминальный переход личности в посмертное состояние сквозь утрату тела не заканчивается смертью самой личности, но неминуемо оборачивается инверсией в новое социальное положение, капитализированное участием живых людей и среди живых людей. С мертвыми происходит инверсивная постмортальная трансмобильмность: памятники, фотографии, видеозаписи, воспоминания, жизнеописания, цифровые мемориалы, мумификация, карнавалы (наподобие «Día de Muertos» в Мексике) и даже практики женитьбы на мертвых телах (как у древних инков) становятся сферой нормальной социальной жизни таких конвертированных действователей в их посмертном состоянии. В постгуманизированном обществе практика возвращения мертвых в живые реализуется уже в буквальном смысле благодаря технологии клонирования. Биореинкарнация домашних животных, например, как уже указывалось нами, в Китае и других странах поставлена на поток, и на сегодняшний день эта процедура максимально похожа на древние магические процедуры оживления мертвых. Также к области санционированной (постгуманизированой) восходящей лиминальности можно отнести юридическую практику защиты прав эмбрионов как *будущих* граждан

наравне с правами взрослых людей, что делает биолиминальный статус сублюдей политически значимым.

**Нисходящая лиминальность**

Церемонии статусной деградации и стигматизации хорошо описаны в социологии в рамках известной теории «навешивания ярлыков» (Ф. Танненбаум, Г. Беккер, Э. Лемерт), в работах И. Гофмана [304] и Г. Гарфинкеля [305]. Хотя явного использования понятий лиминальности и ритуалов перехода ни у кого из перечисленных авторов нет, предложенный ими анализ коммуникативных практик понижения социального статуса и его структурного закрепления восполняет важный пробел в классических работах по антропологии лиминальности. Общим местом в исследовании статусной деградации является указание на то, что испорченная постлиминальная идентичность, несмотря на тяжесть девиации, заражает всю личность носителя, делая позорную стигму основным статусом. Как указывает, в частности, Гарфинкель, моральная атака со стороны общества всегда направлена на осуждение не просто какого-то отдельного поступка, а служит цели «ритуального разрушения опозоренной личности»[306]. Работа по обличению нарушителя меняет его образ в глазах окружающих - он не просто приобретает новые «штрихи к портрету», но буквально перерождается, воспринимается *полностью другим* человеком, невзирая на все прошлые («прелиминальные») заслуги. Гарфинкель подробно разбирает этапы и условия коммуникативной работы «разоблачителя» и свидетелей, которая должна быть проделана для осуществления успешной статусной деградации нарушителя, делая акцент на производстве структур публичности происходящего, начиная с намеренной «экстраординации»

[304] Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6) [Электронный ресурс] – 2011. – URL: https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf (дата обращения: 05.01.2020).
[305] Garfinkel H. Conditions of successful degradation ceremonies // American Journal of Sociology. – 1956. – Vol. 61 (5). – P. 420-424.
[306] Ibid. P. 421.

девиантного события и его виновника и заканчивая ритуальным дистанцированием нарушителя от «нормального» общества и превращения его в изгоя [307]. Однако, подобная «драматизация зла» ведет и к трансформации самоидентичности нарушителя, что было подмечено Ф. Танненбаумом в рамках его исследований подростковой преступности еще в 1930-е гг. Когда подростка хватают на улице как «члена банды» и заставляют пройти через все полицейские процедуры нисходящей лиминализации (с наручниками, автозаком, «кутузкой», допросами и судом), его мир меняется кардинально: его заставляют осознать себя как «отличное от других человеческое существо», и его отношение к себе и другим меняются навсегда и в худшую сторону, что лишь стимулирует его к девиантному поведению в дальнейшем. «Процесс создания преступника, – заключает Танненбаум в интеракционистском духе, – это последовательный процесс (социальной) маркировки (tagging), идентификации, сегрегации, акцентирования, перестройки сознания и самосознания; это путь стимулирования и провоцирования тех социальных проявлений, которые самим же обществом осуждаются» [308]. Впоследствии эта идея была развита Э. Лемертом и Г. Беккером в рамках концепции девиантной карьеры[309], где выделяется три основополагающих процесса статусной деградации как ритуального перехода: (1) *дифференциация*, т.е. дистанцирование нарушителя от модальных характеристик «обычных людей»; (2) *социетальная реакция,* т.е. стигматизация нарушителя через выразительные чувства и действия и наконец (3) *индивидуация*, т.е. самозакрепление стигмы через рецидивное поведение. Таким образом, переход ко *вторичной девиации* на этапе выхода из лиминального положения ведет к «изменению всей психической структуры личности, следствием чего становится специфическая организация

[307] Ibid. P. 422-424.
[308] Tannenbaum F. Crime and Community. – London and New York: Columbia University Press, 1938. – P. 19-20.
[309] Lemert E. Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior. – New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1951. – 459 p; Becker H.S. Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance. – New York: The Free Press, 1963. – 224 p.

как ролевых исполнений, так и самоидентичности в целом»[310]. Хотя теория навешивания ярлыков подвергалась обширной критике за избыточный бихевиоризм в трактовке причин девиантного поведения (преступления и другие девиации далеко не всегда являются реакцией нарушителя на «навешенный ярлык»), исследования И. Гофмана подтверждают, что основной особенностью жизненной ситуации стигматизированного индивида является проблема «принятия» и, как следствие, развитие чувства стыда, страха, тревоги, депрессии, комплекса неполноценности, личной вины и тенденции к виктимизации[311], что подчеркивает *совместный* характер работы общества и носителя по лиминализации и стигматизации.

В области медицинской социологии исследования также показывают, как опыт борьбы с потенциально смертельным диагнозом ведет к новой коммуникативной ситуации, сопровождающейся резкой перестройкой социальной идентичности и самоидентичности человека. Опрос онкологических больных в Австралии[312] подтверждает, что переживание серьезного заболевания негативно отражается на личности человека и отношения к нему окружающих, заражая лиминальным статусом «онко-больного», т.е. человека, *постоянно борющегося со смертью*. При этом сначала человек проходит фазу «острой лиминальности», оказываясь в ситуации экзистенциальной ошеломленности, резкого разрыва с прошлой жизнью и неприспособленности перед новой реальностью. Однако, в дальнейшем, если лечение не ведет к полному выздоровлению, эта лиминальность становится «хронической» (sustained), т.к. до конца дней жизнь онко-больного оказывается в «переходном состоянии». Исследователи указывают на три социально значимых проявления такой лиминальности: (1) острое переживание своей *«онко-пациентности»*, т.е. ощущение неполноценности и неопределенности в состоянии «между

---

[310] Lemert E. Human Deviance, Social Problems and Social Control. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967. – P. 40-41.

[311] Гофман. Ук. соч.

[312] Little M., Jordens C. FC, Paul K., Montgomery K., Philipson B. Liminality: A major category of the experience of cancer illness // Social Science & Medicine. – 1998. – Vol. 47(10). – P. 1485-1494.

жизнью и смертью», невозможность избавиться от изматывающих мыслей о болезни вне зависимости от прошедшего срока лечения, наличия или отсутствия рецидивов; (2) состояние *коммуникативного отчуждения*, возникающего между больным и здоровыми людьми, включая его близких и даже медицинский персонал из-за невозможности адекватно передать им природу своих переживаний и телесных ощущений; (3) резкое *сужение социальных возможностей*, что выражается в качественном изменении образа жизни – появлении сильных ограничителей в деятельности человека, в том числе в его работе, отдыхе, общении с другими людьми, в свободном доступе к социальному пространству и времени и одновременно установление жизненно-необходимой зависимости от специальных средств контроля над болезнью, специальных людей и помещений[313]. Стигма онко-больного, так же как, например, стигма прокаженного или чумного, делает его «не совсем человеком», как сказал бы И. Гофман, т.к. представляет вызов человеческой природе в целом. Поэтому избавление от этой хронической лиминальности должно быть предметом совместной работы всех вовлеченных сторон с целью создания условий для *эмпаурмента* личности пациента, т.е. преодоления им состояния *нисходящей переходности* и связанного с этим ощущения слабости и неуверенности через социальную нормализацию – обретение и осознание другого главного статуса, не связанного с болезнью. Примером здесь могут служить эффективные программы социального вовлечения ВИЧ-инфицированных.

**Рекурсивная лиминальность**

К этому типу прежде всего относятся повторяющиеся ритуалы перемены статусов, описанные В. Тернером. Помимо религиозных традиций омовения ног в христианстве, типичным примером из прошлого являются римские Сатурналии, когда рабы освобождались от труда и получали право участвовать в пиршествах в честь Сатурна наравне с патрициями и даже

[313] Ibid. P. 1486.

получать от них обслуживание. Таким образом, лиминальность здесь наступает в связи с временной утратой основного статуса в определенных практиках, где требуется подчинение особым социальным нормам для успешного исполнения ролей кардинального характера или получения необычного опыта, после чего прелиминальный статус восстанавливается. Главный принцип ритуалов перемены статусов – трансгрессия, описанная нами ранее, т.е. санкционированное нарушение порядка ради его последующего освящения. Как отмечалось, подобное ритуализированное снятие нормативных запретов вело не к разрушению социума, но к сакрализации существующего социального порядка.

В современном мире многообразие рекурсивных форм лиминализации довольно обширно и включает в себя национальные праздничные события (Хэллоуин, Ла Томатина, Энсьеро, Холи, маскарадные шествия и т.п.), биологические ритмы и кардинальные физиологические процессы (сон, секс), некоторые культурные феномены (т.н. «Солдатский ужин» с характерным ролевым обменом в канадской армии, оргиастические субкультуры, косплеи и т.д.), а также длительные перемещения в замкнутом пространстве[314]. Везде в этих случаях человек временно перестает быть тем, кем является в своей обычной жизни, но потом возвращается к привычной идентичности для себя и для других. Но, пожалуй, наиболее характерным подобным случаем является поведение в толпе, особенно экспрессивного типа. Исследования динамики толпы хорошо известны в социологии и социальной психологии, начиная с работ Г. Лебона, и позволяют наиболее выпукло увидеть в действии такой феномен как «коммунитас», чьи символические проявления Тернер видел в определенных ритуалах перехода [315] . Коммунитас

[314] Так, У. Митчелл хорошо описывает лиминальное состояние путешественника в самолете: «Яснее всего это, вероятно, ощущается во время ночного межконтинентального перелета. Вы сидите в наушниках, вокруг темно, нет никакого ощущения движения. Видеомонитор создает для вас персональную реальность, которая иногда отключается, чтобы показать время в пунктах отправления и прибытия. В этот момент лучше не мучиться вопросами, на какое время переводить часы, где конкретно вы находитесь и законы какой страны на вас распространяются» [Митчелл У. Я + +: Человек, город, сети / Пер.с англ. – М.: Strelka Press, 2012. – С. 25]. Зачастую в таком состоянии люди склонны к аффективным действиям и контактам (от откровенных разговоров до секса и пьяных драк), свойственным лиминалам в состоянии *коммунитас* (подробнее об этом см. далее).

[315] Тернер В. Символ и ритуал / Пер. с англ. – М.: Наука, 1983 – С. 168-231.

представляет собой выход из «сферы обыденной жизни» во внеструктурную реальность, где связи между людьми наполняются яркими аффективными взаимодействиями, а получаемый опыт проникает до самых глубин личности человека. Внушаемость, деиндивидуализация и чувство неуязвимости, возникающие в толпе, создают ситуацию групповой лиминализации, разрушающей привычные нормативные отношения и создающей спонтанную, непосредственную общность на основе сильных аффективных переживаний, т.е. (экзистенциальную) коммунитас. Любовь, братание, экстаз, но, возможно, и совместная агрессия, ярость, исступление – все это характерные черты «освобождения» от структуры и обретения коммунитас. Тернер отмечает, что коммунитас в своей глубинной гомогенности, безстатусности и потенциальной вседозволенности «разительно отличается» от дюркгеймовской солидарности с ее четкими социальными и нормативными структурами, но периодический трансгрессивный выход в это состояние необходим как обществу, так и каждому человеку. Коммунитас служит солидарности, формируя образ идеальной, утопической и магической общины, где каждый обретает особую силу и внутреннюю самоценность. От римских Сатурналий и вечно русского «ты меня уважаешь?» в пьяном братании до революционных лозунгов во имя свободы, равенства и братства и современных радикальных фестивалей духе «Burning man» пролегает универсальное стремление человека и общества обрести коммунитас хотя бы на время. Однако, современное общество, чтобы сдерживать неподконтрольные коммунитарные энергии миллионов людей, инструментализирует средства выхода в область коммунитас с помощью санкционированных потребительских практик. Наиболее ярко это проявляется в перформативных практиках туризма. М. Фэйфер еще в 1980-е гг. указала на «посттуристский» сдвиг в организации современных путешествий[316]. Если раньше люди ехали за новизной и аутентичностью, то сегодня туристический опыт «перформатируется» в специальную

[316] Feifer M. Going Places: The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present. – London: Macmillan, 1985. – 256 p.

взаимовыгодную игру, максимально эффективно организованную для выкачивания денег в обмен на безопасные удовольствия. Туристические маршруты, отели, развлекательные программы, специальные магазины, гиды, сервисы создают вокруг путешествующих особую гипер-реальность, цель которой никто не скрывает – создать максимально комфортную обстановку для максимально свободного гедонизма. И центральным пунктом такого пост-туристического перфоманса становится лиминализация и достижение коммунитас. Дж. Урри сравнивает современных туристов, участвующих в групповых турах, с детьми: им говорят куда идти, что смотреть, когда есть, сколько у них времени на туалет и т.п. Между собой они устанавливают равные и товарищеские отношения. Сами туристы, конечно, понимают, что они «играют в туристов», и частью этой игры является их пассивное и приниженное положение[317]. Лиминализация усиливается и тем, что туристы не демонстрируют ни в одежде, ни в манере общения, ни в поведении своих статусных отличий в обычной жизни – единообразные майки, шорты и кроссовки делают всех социально неразличимыми. Достижение лиминального коммунитас через гедонистический экстаз становится апогеем туристического опыта. Сравнивая туриста с проходящим сквозь ритуал лиминалом, Т.И. Черняева указывает, что у него «меняется состояние сознания, примерно так же, как на религиозных праздниках: напряжение, возбуждение, эйфория, сужение поля сознания. И даже события и ситуации, возникающие во время путешествия, становятся аналогом ритуального испытания героя. Если тур потребовал предельной концентрации сил, ни о какой рекреации не может быть и речи, счастье туриста – в возможности примерить на себя Другую, более настоящую жизнь. Для одних это экстремальный туризм, для других –удовольствия, к которым они готовились все предыдущее время – расточительные покупки, обжорство, пьянство, секс» [318] . Туриндустрия поощряет подобную постмодернистскую

[317] Urry J. The Tourist Gaze. 2nd ed. – London: Sage Publications, 2002. – P. 91.
[318] Черняева Т.И. Туристическое потребление: стандартизация впечатлений // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – Т. 12. – № 3. – С. 121-122.

чувственность и иррациональность и изобретает все более изощренные способы выхода в область экстраординарного, но все это лишь для того, чтобы, вернувшись обратно, туристы продолжили еще более эффективно трудиться на благо системы до следующего отпуска. Таким образом, организованная трансгрессия канализирует аффективное тело массы в безопасное русло и образует вместе с профанной «структурой» единое целое, которым и определяется общественная жизнь.

**Перманентная лиминальность**

Как известно, у В. Тернера можно найти описания определенных сообществ, которые живут как бы «на окраинах и в щелях социальной структуры», поддерживая свое постоянное лиминальное состояние в поисках коммунитас [319] . Сюда Тернер, в частности, относил общины хиппи и битников, эпоха расцвета которых как раз пришлась на время написания его знаменитой книги «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» (1969). «Дети цветов» предпочитали особый ретритистский образ жизни – одевались как бродяги, имели привычки скитальцев, нанимались на самые грязные случайные работы, практиковали сексуальную и наркотическую свободу, жили общинами (т.е. имели «нормативную коммунитас» в терминологии Тернера). В эпоху традиционного общества институционализация лиминальности обозначается в практиках юродивости, бродяжничества, монашества, шутовства и нищенства. Во всех этих случаях лиминальность выражается в культурном «аутсайдерстве», ролевой «странности», статусной внеструктурности и моральной приниженности, что сближает это состояние с маргинальностью. Хотя Тернер различает эти понятия, тем не менее, видно, что т.н. «перманентная лиминальность» ведет к последовательной структурной и ролевой маргинализации (возможно, и добровольной), т.е. поражению в правах, свободах и социальной стигматизации. В современном мире есть три социальные общности, наиболее точно описываемые таким

[319] Тернер. Ук. соч. С. 196-256.

лиминально-маргинальным положением – это цыгане, нелегальные мигранты и беженцы, а также т.н. прекариат. Их «промежуточное» социальное положение во многом можно трактовать как дегуманизированное или антигуманизированное, и зачастую это имеет интенциональный характер.

Традиционный цыганский мир (например, у котляров) исторически имеет «окраинный» характер: кочевой образ жизни, общинно-родовая организация и строгое разделение на «своих» и «чужих» (не-цыган – «гаджо») и, как следствие, анархическое отношение к государству («их отношение к государству чисто созерцательное, они не осознают себя его частью. Власть для цыган – нечто внешнее, чаще всего враждебное»[320]). Гадание и попрошайничество цыган как людей «не от мира сего» зачастую становятся единственными путями мирного «общения» с миром. В итоге подобная лиминальность оборачивается крайностями маргинализации – «очень высокая криминализация, безработица, низкий уровень образования вплоть до безграмотности, частое отсутствие санитарии, асоциальный образ жизни, и, пожалуй, самое главное – это устойчивый негативный образ, сформированный у местного нецыганского населения, порождающий резкое неприятие и тотальное недоверие»[321]. Схожую ситуацию сегодня можно наблюдать с мигрантами в Европе, чье «застывшее» лиминальное положение в лагерях беженцев на грани выживания маргинализирует их до крайности. Проблематика стигматизации и негуманного отношения к «нелегальным мигрантам» в Европе и Америке вылилась даже в директивы дискурсивного характера. Так, С. Мальмстрём, бывшая комиссаром ЕС по внутренним делам в 2010-2014 гг., заявляла о необходимости искоренить понятие «нелегальный мигрант» из документооборота Еврокомиссии, а международное информагентство «Associated Press» еще в 2013 г. запретило своим сотрудникам использовать термин «нелегальный мигрант» как противоречащий гуманистической этике человечества. Как указывают

[320] Деметр Н.Г., Бессонов Н.В., Кутенков В.К. История цыган – новый взгляд. – Воронеж: ИПФ «Воронеж», 2000. – С. 115.
[321] Гуцалов А. А. Цыгане: традиционная культура и современный мир // Наследие веков. – 2015. – № 4. – С. 45.

специалисты, сегодня все больше исследователей соглашаются с тем, что (а) сам человек никогда не может быть нелегальным, то есть вне рамок права и закона, ибо такая дефиниция применима лишь к правовым актам и событиям; и (б) само использование термина «нелегальный мигрант» является недружелюбной и некорректной формой для обозначения «миграции вне закона»[322]. Тем не менее, сама неурегулированность ситуации с беженцами и мигрантами делает их положение принципиально неопределенным, небезопасным и крайне уязвимым.

Если цыгане, мигранты и беженцы вместе образуют социальные группы, скорее, внутри андеркласса, то есть на самой окраине общества, то социальное положение прекариата существенным образом отличается. Прекариат формируется, скорее, в «щелях» социальной структуры, образуя новый постгуманизированный *метакласс* людей с совершенно разными доходами, образованием, профессиями (от поденного чернорабочего до фрилансера в IT-сфере), но при этом не имеющие гарантий занятости, т.е. опять-таки находящиеся в ситуации *структурной неопределенности*. Их труд носит всегда нестабильный, неустойчивый, преходящий характер, их жизнь отличается отсутствием гарантированных социальных благ, незащищенностью в период сложных жизненных ситуаций, однако в то же время, по словам Ж.Т. Тощенко, это «достаточно активный социальный слой общества…он при всех невзгодах сохраняет социальные качества, стремится занять и отстоять право на достойную жизнь при всех имеющихся ограничениях и ущемлениях»[323]. Тем не менее, деформализованность и рискованность положения представителей прекариата делает их жизнь перманентно лиминальной, а значит подверженной маргинализации: они так же, как и цыгане, и мигранты и беженцы, никуда *не переходят* окончательно, но остаются в своем *внеструктурном* положении навсегда. Неопределенность правового, культурного и социального положения делает

[322] Гулина О.Р. Семантика миграционных терминов // Журнал исследований социальной политики. – 2016. – Том 14. – №3. – С. 331-346.
[323] Тощенко Ж.Т. Прекариат: от протокласса к новому классу. – М.: Наука, 2018. – С. 85-86.

все эти категории людей лиминализированными и десекуритизированными, а значит является проявлением постгуманизации.

**Трансмобильность и перманентная лиминальность**

Отдельным проявлением перманентной лиминальности новых социальных групп в современном мире становится сообщество людей с переписанными аскриптивными идентичностями или социальных *палипмсестов*, описанных нами ранее в рамках феномена висцеральной трансмобильности. Как уже говорилось, такие технологии как косметическая хирургия (от «омоложения» до смены пола), нанотехнология (вживление чипов), киборгизация (искусственные протезы), загрузка сознания (нейронные сети), дегеронтизация (медицинское омоложение организма), витрификация (быстрое замораживание перед или сразу после смерти), а также гендерная биополитика деаскриптивируют базовые висцеральные параметры личности в их биологических, физических и психофизиологических проявлениях. В результате новые человеческие идентичности «отрываются» от известных нам базовых аскриптивно-примордиальных бинарностей и предлагают новые варианты *перманентно-лиминальных* статусов: *(а)* не мужчина, не женщина, а транссексуал, полигендер, двоедух и т.п.; *(б)* не молодой, не старый, а выглядящий «вечно молодым»; *(в)* не живой, не мертвый, а замороженный или оцифрованный; *(г)* не человек, не машина, а киборг; *(д)* не человек, не чудовище, а бодмод. Глубокая трансформированность аскриптивных идентичностей палимпсестов закрепляет их онтологически неопределенный статус, но уже по другим причинам, нежели у описанных ранее групп. Все эти статусно-ролевые идентичности в своей легитимизированной промежуточности уже никак не связаны со статусной деградацией, маргинальностью и девиациями, образуя совершенной новый мир носителей внебинарных распределений. Таким образом, в отличие от антиструктурных или внеструктурных форм

лиминализации здесь на наших глазах создается новая нормативная структура, характеризующая возможности *трансгуманизации* человека.

Дигитально-конвертационная трансмобильность с помощью технологий «реальной виртуальности» (М. Кастельс) позволяют сегодня каждому из нас иметь вторую жизнь в цифровом пространстве. Однако с антропологической точки зрения цифровая копия личности ни жива, ни мертва, а находится в некоем промежуточном состоянии, которое можно обозначить как *дигитально-лимбинозное*, т.е. возникающее и навсегда сохраняющееся в *цифровом лимбе* [324] – месте, где перманентная лиминальность обусловлена невидимой, изменчивой, рискованной, онтологически неопределенной и одновременно неистребимой природой цифрового существования всякого современного человека. Для описания природы такой личности специалисты в области информационных технологий используют понятия «цифрового следа», «цифровой тени», «цифрового аватара», сами по себе характеризующие лимбинозный («неопределенный») характер цифровой идентичности. Цифровой след представляет собой совокупность данных, которые пользователь генерирует во время пребывания в Интернете. Любой юзер всегда оставляет за собой как активный цифровой след, результат его целенаправленной деятельности (посты, блоги, «лайки/дизлайки», письма, покупки, поисковые запросы и т.п.), так и пассивный след (также называемый «цифровой тенью»), т.е. непредумышленные данные типа куки (данные о посещенных сайтах), IP-адрес компьютера, данные об используемом устройстве, геотеги, номера используемых телефонов и адреса электронной переписки, просто случайные фото и видео с участием пользователя (но без его ведома). Цифровые следы формируют индивидуальные базы данных из тысяч сохраненных логов, записей каждого действия каждого пользователя в Интернете, которые отслеживаются и накапливаются провайдерами и

[324] Лимб (лат. *limbus* – рубеж, край, предел) – изначально богословский термин, использовавшийся в средневековой католической теологии для обозначения места пребывания не попавших в рай душ (например, умерших некрещеных младенцев), но не являющееся в то же время ни адом, ни чистилищем.

серверами веб-сайтов. При этом теневая часть цифрового облика человека превышает его активный след [325]. И даже если мы будем сознательно предпринимать действия по минимизации нашего активного цифрового следа, данные с камер видеонаблюдения, электронные транзакции неизменно будут создавать цифровую копию личности помимо нашего желания. Именно это создает онтологическую неопределенность «Я» в ситуации цифровой лимбинозности, т.к. ценности безопасности и доверия здесь оказываются под угрозой. Цифровые следы и цифровые тени формируют слабо контролируемый образ двойника каждого человека в реальной виртуальности интернет-пространства («цифрового доппельгангера»), который имеет больше власти над нами, чем мы над ним. Большие данные оказываются в распоряжении больших корпораций, секретных служб, мошенников, и качество этих данных такое, что они способны рассказать о реальном человеке больше, чем он сам себе представляет, и в итоге это ведет к тому, что цифровая информация о личности оказывается *важнее, ценнее и правдивее* не-цифровой, превращаясь в главный ресурс власти в современном мире. В этом революция больших данных. Цифровые доппельгангеры, скрывающиеся в лимбинозных следах и тенях информационного океана, оказываются *более реальными* социальными акторами, чем воплощенные люди[326].

[325] Исследователи компании IDC, занимающейся мониторингом цифрового пространства, еще в 2008 г. пришли к следующему выводу: «В ходе нашего исследования мы выяснили, что только примерно половина цифрового следа человека является плодом его активных действий: фотографирования, отправки сообщений по электронной почте или звонков по телефону через интернет. Вторая половина следа, или то, что мы называем цифровой тенью, представляет собой информацию о нас, то есть данные в финансовых отчетах, имена в списках рассылки, хронологию посещения сайтов в интернете и видеозаписи наших действий в видеокамерах внешнего наблюдения в аэропортах и городских центрах. Впервые в истории цифровая тень превысила по объему ту информацию, которую мы создаем о себе сами» [IDC White Paper: The Diverse and Exploding Digital Universe: An Updated Forecast of Worldwide Information Growth Through 2011, March 2008. – IDC, 2008. – P. 2.].

[326] По восторженным словам специалиста по большим данным С. Стивенса-Давидовица, «новые цифровые данные открывают нам в человеческом сообществе многое из того, что было скрыто. Они могут стать нашими современными микроскопом или телескопом, и полученная ими информация, возможно, приведет к важнейшим, даже революционным открытиям» [Стивенс-Давидовиц С. Все лгут. Поисковики, Big Data и Интернет знают о вас все / Пер. с англ. – М.: Эксмо, 2018. – С. 29]. Основной вывод его книги состоит в том, что цифровое поведение людей, агрегированное в больших данных цифровых следов, гораздо реальнее отражает сознание и подсознание людей, чем данные социологических опросов, психологических тестов и других традиционных техник.

Такой же лимбинозный характер носят и цифровые аватары, представляющие собой текстовые, графические и видеообразы персонажей цифрового взаимодействия. За аватаром может находиться реальный человек, но может и машина (программа) или группа создателей. Перформативный образ аватара может отражать, но может и не отражать реальные характеристики создателя. Как указывает М. Мидоуз, «аватар – это социальное создание, танцующее на грани выдумки и факта» [327]. Возможность выдавать себя за кого угодно, играть любые роли и иметь любые имена (ники) делает аватары перманентно лиминальными, онтологически неопределенными репрезентациями. Более того, как *чистые нарративы* аватары могут создавать сложные вселенные образов и иметь свои собственные аватары.

**Лиминоидность**

Если настоящая лиминальность наступает как определенная и естественная фаза ритуалов социальной мобильности, то лиминоидность отличается своей фундаментально *не-транзитивной* природой, создающей иллюзию перехода или разрушающей переход. Именно для выделения этих игровых, рискованных и часто деструктивных форм лиминальности В. Тернер использовал термин «лиминоидность», которым подчеркивал их особое распространение в современных обществах[328]. В терминах фрейм-анализа речь идет о различных типах фабрикаций ситуаций лиминальности и ритуала перехода в целом. В этом смысле лиминоидность также можно обозначить как квазилиминальность. Такие свойства переходности как экстраординарность, стрессовость, экзаменальность, неопределенность, приниженность и даже униженность могут намеренно создаваться в эксплуататорских целях извлечения выгоды, не связанных с социальной

[327] Meadows M.S. I, Avatar: The Culture and Consequences of Having a Second Life. – Berkley: New Riders, 2008. – P.16.
[328] Turner V. Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology // Rice University Studies. – 1974. – Vol. 60 (3). – P. 53-92.

мобильностью лиминала. Здесь возможна как *(а) акциональная*[329], так и *(б) виктимная* лиминоидность. Первая из них связана со стремлением людей к добровольному производству и принятию рисков для собственного благополучия, здоровья и жизни в рамках т.н. «деятельности-на-грани» (edgework). С. Линг, введший этот термин еще в 1980-х гг. в рамках социологии рискованного поведения, изначально имел в виду опыты по приему наркотиков и других психоактивных веществ. Но впоследствии этот список значительно расширился и сегодня он включает в себя опасные профессии с риском для жизни, экстремальные виды спорта, рискованные увлечения (азартные игры, паркур, руфинг, зацепинг, высотные селфи и т.п.), а также участие в событиях с непредсказуемым исходом (боевые действия, тайные операции и др.)[330]. Особенностью этих практик является их постгуманистская *пограничность* – они происходят на грани «разумности и безумия, сознательности и бессознательности, жизни и смерти», бросая вызов базовым гуманистическим ценностям[331]. Желание избавиться от давления нормативных структур и рутинных практик через переживание интенсивных эмоций, новизны и риска сближает «социальных каскадеров», осуществляющих «деятельность-на-грани» с лиминалами, но игровая избыточность и не-переходность их лиминального положения отличает их от практикующих ритуалы социальной мобильности индивидов и групп. Тем не менее, акционалы в своей экстремальной пограничности стремятся к достижению стадии коммунитас, как посвященные в древних ритуалах. По Лингу, когда люди, разделенные по возрасту, полу, классу, расе и профессии, собираются вместе и обнаруживают глубинную общность пережитого опыта, они часто испытывают чувство связи, «коренящееся в чем-то базовом для их душ…что бы ни отделяло их друг от друга, рискующие почти всегда

[329] В работе «Where the action is» (1967) И. Гофман впервые в социологии предпринял попытку исследовать природу рисковой деятельности, для обозначения которой использовал термин «action» («акция»): «Под термином «акция» я имею в виду деятельность, которая имеет значимые последствия, но является проблематической и выполняемой ради нее самой» [Goffman E. Where the Action Is: Three Essays. – London: Allen Lane The Penguin Press, 1969. – P. 136]. Прототипом такой акциональности, по Гофману, является азартная игра.

[330] Lyng S. (ed) Edgework: the Sociology of Risk Taking. – New York: Routledge, 2005. – 297 p.

[331] Ibid. P. 4.

признают друг в друге братьев и сестер, генетически связанных общим желанием испытать неопределенность пограничности»[332].

Создание иллюзии переходности возможно также через введение в заблуждение людей и/или насильное погружение их в состояние *жертвы* лиминализации. Эксплуатация лиминальности осуществляется как со стороны *виктим-симулянтов*, имитирующих свое «жертвенное» переходное положение, так и злоупотребляющих властью *виктимайзеров*, использующих средства нелегитимного насилия и принуждения для лиминализации других людей. В первом случае идет речь о различных фальшивых играх со стороны, к примеру, мнимых больных, инвалидов, беременных, а также якобы потерявших билеты и деньги попрошаек. Свою ролевую маргинальность они мимикрируют под лиминальность «попавших в тяжелую жизненную ситуацию» и эксплуатируют этот паттерн как источник обогащения, психологически изощренно апеллируя к внутренней склонности каждого (нормального) человека к переживанию коммунитас, которые тем самым сами становятся уже настоящими жертвами разыгранной лиминальности. Во втором случае источниками виктимной лиминоидности могут выступать люди, заставляющие других путем обмана, угроз, принуждения вступать в лиминальное состояние. Список этих уродливых явлений, к сожалению, весьма обширен. Стоит упомянуть лишь дедовщину, практики фальсификации улик (подбрасывание наркотиков и т.п.), пыток заключенных, выбивания «нужных» показаний на допросах, доведение людей до самоубийства, жилищное рейдерство (с помощью «профессиональных соседей»). Известное движение #Metoo, начавшееся в Америке в 2017 г., также ознаменовало борьбу женщин по всему миру с принуждением к сексуальной лиминализации. Российские психологи М.Ю. Кондратьев и В.А. Ильин в качестве «феномена псевдолиминальности» в профессиональной сфере упоминают практику «испытательных каруселей» некоторых работодателей, которые устанавливают лиминальный по своей сути

[332] Ibid. P. 4.

испытательный срок для новичков с полным набором должностных функций, но за меньшие деньги, а после его окончания не заключают трудовой контракт, а нанимают новых квазилиминалов[333].

Как мы видим, понятие лиминальности имеет весьма широкое поле применения и заслуживает более глубокой теоретической проработки. Его эвристический потенциал способен внести вклад в изучение общества на трех уровнях – индивидуальном, групповом и социетальном. В темпоральном измерении оно способно описывать явления как в виде отдельных событий, так и длящихся определенный период времени и даже целые эпохи. Исследованные нами ситуации статусной лиминальности являются лишь определенным, но важным, срезом в изучении проблем социальной мобильности, девиации и маргинальности в эпоху постгуманизации. В целом, изучение процессов лиминализации позволяет глубже проникнуть в механизмы воспроизводства социального порядка на уровне взаимодействия структур и «участия», поэтому в будущем, на наш взгляд, необходимы дополнительные усилия по развитию такой отрасли знания как социология лиминальности.

## Выводы к Главе 2

Дихотомизированные сексуальные (мужской-женский) и мортальные (мертвый-живой) категории и соответствующие нормы составляют культурное ядро базовой человеческой реальности. Трансмобильные переходы и переключения между сексуальными и мортальными статусами носят трансгрессивный («запретный») характер, поэтому любые морфогенетические изменения в этой сфере вызывают компенсационные и гиперкомпенсационные процессы со стороны механизмов социального контроля. Морфологическая свобода на одном уровне создает или открывает новые, более глубокие уровни социального морфостазиса. Эта взаимосвязь

[333] Кондратьев М.Ю., Ильин В.А. Азбука социального психолога-практика. – М.: ПЕР СЭ, 2007. – С. 193.

находится в весьма напряженном состоянии, т.к. во-первых, всякие социальные изменения идут быстрее реактивных процессов и, во-вторых, социальный порядок сложен по своей природе и устраивается на всех уровнях жизни одновременно – биологическом, психологическом и культурном. Таким образом, неизбежно возникают онтологические и нормативные разрывы в признании трансмобильных практик. На одном полюсе находится трансгендерное сообщество, которое обладает всеми правами и институционализированным статусом в (развитых) обществах, на другом – клонированный человек, идея создания которого и соответствующая практика находятся пока под полным запретом на всех уровнях нормативной структуры. Но посередине находится большая и активно развивающаяся зона неопределенности, содержащая риски неправильных решений и злоупотреблений. Дискуссии о правах животных идут до сих пор, проблема эвтаназии, особенно детской, также до конца не решена. А развитие электронных систем регистрации смертей дает возможность «убить» человека, не прибегая к физическому насилию, а просто внеся его данные в одну информационную базу и стерев их из других. Что же касается разработок интеллектуальных систем, то такие мировые ученые как Стивен Хокинг и другие открыто выступают против развития искусственного интеллекта, чья эволюция на определенном этапе может выйти из-под контроля человека, оказавшись нашим «последним изобретением» в истории [334]. Индивидуализация образа жизни вкупе с техническим прогрессом дают свободу для полного высвобождения энергии и воображения, когда невозможное как онтологический предел перестает существовать. В нашем мире уже возможно все или почти все – в физическом мире или в киберпространстве. В условиях онтологической изменчивости и непредсказуемости запрос на поддержание нормативного порядка становится особенно актуальным. Поиск и обоснование нормативных критериев *постоянного, общего и благого* лежит в основе

[334] См.: Баррат Дж. Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens / Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 304 с.

всякой социальной солидарности и обеспечивает выживание сообщества, отвечая всем на главный вопрос: «Что нас объединяет и уберегает от саморазрушения?». Если в традиционном обществе нормативными структурами социальной интеграции служили религиозные идеи, то в обществе модерна Нового времени – это идеи аутентичности и автономности. Но первые были разрушены процессом рационализации (секуляризации), а вторые – иррационализацией, воплощенной либо в шизофрении постмодернистской чувствительности, либо в паранойе религиозного фанатизма и экстремизма. Поэтому ни то, ни другое не эксплицирует фундаментальный уровень нормативной грамматики интерсубъективности. В этом смысле безопасность и выживание общества как на заре человечества, так и в сегодняшней ситуации *пансоциальности* зависит от эффективности механизмов защиты примордиальной солидарности, основанной на общности социальных норм признания и непризнания. Это означает, что для сохранения солидарности как системы социального порядка имеет значение не только то, что заслуживает признания и вовлечения, но и то, что следует не признавать и ограничивать. Практики трансмобильности как раз обнажают фундаментальное значение некоторых онтологических структур социального порядка, изменение которых усиливает их аскриптивность за счет механизмов непризнания. Структурную взаимосвязь нормативного морфогенезиса и морфостазиса в ситуации пансоциального участия можно трактовать как борьбу признания и непризнания. Следуя уже упоминавшейся теории борьбы за признание А. Хоннета, можно выделить, по крайней мере, три функциональных уровня социального порядка, на которых происходит это столкновение:

*(а)* Когнитивный уровень – принятие/любовь или страх/гнев/отторжение. Мы любим домашних животных, поэтому хотим их клонировать, но испытываем страх перед слишком реалистичными андроидными роботами.

*(b)* Моральный уровень – уважение (свободы, достоинства) или презрение и унижение. Проблема эвтаназии, расовых переходов, этики поведения искусственного интеллекта – типичные нерешенные (до конца) моральные проблемы трансмобильных практик. Например, этическая проблема ближайшего будущего – как программировать автомобили без водителя с искусственным интеллектом, которые в аварийной ситуации должны будут *как бы* принимать моральные решения – кого спасать, а кем жертвовать.

*(c)* Правовой уровень – с одной стороны, права трансгендеров, животных, человеческих эмбрионов активно расширяются, но, с другой стороны, человеческое клонирование, спам-боты и автономное оружие имеют (пока) четкие правовые запреты и ограничения в большинстве (модернизированных) стран мира.

Модель, представленная на Рисунке 5, в редуцированном виде показывает, как аскриптивные модальности базовой реальности последовательно проходят три стадии морфогенеза в практиках трансмобильности: 1) стадия непризнания («скотома»), где всякие изменения и нарушения границ примордиальных бинарностей в профанном пространстве отвергаются как морально и/или когнитивно невозможные за исключением особых случаев трансгрессивного характера; 2) стадия нормативной трансмутации («терма»), где происходит столкновение с механизмами морфостазиса на когнитивном, моральном и правовом уровнях и 3) стадия признания («анагноризис»), где закрепляются новые нормы функционирования неоморфных и неосоциальных агентивов.




Рис. 5. Стадии морфогенеза аскриптивных модальностей в практиках трансмобильности: висцеральная трансмобильность деаскриптивирует расовую и сексуальную бинарные модальности (пример: транссексуальные переходы), прозопопическая трансмобильность переключает статусы видовой модальности (пример: правовой статус животных), конверсиональная качественно меняет содержание физических и субстанциональных аскриптивных границ (примеры: развитие искусственного интеллекта или институционализация криптовалюты).

Быть социально признанным означает быть принятым по всем трем критериям вовлеченности. Это касается и людей, и всех других возможных субъектов и объектов социальной коммуникации, даже не отвечающих требованиям «интеллигибельности». Все, что можно любить, уважать и ценить, может считаться допустимым и оправданным. Но есть также и то, что испытывает сопротивление своему признанию на разных уровнях социального. Это все, что связано с выживанием человеческого сообщества, например, человеческое клонирование, распространение искусственного интеллекта и андроидной роботехники и транссексуальные переходы. И дальнейшее развитие науки и техники может разрушить наши базовые представления о том, кого считать человеком, кто есть мужчина и женщина,

и есть ли разница между живым и мертвым. Однако, на определенном этапе технологического развития (уже в недалеком будущем) общество сможет обходиться без половых отношений для продолжения рода и будет способно выращивать людей с нужными генами заранее или редактировать геном в детстве (с помощью уже существующих биотехнологий), что сделает проблемы клонирования человека и вынужденного изменения пола избыточными. Наиболее вероятная опасность онтологической суверенности человека и социальному порядку грозит от развития сверхмощного искусственного интеллекта, существующего в виртуальной среде. Будет ли угрожать такой разум человеку, пока неизвестно, но, как уже указывалось, для предотвращения онтологических рисков предлагается заключение специального международного соглашения, предусматривающего программирование *апоптоза* (самоуничтожения) посттьюринговых компьютерных систем при определенных условиях[335]. Таким образом, структуры непризнания, воспроизводящиеся в процессе морфостазиса, не будут уничтожены технологическим прогрессом, но найдут новые формы сдерживания трансмобильности и будут поддерживать социальный порядок до тех пор, пока базовая реальность будет признавать аскриптивные бинарности, не поддающиеся произвольной трансмутации – различия между человеком и искусственным объектом, между мужским и женским полом, а также между живым и мертвым созданием.

[335] Там же. С. 266-269.

# Глава 3. Дискурсивная структура постгуманизма: история развития, категориальное поле, классификация и критика.

## 3.1. История изучения смешанных коммуникаций в социологии

Долгое время человек развивался в мире, где насыщенное социальное поведение могло исходить только от ему подобных, и где все видимые наличные объекты были всего лишь физическими предметами. Социология тоже рождалась как наука о «консенсусе» (О. Конт) и «солидарности» (Э. Дюркгейм) людей в привычном и относительно пассивном физическом пространстве, где окружающие объекты выступали либо как полезные инструменты/ресурсы, либо как инфраструктура, либо антураж символической игры [336]. Однако, социальный опыт обогащается новыми явлениями и в нынешние времена, когда людей повсеместно окружают «умные вещи», а сообщения в социальных сетях типа «Twitter» и «Facebook» способны привести к глобальным потрясениям типа «арабской весны» 2011 г. или мгновенному обрушению фондовых котировок, как в апреле 2013 г., активное включение различных видов материальностей в повседневную жизнь ведет к последовательной постгуманизации, т.е. развитию т.н. пост- или неосоциальных отношений, в которых преобладают контакты между живым и неживым и тем самым вытесняют традиционные социальные связи. Возникает вопрос: кто или что сегодня обладает большим социальным капиталом в сетях «организованной сложности» – живые люди или объектная среда, в которой они живут? Наиболее радикальные исследователи

[336] Вот, как об этом пишет Б. Латур: «Неправдоподобно, чтобы миллионы участников наших действий (имеются в виду объекты или ко-агентивы в нашей терминологии – *И.К.*) включались в социальные отношения в трех — и *только в трех* — модусах существования: «материальной инфраструктуры», «детерминирующей» социальные отношения, — как в марксистских типах материализма; «зеркала», просто «отражающего» социальные различия,— как в критической социологии Пьера Бурдье; или задника сцены, на которой человеческие социальные акторы играют главные роли,— как в интеракционизме Ирвина Гоффмана. Ни один из этих видов включения объектов в коллективность, конечно, нельзя назвать неправомерным, но все это только примитивные способы упаковки узла связей, образующих коллектив. Ни одного из этих способов не достаточно для описания множественных переплетений человеческих и не-человеческих акторов» [Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – С. 118-119].

требуют заключения нового общественного договора с наукой в условиях, когда «скрытые, презренные массы не-человеческого, уже давно получившие реальное признание в человеческой практике, все еще продолжают стучать в двери социологии с не меньшей настойчивостью, что и массы человеческие в веке XIX»[337]. Другими словами, признания и осмысления требует *дискурс объектов*.

Еще в 1969 г. классик символического интеракционизма Г. Блумер писал, что все «миры», в которых живет человек, состоят не из субъектов в «чистом виде», а из различных «социально произведенных» объектов, которые являются целью и продуктом символического взаимодействия акторов. Чтобы анализировать человеческий мир, необходимо понимать, «как индивиды и группы видят объекты, как они действуют по отношению к ним и как они говорят о них»[338]. Среди миров объектов, населяющих среду социальных отношений, Блумер выделял мир, состоящий из физических объектов (стул, дерево и т.п.), мир социальных объектов (сами люди в статусно-ролевом качестве студента, друга, священника и т.п.) и мир абстрактных объектов (от различных идей до философских доктрин). Другими словами, объектом является все, на что можно указать и придать то или иное (символическое) значение. Символический интеракционизм, таким образом, показал, что человеческий мир рождается как процесс социального признания «общих» объектов: «Сформировать значение чего-то — значит выделить это из окружения, отделить, придать этому смысл или, по терминологии Мида, превратить это в объект»[339]. Стоит подчеркнуть, что объекты в такой перспективе не отделены от субъектов, не предсуществуют им, а возникают и функционируют в постоянно вибрирующих герменевтических петлях социального конструирования. Возможность и

[337] Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С.Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 200.
[338] Blumer H. Symbolic Interaction: Perspective and Method. – Los Angeles: Univ. of California Press, 1986. – P.51.
[339] Блумер Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология: тексты / Под ред. Т. М. Андреевой, Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. – М.: Издательство Московского университета, 1984. – С. 175

способность превращения субъекта (Себя) в объект (Другого) является в этом смысле центральным механизмом, при помощи которого человек взаимодействует с окружающим миром. Хотя Блумер в отличие от Дж.Г.Мида [340] отрицал стимулирующее воздействие объекта на субъект, подчеркивая его пассивный характер, дальнейшая разработка идей символического интеракционизма в области понимания природы социальных объектов показала, что процессы индивидуализации социальных отношений в эпоху позднего модерна ведут к нарастающей зависимости субъектов (индивидов и групп) от созданного универсума материальных и виртуальных объектов, которые на глазах оживают как источники социальной идентичности, социального действия и социальной интеграции [341] . От простых вещей до инфраструктурных комплексов, от бытовых роботов до природных стихий, от виртуальных образов до реальных мега-событий – все это по отдельности в интимной жизни каждого человека и совместно на уровне глобальных процессов настолько трансформируют природу социальности, что простая блумеровская классификация объектов социальной среды уже не может устраивать современного исследователя. *Смешанные коммуникации*, т.е. коммуникации с участием различного рода «не-рациональных», «невидимых», «сложных», «не-человеческих» и «неодушевленных» объектов и субъектов (агентивов), занимают все большее время и пространство в окружающей среде[342]. И это последовательно ведет к актуализации интеллектуального интереса к анализу «поведения» не-субъектной и не-социальной стороны социальности и бытия в целом.

В современной социальной науке и философии это меж- и трансдисциплинарное течение называют «материальным»,

[340] Мид Дж.Г. Физическая вещь // Мид Дж. Г. Философия настоящего / Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014 – С. 162-181.

[341] См., например: Doyle McCarthy E. Toward a sociology of the physical world: George Herbert Mead on physical objects // Denzin N.K. (ed) Studies in Symbolic Interaction: A Research Annual. Vol. 5. – Greenwich: JAI Press, 1984. – P. 105-121.

[342] Под «коммуникацией» в данном случае подразумевается передача символических сигналов от активного коммуникатора к реципиенту. При этом реципиент может обладать, а может не обладать коммуникативной компетентнотью, чтобы реагировать на сообщение. Таким образом, смешанные коммуникации включают в себя более широкий спектр отношений между человеком и другими агентивами, от пассивного до активного вовлечения, в последнем случае обычно обозначаемого как «общение» и «взаимодействие».

«материалистическим» или «материально-культурным» поворотом[343], что вполне закономерно, однако, содержит, на наш взгляд, слишком редуцированные коннотации, имеющие отношения либо к сугубо вещной онтологии, либо к философии материализма, что так или иначе ограничивает его содержание. В этом смысле весь спектр исследований смешанных коммуникаций трансформирует предмет познания, вовлекая в область исследуемой социальной онтологии перформативные не-субъектные субстанции и таким образом, вовлекая социальные науки в постгуманизированную реальность.

Горизонт таким образом понятой постгуманизированной социально-научной стратегии охватывает множество новых активно развивающихся теоретических и практических направлений и подходов, среди которых можно выделить следующие: объект-ориентированная философия или т.н. «онтикология» (Г. Харман, Л. Брайант и др.), неоматериализм (Дж. Саймон), мобильная социология (Дж. Урри), антропология вещей (А. Аппадюрай, И. Копытофф и др.), антропология искусства (А. Гелл), микроархеология (Ф. Фаландер, П. Корнелл и др.), «темная экология» (Т. Мортон), теория экологической модернизации (А.Мол, Г.Шпааргарен), урбанический метаболизм (П.Бачини, П.Браннер), междисциплинарная область исследований пищи и продуктов питания (food studies, У. Беласко, С. Минтц и др.) а также акторно-сетевая теория (Б. Латур, Дж. Ло и др.), концепция множественных денег (В. Зелизер), концепция «постсоциальных отношений» (К. Кнорр-Цетина), «соматология» (П. Йоверс, Ш. Уотсон), радикальный или «корпоральный» феминизм (Э. Гроз, М. Гэйтенс и др.), ряд отраслевых социологических направлений, включая социологию города и транспорта (А. Лефевр, И. Джозеф и др.), социологию архитектуры (П. Джонс, К. Кард), социологию техники или т.н. «технологический конструктивизм» (SCOT, В.

[343] Вахштайн В.С. Социология вещей или «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 7-43; Hicks D. The material-cultural turn: Event and effect // Hicks D., Beaundry M.C. (eds) The Oxford Handbook of Material Culture Studies. – Cambridge: Oxford University Press, 2010. – P. 25-98; Кравченко С.А. Сложный социум: востребованность поворотов в социологии // Социологические исследования. – 2012. – № 5. – С. 19-28.

Бийкер, Т. Пинч и др.), социологию науки (Э. Пикеринг), экосоциологию (А. Шнайберг), социологию вина (С. Чартерс, П. Фаррелл и др.), социологию еды (Х. Левенстайн, С. Меннелл), научно-техническое искусство и дизайн или т.н. «студио-лаб» (М. Сенчери, К. Солтер и др.) и, конечно, целый спектр теоретических и практических разработок в области «науки и техники» (трансгуманизм, социальная робототехника, андроид-наука, киборг-антропология и др.). Все они направлены на реконцептуализацию *гибридной* онтологии в структуре социального пространства и времени, которая раскрывает невиданный ранее масштаб «интенсивно социального» влияния объектной среды человека на различные аспекты его жизнедеятельности.

Хотя разные виды материальностей в истории социологии изучались классиками еще в XIX в.[344], базовым для нее всегда было представление, что любая достойная изучения социальная активность или «участие» являются прерогативой человеческого бытия. Даже изучение денег как центрального явления современности со времен М. Вебера, К. Маркса и Г. Зиммеля, признававших по сути антисоциальный, обезличивающий и реифицирующий характер их функционирования, до последнего времени считалось, по словам Р. Коллинза, «недостаточно социологичным». Что же касается физических вещей, то, по мнению Э. Дюркгейма, они могут оказывать влияние на

[344] К. Маркс, как известно, открыл «мистические свойства» товаров как «общественных иероглифов» и «фетишистский характер товарного мира» в целом [Маркс К. Капитал. Том 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 23. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1960. – 920 с.], а М. Вебер, развивая ранний тезис Маркса о «системе машин» как основной формы капитала, писал о важной роли техники и технологии в становлении «рационального» капитализма [Вебер М. История хозяйства // Вебер М. История хозяйства Город. / Пер. с нем. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – С. 119-185], Ф. Ратцель и другие представители географической школы открывали политический смысл территории и географического пространства [Ратцель Ф. Человечество как жизненное явление на земле / Пер. с нем. – М.: УРСС, 2011. – 58 с], Г. Зиммель в рамках своих «эстетических опытов» мастерски описал символическую вселенную, существующую вокруг таких физических форм, как ручка вазы, рама картины, городские руины [Зиммель Г. Руина // Зиммель Г. Избранное / Пер. с нем. В 2-х тт. Том 2: Созерцание жизни. – М.: Изд-во «Юристъ», 1996. – С. 227-233; Зиммель Г. Рама картины // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С.Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 48-53; Зиммель Г. Ручка: Эстетический опыт // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С.Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 43-47], а также стал классиком экономической социологии благодаря своей «Философии денег» [Зиммель Г. Философия денег. Фрагмент // Теория общества: фундаментальные проблемы. Сборник / Пер. с нем., англ.; под. ред. А.Ф.Филиппова. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 309-383].

социальные процессы, но лишь благодаря «живым силам» самого общества, в котором единственно содержится источник всякой активности[345].

Первая систематическая попытка реанимировать материальную среду общества как активное социально значимое пространство была предпринята социологами Чикагской школы (Р. Парк, Р. Маккензи, Э. Бёрджесс и др.) в рамках исследований урбанизма. Изучение «ткани жизни» человеческого сообщества обрело экологический смысл и стало мыслиться как попытка «применить для изучения взаимоотношения людей тип анализа, ранее применявшийся для исследования взаимоотношений растений и животных» (Р. Парк), но с учетом специфики социальных и культурных факторов. Это означало, что «человеческая экология» стремилась к обоснованию не менее фундаментального «симбиоза» (Р. Парк) в обществе, нежели в царстве природы[346]. Основа этого социального симбиоза зиждется на пространственно-временной со-организации четырех элементов – населения, артефактов (товаров, техники и др.), обычаев/верований и природных ресурсов[347]. Как отмечает современный французский социолог И. Жозеф, окружающая среда в «человеческой экологии» перестала восприниматься как «оболочка, пустота, на фоне которой разворачиваются те или иные события или действия». Она стала рассматриваться как «емкая среда, из которой индивиды или различные коллективы черпают необходимые ресурсы для адаптационной или кооперационной деятельности»[348]. Однако, восприятие объектного пространства как «опоры социальной деятельности» (И. Жозеф) или как «контейнера ресурсов» (А.Ф.

---

[345] Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. – М.: «Канон +», 1995. – С. 128.

[346] Важно отметить, что Парк впервые различает т.н. «симбиотические» и «социальные» отношения в обществе. Последние связаны по Парку лишь с возможностью сплоченных коллективных действий на основе «идентичности и интеграции» (семья, партия, мафия). Симбиотические отношения более разнообразны и образуют различные «формы ассоциации» разрозненных, но взаимодействующих индивидов (т.е. сетей) в условиях их кооперации, конкуренции или даже конфликта друг с другом. Самой важной формой такого симбиоза выступает общественное разделение труда [Park R.E. Symbiosis and socialization: A frame of reference for the study of society // The American Journal of Sociology. – 1939. – Vol. 45. – No. 1. – P. 1-6].

[347] Подробнее см.: Парк Р. Экология человека // Теория общества: фундаментальные проблемы. Сборник / Пер. с нем., англ./ Под. ред. А.Ф.Филиппова. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 384-400.

[348] Цит. по: Ковенева О.В. Среда обитания: пространство «своего» и «общего». Опыт компаративного социологического анализа: дисс. …кандидата соц. наук: 22.00.06. – М., 2007. – С. 15.

Филиппов) все равно не отменяло понимания общества как «собрания людей» (Р. Парк). В нынешние времена, когда только количество автономных вещей, подключенных к Интернету, стало больше самих людей, живущих на Земле, «социализация» различных видов *артефактов* становится неизбежным.

Действительно, с одной стороны, человеческое общество, как нам доказывают теоретики модернизации (Д. Белл и др.), овладевает все большими физическими капиталами из окружающей среды – сначала мускульной силой живых существ, потом природными энергиями и материалами и, наконец, информационными и интеллектуальными технологиями. Но, с другой стороны, последовательное завоевание окружающей среды ведет к трансформации пассивного контейнерного пространства и образованию активной гибридной сетевой реальности, или (глобальных) *флюидов*, где потоки социальных, символических, физических капиталов (в виде масс людей, информации, денег, образов, рисков) не имеют единого источника, центра управления и границ между собой. Материя во всем своем разнообразии практической вовлеченности и привязанности к человеку перестала быть «недостаточно социологичной» (Р. Коллинз), чтобы о ней не говорить. Вопрос уже не в том, обладают ли материальности социальным участием, а в том, *какого рода* участием они обладают.

В то же время во всей пестрой палитре работ, посвященных различным аспектам социального участия объектов, пока не хватает систематичности в анализе форм манифестаций объектной стороны социальности. Социология начиналась с анализа Дюркгеймом природы социальных фактов, которые требовалось рассматривать как «вещи». Метафора «вещи» в данном случае имела антипсихологизаторский «замес» и призвана была синтезировать категории дистанции и необходимости: «коллективные представления» или, по-другому, социальные институты обладают независимой реальностью и объективно детерминируют человеческое поведение. Однако, в поздних

работах Дюркгейм совместно с М. Моссом на основе этнографического материала приходит к выводу, что идеальные объекты (коллективные представления) в реальной общественной *практике* существуют не ноуменально, а действуют репрезентативно через мир реальных объектов: «чтобы выразить самим себе наши собственные идеи, необходимо, … чтобы мы привязывали их к определенным вещам» [349] . Ритуальная природа социальных отношений, наиболее ярко выраженная в первобытных формах (потлач, жертвоприношение, тотемизм, посвящение) напрямую связана с воспроизводством «естественного порядка вещей», характерной чертой которого является не-проблематичность (стертость) онтологической, т.е. *практической* дистанции между вещами социальными (идеями) и вещами не-социальными (материей) вплоть до полного отождествления между собой людей, животных и неодушевленных предметов[350]. После исследований И. Гофмана и Г. Гарфинкеля [351] , открыто апеллировавших к позднему Дюркгейму, мы знаем, что любые ритуализированные практики образуют целый «аппарат», в котором культурные, стратификационные, поведенческие элементы переплетены с материальными. Именно поэтому, как указывает Б. Латур, интенциональность, рациональность любого действия не является свойством вещей, но так же не является и исключительным свойством

[349] Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии: для высших учебных заведений: в 2 частях / Ред. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Наука, 1994. Ч.2. – С.3.

[350] См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. – М.: Элементарные формы, 2018. – 808 с.; Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. – М.:КДУ, 2011. – С.55-124.

[351] В частности, в своих поздних работах Гарфинкель на примере исследования «методических проблем» (tutorial problems) задействованных локальных практик разбирает конституирующие составляющие т.н. «организационных вещей» – совместных действий, которые поддерживают понятный всем и согласованный социальный порядок, но зачастую не поддаются формальному анализу и категоризации. Такие организационные вещи, как рабочий процесс на производстве, движение транспорта на скоростной дороге, поведение пассажиров в аэропорту, образование очередей, даже чтение лекций по социологии и др., являются «неустранимыми и объективными» социальными фактами «бессмертного общества» (Э. Дюркгейм), но которые (во)производятся каждый раз здесь-и-сейчас заново в своей «таковости» с учетом множества конкретных деталей и нюансов вещного и не-вещного характера. В этом смысле обычная интерпретативная работа социолога останавливается, ибо организационные вещи не сводятся к «знакам, индикаторам и символам», о которых заботится формальный научный анализ, и «в своих деталях они тождественны самим себе и не репрезентируют еще что-либо. Наблюдаемые повторяющиеся детали обыденных повседневных практик конституируют свою собственную реальность. И эта реальность изучается именно в собственных непосредственных деталях, а не как репрезентирующая знаковая деятельность» [Garfinkel H. Ethnomethodology's Program: Working out Durkheim's Aphorism. – Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002. – P. 97].

индивида, а проявляется как систематическое свойство «институтов, объединяющих человеческое и не-человеческое в одно целостное устройство…или диспозитив, как это называл Фуко»[352]. От рассмотрения социальных фактов как вещей социальная объектология переходит к исследованию вещей (в широком смысле) как социальных фактов. Их можно попытаться ранжировать по признаку пространственной масштабности, формирующей среду объектного присутствия от микро- до макроуровня. Все вместе они создают *фибры* – структурные социоматериальные слои, где объекты могут быть вложены друг в друга, проникать друг в друга, извлекаться друг из друга или создавать сложные ансамбли друг с другом (см. далее – ассамбляжи).

Первым таким социальным фактом, *сущностно* воплощающим в себе свойства самоподдерживающегося участия и одновременно наибольшей пространственной близости к субъекту как центру «воли, целеполагания и разумности» (И. Гофман), является человеческое ***тело***. Атрибуты, которые вносят наши тела во все социальные ситуации, позволяют всегда категориально и индивидуально идентифицировать нас. Такие признаки как гендер, возраст, раса и даже, по И. Гофману, социальный класс[353] имеют легко узнаваемую корпоральную аскриптивность и говорят не только о его социальном статусе, но и о «социальной идентичности» (красоте, честности, культурности и т.п.). Тело же, которое отличается несовершенством, делает своего носителя «не совсем человеком», полностью и неотвратимо *заражая* своей стигмой и его статус, и его идентичность[354], что может быть источником самоэксплуатации или самовиктимизации индивида.

---

[352] Latour B. Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – P. 192.

[353] См.: Гофман И. Порядок взаимодействия // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 60-104. Сам Гофман в тексте не расшифровывает этот «классовый» аспект, но вполне очевидно, что имеется в виду связь фигуры, осанки и телесных жестов с происхождением человека. Особенно ярко эта традиционная связь между классовой принадлежностью и телосложением представлена в британской культуре [См.: Coole D. Is class a difference that makes a difference? // Radical Philosophy. –1996. – Vol. 77. – P. 17-25].

[354] Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6) [Электронный ресурс] – 2011. – URL: https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf (дата обращения: 05.01.2020).

По Дж. Г. Миду «механизм человеческого общества — это телесные самости, которые помогают или мешают друг другу в актах совместной деятельности по манипулированию физическими вещами»[355]. Любые же физические вещи – это перцептуальные вещи, которые конституируются работой органов чувств. Например, исследование сенсорного восприятия пищи в рамках гастро-политики различных культур является одним из направлений социальной объектологии[356]. Еще одним направлением являются исследования по так называемой «соматологии», где тело изучается как источник социально значимого аффективного действия. Как известно, смех, плач, эйфория, стыд, оргазм, страх, агрессия и другие реакции тела говорят о том, что оно вполне может находиться вне контроля разума и выступать автономным субъектом креативного действия[357]. Поэтому изучение энергетической природы аффективного тела становится особенно актуальным в ситуации нарастания травматического социального опыта. Поиск понимания истоков человеческого насилия внутри дискурсов, практик и институтов, пишут британские социологи Ш. Уотсон и П. Йоверс, «неминуемо влечет за собой анализ движения человеческих желаний»[358]. Современная политика здесь мыслится как манипулирование энергетическими «машинами желания» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), заключенными в человеческих телах, которые призваны продуцировать страсти и канализировать их в нужное русло. Войны, геноциды, массовые убийства – все это становится следствием осуществления власти в сфере «динамики материальных желаний»[359].

---

[355] Цит. по: Филиппов А.Ф. К теории социальных событий // Логос. – 2005. – № 5 (50). – С. 19.

[356] Appadurai A. Gastro-politics in Hindu South Asia // American Ethnologist. – 1981. – No. 8. – P. 494-511; Appadurai A. How to make a national cuisine. Cookbooks in contemporary India // Comparative Studies in Society and History. – 1988. – № 30. – P. 3-24; Anderson E. N. Everyone Eats. Understanding Food and Culture. – New York: New York University Press, 2005. – 294 p.

[357] Подробнее см.: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2005. – 320 с.

[358] Watson, S., Jowers, P. Somatology: sociology and the visceral // Owen D. (ed) Sociology After Postmodernism. – London: SAGE, 1997. – P. 173.

[359] На теоретической основе постструктурализма современный радикальный феминизм также инвестирует общественное поле материей (женского) тела, отвергая «патологическое» и «фаллоцентрическое» пренебрежение в традиционном (картезианском) понятии субъекта корпоральным *местоположением*. Более того, начиная с вышедшей в 1974 г. книги французской исследовательницы Люс Иригарэ [См. на английском языке: Irigaray L. Speculum Of the Other Women / trans. by G.C. Gill. – Ithaca; Cornell University Press, 1985. – 416 p.], именно «материальное тело», *утроба*, а не маскулинно-фундированная социальная

С глубокой древности и по сей день мертвые (человеческие) тела и части мертвых тел *играют* важную иконическую *роль* в демаркации сакральных практик. Захват тела и особенно головы врага в битве, мумификация и выставление мертвых тел, жертвоприношение (мертвых), поиск и перезахоронение тел и даже женитьба на мертвых – все это источник наделения мертвого тела особой властью над живыми [360] . Отдельного упоминания заслуживает ситуация *отсутствия тела* «значимого Другого», которая также создает социальную травму и часто сопровождается особыми сложными ритуалами («могила Неизвестного солдата») и даже социальными конфликтами, о которых свидетельствует особый термин «desaparecido» («пропавший без вести при невыясненных обстоятельствах»), введенный изначально в Аргентине после правления военной хунты в 1970-х годах, и впоследствии вошедший в международный юридический лексикон для правового определения статуса исчезнувших людей. Подобные ситуации демонстрируют, что социальные объекты сопротивляются терминальной материализации, т.е. превращения в пустую пассивную субстанцию, и, следуя за Фуко, обретают реальность в дискурсе как в практике *задействования* объектов на «тонкой контактирующей поверхности, сближающая язык и реальность»[361] . Другими словами, социальные объекты принадлежат области онтологии и вещно, и знаково, являясь частью социального *знания.*

Второй тип объектов, задействованных в формировании социальности, это то, что можно было бы обозначить как ***артефакты***. Это, пожалуй, самый многочисленный кластер, в который входят гофмановский «реквизит» и «обстановка» как видимый материальный фон ролевого исполнения (от

конструкция гендера трактуется в качестве «источника, интер-фейса, ситуации, поля пересечения материальных и символических сил» в структуре субъекта [Braidotti R. Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy. – Cambridge: Polity Press, 1991. – P.219]. Характерным примером анти-гендерной реализации тела субъекта стал «первый беременный мужчина» американец Т. Бити, физиологически не являвшийся ни полноценным мужчиной, ни полноценной женщиной, но родивший к 2011 г. уже троих детей и испытывавший долгое время проблемы с законом из-за неоднозначности своей социальной и половой идентичности.

[360] Подробнее см.: Cornell P. Social identity, the body and power // Fahlander F., Oestigaard T. (eds) Material Culture and Other Things. Post-disciplinary Studies in the 21st Century. – Gothenburg: University of Gothenburg, 2004. – P. 53-86.

[361] Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. – Киев: Ника-Центр, 1996. – С. 49.

одежды до помещений), а также товары, деньги, техника, произведения искусства, архитектура и др. Одним словом, все то многообразие, которое в обыденном языке умещается в слово «вещи» или в науке (особенно, археологии) в термин «материальная культура». В «микрофункционалистском» (гофмановском) ключе уместно утверждать, что вещи обладают разным типом участия в зависимости от социокультурного контекста и ситуации («порядка взаимодействия»), которые они опосредуют. Используя типологию, предложенную известным британским философом Р. Харре[362], можно выделить, по крайней мере, пять таких возможных типов: 1) материальная вещь может служить опознаваемым знаком той или иной ситуации (пример: мяч при игре в футбол, камера в тюрьме); 2) может быть источником, триггером новых (в том числе непредвиденных) социальных событий (пример: развитие техники, мода); 3) вещь может играть особую практическую роль в той или иной ситуации, изначально для нее не предусмотренную (пример: вещи как составные части «счастливого пространства» в феноменологии Г. Башляра или вещи, несущие отпечаток личности их обладателя, как способ фреймирования представления о субъекте как о «таком человеке» в теории И. Гофмана); 4) вещи могут сами категориально трансформироваться, меняя свой статус и тем самым меняя одну ситуацию на другую (пример: улики на месте преступления, «культовые» вещи, количество денег); и, наконец, 5) вещи могут служить препятствием, барьером для осуществления тех или иных социальных действий (пример: многие вещи становятся заметными и вступают в своего рода *анти-действие*, лишь когда они портятся, ломаются, разрушаются, становясь своего рода «отсутствующим присутствием»). В обозначенной перспективе, как мы видим, любая вещь в зависимости от контекста может быть открыта любому типу участия, она не существует сама по себе и не замкнута на одной заданной ей функции, скорее, она «случается» в

[362] Harre R. Material objects in social world // Theory, Culture and Society. – 2002. – Vol. 19 (5/6). – P. 23-33.

столкновении, во встрече с человеком и тем самым предоставляет веер возможностей для того или иного социального действия или последствия.

В особую группу социоматериальных фактов некоторые исследователи выделяют т.н. «***эпистемические объекты***» (Х.-Й. Рейнбергер). В обществе знаний они играют все более и более значимую роль, интенсивно капитализируя такие вещи как интеллектуальные продукты, ноу-хау, программное обеспечение, информация, (виртуальные) образы. Более того, именно генерирование, обработка и эффективное использование информации, основанной на знаниях, стали наиболее фундаментальными источниками производительности и власти в эпоху современного «информационализма»[363]. В этом контексте эпистемические объекты не похожи на другие и по своим характеристикам отличаются, например, от техники, «декораций», товаров или простых повседневных вещей. Если последние представляют собой «жесткие изделия», *hardware*, раз и навсегда готовые к использованию, продаже или складированию, то объекты знания всегда принципиально «текучи», проблематичны и изменчивы. Они являются *software*, похожим, как пишет К. Кнорр-Цетина, «на открытые полки с папками, количество которых постоянно увеличивается»[364]. При этом содержание самих папок безостановочно удаляется и обновляется, мутируя во что-то иное, что никогда не является завершенным и тождественным самому себе. Поэтому эпистемические объекты определяются как «развертывающиеся структуры отсутствия», являющиеся одновременно и тем, чем они не являются (но, возможно, станут) и тем, что они есть в данный момент. Ярким примером распространения подобных фактов-объектов в социальной жизни является финансовый рынок, где неконтролируемый рост кредитных предложений, деривативов, а также спекулятивных фьючерсных сделок, основанных на сиюминутном знании котировок, привел к фундаментальному сбою всей

[363] Подробнее см.: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / Пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
[364] Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Том V. – №1. – С. 113.

денежной системы глобального капитализма конца первого десятилетия XXI в.

Отдельной группой материальностей, выступающих активными конструкторами социального пространства и времени, можно считать ***инфраструктурные объекты***. Еще в начале 1970-х гг. главной проблемой постиндустриального общества Д. Белл объявил развитие инфраструктуры для коммуникационных сетей, связывающих весь мир воедино [365]. Английский социолог Дж. Урри в 2000-х гг. выделил шесть типов инфраструктурных сетей, влияющих на процесс глобализации на макро и микроуровне. Это: 1) системы воздушного, железнодорожного, морского и автотранспорта для перевозок людей; 2) системы грузоперевозок почтовыми и другими службами; 3) кабели и линии электропередачи; 4) беспроводная мобильная связь; 5) спутниковая сеть; 6) оптоволоконные сети для телефонии, компьютеров, ТВ[366]. Все индивиды и организации в обществе, чтобы вести активную жизнь, вынуждены искать пути подключения к этим сетям через наборы определенных (технических, финансовых, реквизитных) артефактов, создавая тем самым «узлы», в которых человеческое и нечеловеческое становятся неразличимыми до неузнаваемости. По сути, инфраструктурные сети (scapes) и двигающиеся по ним потоки (флюиды) создают сложные и устойчивые связи во времени и пространстве между людьми и материальностями в виде настоящих социоматериальных гибридов.

И, наконец, еще один важнейший класс пространственных и материальных объектов, который задействуется в анализе современных социальных практик, это ***экологические и биообъекты***. Сюда относятся природные стихии и явления (от дождя до торнадо), энергии и излучения (солнечная энергия, радиация и др.), ресурсы (возобновимые и невозобновимые), субстанции и вещества (от тяжелых металлов до камня и дерева и т.п.), биоорганизмы от микробов (в том числе болезнетворных) и

[365] Подробнее см.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
[366] Urry J. Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century. – London, New York: Routledge, 2000. – P. 35.

эмбрионов (как объектов биоэтики) до флоры и фауны, а также территории, экосистемы, биосфера и Земля в целом (как объекты экологической этики). Как видим, список большой, но переоценить значение каждого их этих объектов в их *совместной* с человеком работе по социальной интеграции и структурированию социального пространства становится все менее и менее возможным. С чем связана подобная «социализация» экологических объектов? Если говорить обобщенно, то можно констатировать переход к новому типу отношений человека и природы. В свое время И. Гофман разделил системы фреймов, «матрицы возможных событий», на природные и социальные. Природные – определяют события как ненаправленные, бесцельные, неодушевленные, неуправляемые. Здесь царят детерминизм и предопределенность (гофмановский пример – сводка погоды), в то время как социальные фреймы обеспечивают фоновое понимание событий, в которых участвуют воля, целеполагание и разумность, т.е. живая деятельность, воплощением которой является человек [367] . Действительно, многие тысячелетия человеческой истории все так и было: «естественный» порядок вещей доминировал над «искусственным». И сама социология рождается как «позитивная критика природы» и «очевидного превосходства» ее порядка (О. Конт). К концу XX века все смешалось. В конце 1990-х гг. Э. Гидденс провозгласил начало эпохи, в которой природе «пришел конец». Природный мир и физические процессы не перестали существовать, но многие вещи, которые ранее определенно носили естественный характер, становятся все больше искусственными, и «мы не всегда в состоянии точно определить, где кончается первое и начинается второе»[368]. Первым образом новой эпохи У. Бек не без иронии называет радиоактивное облако Чернобыльской катастрофы – «та мощная цивилизационная сила, превратившаяся в силу природную, в которой парадоксальным и сверхмощным образом

[367] Подробнее см.: Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / Пер.с англ. – М.: ИС РАН, 2003. – 752 с.
[368] Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. – С. 44.

соединились история и погода»[369]. Таким образом, «к концу XX века, – констатирует У. Бек, – природа оказалась покоренной и до предела использованной, превратившейся из внешнего феномена во *внутренний,* из существовавшего до нас в *воспроизведенный»*[370]. Как уже указывалось, в рамках своей т.н. «темной экологии» англо-американский философ Т. Мортон призывает вообще отказаться от применения термина «природа» как онтологически не релевантное и выдвигает в качестве предмета социально-экологических исследований особый вид гибридов – *гиперобъекты*, которые не имеют четкого генезиса и точной топологии (климатические изменения, пенополистирольные массы, плутониевая радиация, а также вирусы и диоксид углерода). В своей «гиперреальности» (превосходящей по длительности своих последствий жизнь всех известных биологических форм) они проявляют себя как вестники новой эпохи, где они станут «демоническими инверсиями религиозных сущностей», ибо будущие поколения людей будут вынуждены сотни и тысячи лет непрерывно заботиться о том, чтобы эти объекты не уничтожили их совсем. И эта «темная экология», возможно, будет основанием новой духовности и новой религии человечества[371].

Глобализация как процесс сжатия и растяжения социального пространства и времени неминуемо ведет к образованию точек притяжения и амальгамизации множества различных социальных объектов в локальных масштабах, образуя кластер, в который входят то, что английский социолог М. Роуч называет «мега-событиями» [372], а Дж. Урри (туристическими) «местами»[373]. Подобные ***места и события,*** примерами которых могут быть Олимпиады, выставки, концерты «звезд», зоопарки, географические и исторические достопримечательности и многое другое, являют собой, по выражению М. Роуча, «социально-пространственные центры внимания»,

[369] Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 7.
[370] Там же. С. 7.
[371] Morton T. The Ecological Thought. – Cambridge, UK: Harvard University Press, 2010. – P. 132.
[372] См.: Roche M. Mega-Events and Modernity: Olympics and Expos in the Growth of Global Culture. – London: Routledge, 2000. – 296 p.
[373] Urry J. Consuming Places. – London: Routledge, 1995. – 264 p.

своего рода социоматериальные воронки, которые постоянно притягивают и сплавляют внутри себя весь спектр социальной активности, производя на свет новые, синтетические формы объект-центрированной среды – *ассамбляжи*. Тела, эмоции, артефакты, медиа, инфраструктура, экология – все это невероятным образом сливается в местах и событиях, стирая онтологическую дистанцию между субъективным и объективным. Роуч писал свою книгу в конце 1990-х гг., когда символическими мега-событиями были только те, которые создавали новые социоматериальные слои (фибры) и несли для общества мощный функциональный заряд, однако в самом начале 2000-х разрушение Башен-близнецов ознаменовало начало эпохи, когда стирание фибры оказывается не менее (если не более) значительным для общества событием. Исчезновение символических мест в таком событии порождает *зияние,* но которое само становится мега-событием, превращающим ассамбляжное пространство фибры в *осколки* и *следы* (снимки, кадры, видео, артефакты, воспоминания).

Коллекционирование разнообразных мест и событий формирует новую глобальную культуру, трансформируя традиционное понимание социальной стратификации, дополняя ее структуру туристическим капиталом, т.е. багажом посещенных мест и событий. «Места надо увидеть и прочувствовать «самому», – пишет Дж. Урри, описывая страсти современного туризма, – побывать в том доме, где прошло чье-то детство, или посетить определенный ресторан, прогуляться по берегу именно этой реки и обязательно вскарабкаться именно на этот холм, и, конечно, все лично сфотографировать. Сопричастность подразумевает, что вы увидите, дотронетесь, услышите, ощутите запах или вкус конкретного места»[374].

Особый интерес в связи с данной классификацией представляют *сложные и суперсложные объекты,* которые трудно отнести к той или иной категории, ибо они производят смешанные коммуникации с людьми не на одном, а одновременно в нескольких слоях фибрированной реальности,

[374] Урри Дж. Взгляд туриста и глобализация // Массовая культура: современные западные исследования. Сборник статей / Пер. с англ.– М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры». – 2005. – С. 142.

образуя тем самым целую систему зависимостей и привязанностей (Интернет, «дополненная реальность», кредиты, хэдж-фонды и др.). Но, возможно, наиболее впечатляющим достижением в этой сфере можно считать внедрение робототехники. Сегодня уже вполне можно говорить, что роботы, особенно андроидного типа, претендуют на звание *синтетических личностей,* воплощая в себе амальгаму вещи, эпистемы и тела. Вещность обеспечивает функциональность (востребованность) робота, эпистемность говорит об обучаемости и интерактивности, квази-тело формирует образ социального «Другого» и создает иллюзию эмотивной связи. Присутствие у робота «лица», похожего на человеческое, кардинально меняет коммуникативную ситуацию, наделяя ее чертами публичного контакта со всеми вытекающими нормативными и социально-психологическими последствиями. В индивидуализированном мире, где внимание со стороны «Других» дефицитно, ситуации, намекающие на сигналы от живых существ, выделяются мозгом на общем фоне. При этом постоянно отслеживать и отсеивать сигналы от человека и сигналы от робота мозг не в состоянии. Поэтому «человечность» таких объектов создает сильные эмоции, и рано или поздно человек начнет относиться к человекоподобным машинам так же, как и людям.

Итак, постгуманизированная социально-научная стратегия радикально пересматривает статус (практической) реальности как области сугубо (интер)субъективного участия на основе *задействования* (enaction) «интер-объективного» (Б. Латур) измерения социального. Таким образом, в современном мире происходит т.н. «интер-объектуализация» социальных отношений, ведущая к смене традиционных институтов социальной идентификации (классы, семья, групповые общности) и образованию новой системы связей, *пансоциальности,* где различные конфигурации социальных объектов выступают активными факторами формирования общностей, норм, ролей и статусов, т.е. структуры социальной солидарности или, точнее

говоря, «коллективности» (Б. Латур) как системообразующей силы социального порядка.

Другим важнейшим следствием этого процесса становится деконструкция понятия и института *владения*, легитимизировавшего во все времена власть человека над объектами. Распространенность, сложность и подвижность объектов делают их сегодня неподвластными человеку. Ничем нельзя распорядиться или завладеть окончательно, т.к. объекты становятся слишком «странными» – либо по-человечески активными, либо не до конца изученными, либо слишком мимолетными, либо ненадежными. На смену власти и собственности идет новая практика и этика *подглядывания и приглядывания* за миром объектов. Человек учится быть посетителем и привратником в окружающем мире, где он призван не управлять, а охранять, ухаживать, заботиться, и даже в будущем, по Т. Мортону, поклоняться не-человеческому.

«Онтический принцип» объект-ориентированной онтологии, реанимируя аристотелевское понятие «(первой) субстанции», гласит, что все наличные манифестации, включая живых людей, культурные артефакты, символы, экологические объекты, обладают одинаковым статусом во Вселенной, составляя единую, плоскостную (flat), не-иерархическую реальность, ибо все они существуют «объективно», но при этом обладая своей собственной «субъективностью» внутри себя[375]. Субъекты и объекты в окружающем мире существуют не в дискретных мирах, но вовлечены в единый кругооборот материалов – *флюксус*. Однако, мир как флюксус не является, по выражению Б. Латура, «твердым континентом фактов», но, наоборот, представляет собой «огромный неисследованный океан с незначительными островками стабильных и проверенных форм» [376] . Общество и есть подобный островок, за пределами которого лежит область не-социальной объектологии, или, как предлагает говорить Латур, область

[375] Bryant L. R. The ontic principle: Outline of an Object-Oriented Ontology // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. – Melbourne: re-press, 2011. – P. 261-278.
[376] Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. – Oxford: Oxford University Press, 2005 – P. 245.

*плазмы*, где объекты еще «не отформатированы, не измерены, не социализированы, не задействованы в сетях, не исследованы, не мобилизованы и не субъективированы» [377] . Поэтому смешанные коммуникации представляют собой, скорее, не функционирующие в обществе институты, а разновидность *организационных вещей*, возникающих здесь-и-сейчас «в полноте конкретного» (Г. Гарфинкель), хотя сами по себе, как указывал еще Дюркгейм, «объекты есть ничто».

## 3.2. Структурная демаркация категориально-семантического поля постгуманизма

Смысловое пространство постгуманизма, включающее в себя маркеры для обозначения социально-этической метаморфозы, с одной стороны, а также дискурсивные топосы, возникающие в целях концептуализации происходящих изменений, с другой, создают сложность и путаницу и в понимании постгуманизма как объекта исследования. Поэтому одной из важных исследовательских задач для нас стал анализ и обобщение категориально-семантических единиц в рамках новой терминологии постгуманизма. В качестве итога этой работы представим рисунок, помогающий наглядно увидеть смысловые и структурные связи внутри изучаемого объекта (Рис. 6).

[377] Ibid. P. 244.

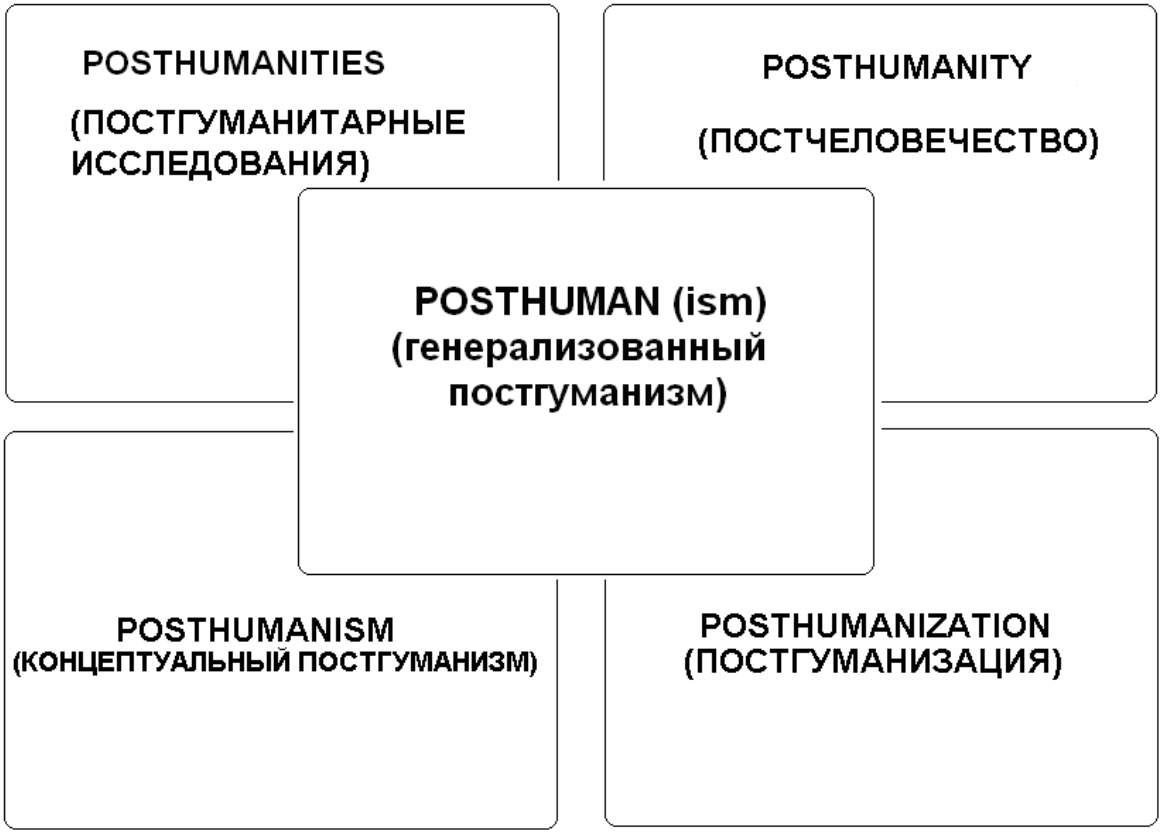



Рис. 6. Категориально-семантическое поле постгуманизма

Постгуманизм на сегодняшний день – это зонтичный термин для обозначения большого спектра естественно-научных и гуманитарных исследований теоретического и прикладного характера, ряда социальных движений, а также конкретных институциональных практик, отражающих становление новой социо-био-технологической ситуации («новой социальности») в результате таких метаморфоз, как: *(а)* беспрецедентное расширение возможностей управления биологическими процессами человека и других существ за счет технологий морфологической свободы (от гендерно-сексуальной трансмобильности до генетического моделирования и клонирования), *(б)* трансформация структуры человеческого общества за счет появления новых социальных участников, не принадлежащих царствам человеческого, живого и материального (от животных до роботов и искусственного интеллекта) и *(в)* качественные изменения в природе социальных и биосоциальных процессов, приобретающих такие

*дегуманизирующие* качества как ускорение, дестабилизация, травматизация, рискогенность (от распространения депрессии как главной болезни XXI в. до неуправляемых климатических изменений и пандемий). В то же время следует согласиться, что постгуманизм так же, как и постмодернизм в свое время, получает очень широкий спектр конкретных значений в зависимости от контекста. Так, Дж.А. Миллер[378] справедливо отмечает, что этот термин получил множество различных интерпретаций в зависимости от области знания, где он применяется – в естественных науках, кибернетике, эпистемологии, онтологии, феминистских исследованиях, культурологии, инвайронментализме и экологической этике. С. Хербрехтер, в свою очередь, делает вывод, что приставка «пост» в «постгуманизме» не только неоднозначна, но и «радикально открыта» в своей трактовке, придавая всему термину разные оттенки смысла [379] . Например, постгуманизм можно понимать как «пост-*гуманизм*», т.е. критическую проработку и деконструкцию классического гуманизма, оформившегося в эпоху Просвещения, или же можно говорить о «*пост*-гуманизме» как о некой философии будущих сверх-существ, чьи способности, как ожидается, превзойдут возможности современных людей[380]. Эту мысль развивает и Д. Бирнбахер, который полагает, что термин «постчеловечество» и связанная с ним идеология «трансгуманизма» используются столь многозначно, что лучше их понимать «как лозунги, а не как четко определенные концепции»[381]. Тем не менее, сферы человеческой деятельности, которые можно описать как «постгуманистские», включают в себя академические дисциплины (объединенные сегодня в раздел pothuman studies), художественные течения[382], духовные практики (неогуманизм, глубинная экология и др.),

[378] Miller Jr. G. A. Conclusion: Beyond the human: Ontogenesis, technology, and the posthuman in Kubrick and Clarke's 2001 // Miller Jr. G. A. Exploring the Limits of the Human through Science Fiction. – New York: Palgrave Macmillan, 2012. – P. 163-190.

[379] Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – London: Bloomsbury, 2013. – P. 69.

[380] Ibid. P. 16.

[381] Birnbacher D. Posthumanity, transhumanism and human nature // Gordijn B., Chadwick R. (eds) Medical Enhancement and Posthumanity. – Dordrecht, Netherlands: Springer, 2008. – P. 96.

[382] Постгуманистское искусство может включать в себя артобъекты, музыкальные, видео- и живые перфомансы, инсталляции, научные и технические эксперименты, общей особенностью которых является синтезирование и гибридизация субъекта и объекта, человеческого и нечеловеческого, телесного и

социальные движения (трансгуманизм и др.), субкультуры (бодмод, косплей, геймеры), коммерческие и научные программы исследований и разработок, предназначенные для создания и внедрения конкретных технологий (биоинженерная фармацевтика, робототехника, беспилотное вооружение, IT-сфера и др.), кино-, видео- и печатная продукция в области научной фантастики (киберпанк), кампании по специфическим законодательным/юридическим инициативам (от признания прав животных и эмбрионов до государственных программ внедрения «общества 5.0»).

Таким образом, на сегодняшний день в релевантной литературе можно встретить четыре взаимосвязанных термина, которые образуют семантическую структуру постгуманизма:

1. «**Постгуманизация» (posthumanization)**, понимаемая также как «онтологический постгуманизм», обозначает все процессы *(а)* технологической и *(б)* нетехнологической *децентрации, субституции и трансформации* онтологического положения и самоидентичности человека в социокультурном пространстве. Прежде всего, это связано с вовлечением в социальный мир не-человеческих субъектов и объектов, развивающих динамику смешанных коммуникаций человека и заменяющих его в традиционных сферах социального участия (от производства до шоу-бизнеса), что, в частности, характеризует природу Четвертой индустриальной революции. Также сюда входят различные практики «морфологической свободы», подразумевающие максимальное расширение биополитических прав человека на трансформацию собственного и чужих тел с помощью новейших технологий с целью предотвращения болезней, старости и смерти (от омоложения до клонирования). Новая постгуманизированная онтология, как отмечает П.К. Найяр, позволяет человеку «жить с химически,

---

электронного. См., например, творчество испанского медиахудожника Джейми дель Валь (Jaime del Val or JaiVal) и его партнерский проект «Metabody», проект по исследованию урбанических звуков Б. Одланда и С. Ауингера, проект TEMA (Tissue Engineered Muscle Actuators) Университета Западной Австралии, «студио-лаб» М. Сенчури, мультидисциплинарный проект «Опыты нечеловеческого гостеприимства», организованный в России на базе ММОА (2017). О некоторых из этих проектов см.: Salter C. Alien Agency: Experimental Encounters with Art in the Making. – Cambridge, MA: MIT Press, 2015 – 328 p.

хирургически, технологически модифицированными телами и/или в тесной связи (сети) с машинами и другими органическими формами (такими как части тела других организмов посредством ксенотрансплантации)»[383]. С другой стороны, речь идет о развитии определенных культурных практик. Например, активное распространение в пространстве масс-медиа (в литературе, кино и видеоиграх) мифологических и фантастических героев, монстров, привидений, квази-человеческих персонажей, действующих наряду или совместно с людьми, также ведет к их социальному задействованию на символическом уровне и реконцептуализирует содержание *человеческого* и *человеческой* социальности самым кардинальным образом[384]. Более того, культурная капитализация научной фантастики на повседневном уровне постгуманизирует социальное воображение на уровне молодежных субкультур (использование фраз типа «Да, прибудет с тобой сила!» из научно-фантастических фильмов, технофилия, косплей, виртуальные игры с полным погружением типа «Second life»). Однако, это лишь малая часть тренда. Другие нетехнологические базовые тенденции постгуманизации, описанные нами в первом параграфе, включают в себя небывалое ускорение социальных изменений, рискогенизацию и десекуритизацию всех рефлексивных проектов модерна (от личности до науки), а также нормативную трансгрессию (размывание границ между правдой и ложью, свободой и контролем, красивым и безобразным, войной и миром и т.п.). В целом, постгуманизацию можно описать как переход, трансформацию модернистского общества в новое состояние, где процессы его развития более не легитимизированы

[383] Nayar P.K. Posthumanism. – Cambridge: Polity Press , 2014. – P. 13.

[384] Например, известный английский сериал «Черное зеркало» («Black Mirrow», 2011-2019) недвусмысленно подготавливает людей к различным антиутопическим сценариям постгуманизированного будущего, где машины, цифровые персонажи, роботы становятся социальной проблемой для человека. Чарли Брукер, сценарист сериала, так описывает «темный постгуманизм» фильма: «В каждом эпизоде разные места действий и даже разные реальности. Но все они рассказывают о нашем нынешнем образе жизни и о том, что с нами может быть уже через 10 минут, если мы по-прежнему будем такими же беспечными» [Brooker C. Charlie Brooker: the dark side of our gadget addiction [Электронный ресурс]. – 2011. – URL:https://www.theguardian.com/technology/2011/dec/01/charlie-brooker-dark-side-gadget-addiction-black-mirror (дата обращения 22.02.2020)].

классической концепцией гуманизма, основанной на идеологии антропоцентризма, рационализма и либерализма.

2. «**Постчеловечество» (posthumanity) –** термин, который описывает либо новое сообщество разумных существ в виде суперчеловеческих, синтетических или гибридных (киборгов) организмов, которые появляются в результате технологической постгуманизации, или точнее говоря, трансгуманизации, либо саму социотехнологическую реальность нового типа, внутри которой происходит трансформация человеческой социальности. На сегодняшний день постчеловечество наиболее активно формируется внутри реальности *юбикомпа*, т.е. глобальной и всеохватывающей сети цифровых коммуникаций, которые полностью меняют природу автономного человека и его образ жизни (подробнее см. Главу 2).

3. **«(Концептуальный) постгуманизм» (posthumanism) –** название для обозначения теоретических, методологических и практических (научных, гуманитарных, этических и духовных) проектов и разработок, появляющихся на волне постгуманизации. Как указывает М. Гладден, основной блок литературы представляет собой разработку именно теоретического постгуманизма в той или иной версии (подробнее об этом – см. далее в параграфе), в то время как проблемам именно постгуманизации посвящена гораздо малая доля работ[385]. В то же время, концептуальный постгуманизм, на наш взгляд, трудно отделим от «постгуманизации», т.к. он либо исследует его последствия, либо сам становится его источником (движение трансгуманизма, экологическая этика и др.). Более того, сама наука подвергается трансформации под влиянием новых данных и методов исследования, что делает возможным трансдициплинарные переходы в постгуманистском духе (например, современная нейронаука изучает людей, животных и искусственные нейросети одинаковым образом). Направлениям

[385] Gladden M. Who will be the members of Society 5.0? Towards an anthropology of technologically posthumanized future societies [Электронный ресурс] // Social Sciences. – 2019. – Vol. 8 (5). – Article 148. – URL: https://www.mdpi.com/2076-0760/8/5/148. doi:10.3390/socsci8050148 (дата обращения 01.02.2020).

концептуального постгуманизма далее будет посвящен следующий параграф Главы 3.

4.**«Постчеловек / постчеловеческий / генерализованный постгуманизм» (posthuman) –** слово, которое изначально появилось в эзотерических текстах Е.П. Блаватской в конце XIX в.[386], но не имело специального концептуального смысла[387]. Вплоть до последней четверти XX века этот термин не использовался (по крайней мере, дискурсивно) и впервые вводится в оборот в рамках культурологических изысканий известного литературного теоретика И. Хасана, который в 1977 г. увидел перспективу перехода западного общества постмодерна в постгуманизм в виде нового состояния человека и человечества, метафорически воплощенного в образе Прометея, соединяющего в своей природе божественное и человеческое, культуру и космос, воображение и науку, миф и технологию [Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthuman Culture? // The Georgia Review. 1977. Vol. 31 (4). P. 830-850]. «Неясные очертания», по словам самого Хасана, этой будущей «постгуманистской культуры» он пытается систематизировать в «постчеловеческом видении» (posthuman vision) человека через десять лет в работе «The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture» (1987) и указывает на неизбежность преодоления витрувианского идеала замкнутого и ограниченного в своем классическом гуманистском мире человека через инклюзивное расширение границ человеческого сознания до пределов всего космоса. Таким образом, человечество должно обрести новую форму своего физического существования вне устаревших рамок

---

[386] Blavatsky H.P. The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. 2 vols. – Pasadena, CA: Theosophical University Press, 1952. – Vol. 2.: Anthropogenesis. – P. 684.

[387] Е.П. Блаватская (1831-1891) является создательницей оригинальной версии теософии (наряду с Р. Штейнером и др.), синкретического оккультного учения. *Magnum opus* Блаватской, «Тайная доктрина» (1888-1897), содержит разбор эволюции Вселенной, человека и символики основных религий с позиции оккультизма. Книга изначально написана и издана на английском языке. Слово «post-Human» в русском переводе книги имеет следующий контекст: «…Но вернемся к непосредственному вопросу нашего обсуждения. Млекопитающиеся, первые следы которых встречаются в сумчатых, в Триасовых скалах Вторичного периода, развились из чисто астральных родоначальников, современных Второй Расе. Таким образом, они явились *после человека* (в оригинале: «they are thus *post-Human» – И.К;* курсив мой – *И.К.*) и, следовательно, легко объяснить общее сходство между их эмбриональными стадиями и таковыми же стадиями человека, который, конечно, вмещает в себе и эпитомизирует в своем развитии черты группы, которую он породил». [Блаватская Е.П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. В 2 тт. – М.: Изд-во Эксмо, Харьков: Изд-во «Фолио», 2004. – Том 2: Антропогенезис.. – С. 798].

онтологических оппозиций, обозначенных ранее в образе Прометея[388]. Этот смутный литературный посыл, навеянный успехами космонавтики и компьютеризации второй половины XX в., дал толчок для осмысления постгуманистского потенциала новых технологий, обозначивших к концу XX в. невероятные метаморфозы человеческого общества благодаря изобретению Интернета и развития био- и нанотехнологий. Так, в 1995 г. выходит в свет работа английского философа Р. Пепперела «Posthuman condition», в которой содержится т.н. «Постгуманистический манифест» («Posthuman manifesto»), где уже прямо говорится, что технологический прогресс ведет к изменению человечества как вида, а сложные машины становятся новыми формами жизни и эволюционируют в сторону человеческого [389] . Распределенное знание и сознание как вестники (генерализованного) постгуманизма оказываются в центре внимания и ставшей классической работы К. Хэйлз «How we became posthuman» (1999), посвященной анализу социальных последствий цифровой медиатизации человеческой коммуникации[390]. Примерно тогда же термин «posthuman» был взят на вооружение основателями движения трансгуманизма Н. Бостромом и Д. Пирсом, создавшими в 1998 г. Всемирную ассоциацию трансгуманистов, т.е. людей, стремящихся к «улучшению» своего нынешнего человеческого состояния с помощью различных технологий до «постчеловеческого», в котором они будут способны иметь «неограниченное здоровье, более высокие интеллектуальные возможности, а также новые органы чувств и контроль над эмоциями» [391] . Однако, в 2002 г. Ф. Фукуяма с биоконсервативных позиций в работе «Our posthuman future» сравнил

[388] Hassan I. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. – Columbus: Ohio State University Press, 1987 – 267 p.

[389] Pepperell R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain. – Bristol, UK; Portland, OR: Intellect Books, 2003. – P. 177.

[390] Размышляя о социальных последствиях виртуального общения через компьютеры, К. Хэйлз приходит к следующему выводу: «Когда вы смотрите на идущие вниз строки мерцающих означающих на экране вашего компьютера, не имеет значения, как вы идентифицируете своего собеседника (как машину или как человека в соответствии с тестом Тьюринга – *И.К.*), которого вы не видите; вы сами уже стали постчеловеком…кибернетический контур сплавляет вашу волю, ваше восприятие и ваши желания в распределенную когнитивную систему, где реальные тела соединяются с задействованными телами через гибкие и мутирующие машинные интерфейсы» [Hayles K. N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – P. xiv].

[391] Bostrom N. In defense of posthuman dignity // Bioethics. – 2005. – Vol. 19 (3). – P. 203.

развитие генной инженерии с распространением ядерного оружия, но в более непредсказуемом масштабе, тем самым поставив под сомнение перспективу технологического улучшения человека, объявив впоследствии трансгуманизм главной угрозой человечеству[392]. Тем не менее, широкий дискурс вокруг «posthuman» в 2000-2010 гг. приводит С.Л. Зоргнера и Дж. Хьюза в 2017 г. к идее организации и выпуска «Журнала постчеловеческих исследований» («Journal of Posthuman Studies»), задача которого «анализировать, что означает быть человеком в эпоху быстрых технологических, научных, культурных и социальных изменений… поскольку границы между человеческим и «другим» – технологического, биологического и инвайронментального характера – размываются…»[393]. Таким образом, термин «posthuman» сегодня может обозначать как процессы постгуманизации, а именно изменение роли и места человека в мире (posthuman condition), так и будущее состояние человека и человечества, а также собственно дискурс постгуманизма в философии, науке и искусстве. В этом отношении сложная концептуализация «posthuman» делает его центральным понятием в семантике постгуманизма и усложняет его релевантный перевод на русский язык, поэтому предлагается использовать его в качестве английского эквивалента зонтичного термина «постгуманизм» в обобщенном или генерализованном смысле, как показано на Рис.6.

5. **Постгуманитарные науки (posthumanities/posthuman humanities)** – новый раздел знаний на стыке классических социальных и гуманитарных наук и постгуманизации. Он включает большой спектр исследовательских направлений трансдисциплинарного характера, более не связанных исключительно с изучением традиционных форм человеческой культуры, но включающих в себя анализ значимых природных и социальных объектов и процессов на стыке человеческого, не-человеческого и постчеловеческого

[392] Подробнее см.: Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. – 2004. – No.144. – P. 42-43; Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. – New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2002. – 272 p.; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. – М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с.

[393] Sorgner S.L., Shin S. Journal of Posthuman Studies: Philosophy, Technology, Media. Description [Электронный ресурс] – URL: http://www.psupress.org/Journals/jnls_JPHS.html (дата обращения 23.02.2020).

миров: инвайронментализм (environmental humanities), анималистика (human animal studies), культурология новых медиа (cultural studies and new media), цифровые и технологические гуманитарные исследования (digital and techno-humanities), медицинская гуманитаристика (medical humanities), гендерные теории и практики, феминизм и др. Цифровая социология и антропология также являются частью этого исследовательского движения и уже имеют значительный эмпирический опыт, позволяющий делать масштабные теоретические обобщения[394].

Таким образом, генерализованный постгуманизм воплощает собой сложный синтез различных теорий и практик, общим знаменателем которых является преодоление классической европейской концепции человека и реализация нового *праксиса*, т.е. деятельности по созданию и легитимации нового мира на основе идей и инноваций постчеловеческого содержания. Как указывает Ф. Феррандо, *праксис* постгуманизма означает «тотальность как его (практического – *И.К.*) содержания, так и методов его познания»[395]. Другими словами, производные постгуманизма неразделимы с процедурами их познания. Все, что говорится и делается в рамках и по поводу постгуманизма, еще больше меняет мир и ускоряет его постгуманизацию.

В этом отношении, встает вопрос о том, в чем именно и насколько далеко постгуманизм становится постчеловеческим. Для этого рассмотрим концептуальную генеалогию постгуманизма и те ограничения, которые он преодолевает внутри (европейского) гуманизма.

Как уже было сказано в начале главы, интеллектуальная история европейского гуманизма уходит корнями в древнегреческую философию. Однако если у досократиков идея человека была частью натурфилософии и все люди в нравственном отношении виделись одинаковыми, т.к. от природы

---

[394] См., например, данные глобального исследования «Why we post» (2012-2018) о культурных паттернах поведения в социальных онлайн-сетях, по результатам которого вышло более десяти монографий и сделано, как утверждают авторы, пятнадцать научных открытий. Официальный сайт: https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/

[395] Ferrando F. Towards a posthumanist methodology. A statement // Frame: Journal for Literary Studies. – 2012. – Vol. 25 (1). – P.9.

равны[396], то начиная с Сократа, первым сделавшим человека центром своего мировоззрения, гуманизм наполняется четким культурным содержанием, развитом в понятиях «калокагатии» (идеал «прекрасного и доброго» человека) и «пайдейи» (образовании, воспитании), которые были призваны отделить цивилизованного человека (эллина) от варвара. Этот «культурный национализм» идеи человека благополучно трансформировался в латинскую форму, где закрепил особые требования к humanitas, т.е. *человечечности*. Само латинское слово «человек» (human) этимологически происходит от *humanus*, прилагательного, родственного *humus* (русск. «гумус»), т.е. «земля», и обозначало «земные существа», чье символическое царство, согласно древним римлянам, было отмечено через его противопоставление «божественному», «звериному» и «варварскому». Другими словами, боги не могли считаться ни людьми, ни животными, ни «варварами», т.е. людьми, которых считали нецивилизованными. Этот аспект подчеркивается М. Хайдеггером в его «Письме о гуманизме» (1947), которое многими рассматривается как важная интеллектуальная предтеча постгуманизма в целом. Говоря о природе человечности (humanitas) человека, Хайдеггер поясняет: «Отчетливо и под своим именем humanitas впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», homo humanus, противопоставляет себя «варварскому человеку», homo barbarus. Homo humanus тут — римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», virtus, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдейи». Греки тут — греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала «круг знания», eruditio, и «наставление в добрых искусствах», institutio in bonas

[396] У Антифона Афинского (V в. до н.э.) можно встретить такие строки: «Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины. [Здесь] уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы… И в самом деле, мы все [одинаково] дышим воздухом – через рот и нос, и едим мы все [одинаково] – при помощи рук». [Антифонт / Перевод с греч. древ. А.О. Маковельского // Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 1, ч. 1: Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. – С.321]. В то же время, как мы видим, само противопоставление эллина и варвара имеет еще более глубокие корни.

artes. Так понятая «пайдейя» переводится через humanitas. Собственно «римскость», romanitas «человека-римлянина», homo romanus, состоит в такой humanitas. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть «возрождение римской добродетели», renascentia romanitatis. Поскольку возрождается romanitas, речь идет о humanitas и тем самым о греческой «пайдейе». Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. Homo romanus Ренессанса — тоже противоположность к homo barbarus»[397]. Здесь мы видим, что первый зрелый гуманизм римлян, наследующий гуманистические идеи Сократа и особенно политически-центрированные концепции Платона и Аристотеля, создает и первую культурную редукцию гуманизма – просвещенный евроцентризм. Этот аспект гуманизма был развит т.н. «Сципионовым кружком», известным римским собранием эллинофилов середины II в. до н.э. (Полибий, Теренций, Луцилий и др.) под покровительством Сципиона Африканского, став центром освоения греческой культуры и оказав дальнейшее влияние на Цицерона. Сципионов кружок и Цицерон создают культурный образ человечности, соединяя латинский *homo* и греческий *anthropos* в его позднеантичной, особенно аристотелевской версии.

Здесь уместно напомнить, что Аристотель ясно редуцирует человека к «политическому животному» (zoon politikon): «…человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек…»[398]. Важно отметить, что этот «политический человек» расположен у Аристотеля на вершине иерархии не только среди внешних «вне-полисных» людей, но также и среди

[397] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 196.
[398] Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 378.

внутренних «других»: в Афинах, например, женщины, рабыни и иностранцы-резиденты были исключены из политической жизни. Далее Аристотель определяет человека через «логос» (то есть речь, язык, но также и разум): «один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.»[399]. Здесь важно подчеркнуть «пайдейистическое» отношение к языку, отметив, что люди, которые не говорили по-гречески, такие как персы, египтяне и финикийцы, опять-таки считались варварами, несмотря на их развитые цивилизации. Поэтому «humanitas» – это римское развитие греческого понятия «paideia», и это позволяет нам увидеть, что термин «человек» в европейской традиции изначально тесно связан с другими важными понятиями, такими как «культура», «разум»/«речь» и «цивилизация». Все это заложило основания для последующего развития концепции гуманизма как основы европейской исключительности, но в то же время и дало почву для дегуманизирующих практик в виде рабовладения, колониализма, расизма и даже фашизма (подробнее см. далее в работе – «антигуманизм»).

Редуцирующие коннотации концепции человеческого имплицитно содержатся и в европейской научной мысли, а именно в биологической иерархии видов, предложенной в XVIII в. К. Линнеем. Именно благодаря ему мы сегодня определяем себя как homo sapiens. Однако исследование того, как рождалось это название и что за ним стоит, показывает наличие целого сонма идей социально-конструктивистского характера, повлиявших на наше научное представление о человеке. В десятом издании «Системы природы»

[399] Там же. С. 379.

(1758), где появляется таксономия рода homo в окончательном виде, можно увидеть, как Линней связывает классификацию человека с такими признаками как континент проживания, цвет волос, тип темперамента и отдельно выделяя вид homo monstrosus, включающий представителей с различными физическими отклонениями – карликов, гигантов и людей с врожденными аномалиями. В итоге получилось шесть видов homo sapiens[400]:

- дикий человек;
- монструозный человек (homo monstrosus);
- американский — красноватый, холерик, покрытый татуировкой, управляемый обычаями человек;
- европейский — белый, мясистый, сангвиник, покрытый плотно прилегающим платьем, управляемый законами человек;
- азиатский — желтоватый, крепкосложенный, с черными прямыми волосами, меланхолик, упрямый, жестокий, скупой, любящий роскошь, носящий широкие платья, управляемый верованиями человек;
- африканский — черный, с дряблой и бархатной кожей, спутанными волосами, флегматик, ленивый и равнодушный, мазанный жиром, управляемый произволом человек.

Как мы видим, подобная классификация имеет далеко выходящие за область биологии выводы, и принимает вид, скорее, *расовой иерархии*, где «европейский человек» занимает главенствующее положение по своей «разумности» с опорой на рациональные законы и цивилизованные привычки. Такой подход к изучению людей оказал мощное воздействие на последующие расово-антропологические теории и имеет своих последователей до сих пор[401]. Более того, столь острый даже для современной Америки «расовый» вопрос является прямым следствием

[400] Цит. по: Мещеряков Б.Г., Мещерякова И.А. Введение в человекознание. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. – С. 154.

[401] Как известно, ярым сторонником идеи расовой иерархии в научном мире является открыватель структуры молекулы ДНК Нобелевский лауреат Дж. Уотсон. Однако, после его многочисленных высказываний об интеллектуальном превосходстве «белой» расы над «черной», западное научное сообщество лишило его всех ученых званий. До этого сам Уотсон продал свою Нобелевскую медаль в знак протеста против устроенной травли.

культурного имплицирования концепции «нормального» человека в бытовые и институциональные практики.

Однако, имплицитный расизм и этноцентризм научной концепции человека Линнея, весьма характерный для своего времени, но осуждаемый многими сегодня, дополняется и другим, более тонким редукционизмом, который до сих пор не ставится под сомнение биологами. Речь идет о гендерном искажении в таксономии человека как млекопитающего (mammalia). Сам термин «млекопитающее» также является неологизмом Линнея, как и «человек разумный». Однако, выделение этого класса позвоночных животных на основе наличия у них молочных желез было результатом не научной работы, а сугубо политического выбора. Помимо ведения естественнонаучной работы, Линней был практикующим медиком и отцом семерых детей, что сделало его защитником идеи естественного материнского вскармливания. В XVIII в. в Европе матери из высшего света зачастую нанимали кормилиц из низших слоев общества, однако из-за их плохого здоровья это негативно сказывалось на выживаемости младенцев. Дебаты по этому поводу были столь жаркими, что Пруссия в 1794 г. была вынуждена принять закон, требующий естественного вскармливания у всех здоровых матерей. Линней был сторонником этой идеи, и это прямым образом повлияло на его работу по систематизации биологических видов. Желая подчеркнуть *политическое* значение своей научной позиции, Линней взял на вооружение латинский термин, обозначающий женскую грудь («mammae»), и использовал его в десятом издании «Системы природы» для обозначения целого класса животных, к которому принадлежит и человек[402]. Однако, подобное политическое инвестирование биологической концепции человека вело к ее явному гендерному искажению. Как указывает известная исследовательница творчества Линнея Л. Шибингер, «внутри линнеевской терминологии женская сторона человека (в виде вырабатывающей молоко груди) связывает его с животным началом, в то время как мужская сторона (в

[402] Во всех предыдущих изданиях «Системы природы», начиная с первого (1735), Линней использовал для обозначения этого класса термин *quadrupedia*, т.е. четвероногие.

виде разума) – это то, что отличает его от животных»[403]. И в этом отношении Линней наследовал традиционный взгляд на женщину и ее тело как принадлежащие царству животных. У Платона в античности, у Галена и Везалия в средневековье можно найти вполне ясное отношение к женской утробе как животному органу у человека, и у Аристотеля все живородящие, вскармливающие своих детей, тоже принадлежат одному животному царству. Однако, известно, что вскармливание молоком является функциональной чертой женского организма лишь на короткий период времени лактации и в этом смысле не может быть определяющим и универсальным критерием для обозначения целого вида. Как подчеркивает Шибингер, «Линней вполне мог выбрать более гендерно-нейтральный термин, например, *Aurecaviga* (полоухие) или *Pilosa* (волосатые)» [404] . Таким образом, термин «млекопитающее», имеющий отношение к частным проявлениям сугубо женской биологии и физиологии, связывал человека с его животным началом, в то время как термин «homo sapiens» был призван противопоставить человека другим приматам и всем остальным видам и укрепить превосходство мужского, европейского «разумного» начала, наполняя всю научную концепцию человека миазмами расизма, сексизма и специецизма (видовой дискриминации).

Как мы видим, культурная и научная концепция человека, содержащаяся внутри европейского гуманизма, политически нагружена и весьма далека от тех притязаний на универсализм, который ей приписывается. Гуманизм содержит в себе как рациональные, так и иррациональные начала, которые могут быть востребованы для самых антигуманных практик против самого же человека. М. Фуко в этой связи прямо говорил, что в гуманизм, как в обертку, можно завернуть все что угодно – от экзистенциализма до национал-социализма[405]. Однако, моральная

[403] Schiebinger L. Why mammals are Called mammals: Gender politics in eighteenth-century natural history // The American Historical Review. – 1993. –Vol. 98(2). – P. 394.
[404] Ibid. P. 382-383.
[405] Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2002. – С. 350-351.

эволюция самого европейского гуманизма в XX веке последовательно шла к избавлению от имманентных монструозных начал «негативной диалектики», последовательно внедряя в политическую практику идею прав человека на основе кантианского концепта «человеческого достоинства». Феминизм, антиколониализм, дестигматизация гомосексуализма стали первыми образцами нового гуманизма за пределами «нормальной» концепции рационального, евроцентричного и фаллоцентричного человека. Однако, *радикально левый* характер политических интенций постгуманизма, отчетливо проявившийся уже в «Манифесте киборгов» Д. Харауэй, первоначально опубликованном в журнале «Социалистическое обозрение», требует более фундаментальной деконструкции концепции человека как источника всеобщего отчуждения, где бинарные конструкции закрепляют образ нормального человека и противопоставляют его всему остальному миру. Поэтому концептуализация постгуманизма последовательно движется в сторону обоснования ценностей и норм *пост-антропоцентризма*, *постгендеризма* и онтологического *постдуализма*. Поэтому, как указывает Ф. Феррандо, важнейшей чертой постгуманизма является «дестабилизация ограничений и символических границ концепции человека…дуализмы «человек-животное», «человек-машина», «человек-нечеловек» и более фундаментальные дихотомии «жизнь-смерть», «органическое-синтетическое», «естественное-искусственное» деконструируются здесь через внебинарную картину мира»[406]. Другими словами, постгуманизм в методологическом смысле провозглашает примат гуманитарной *инаковости,* элиминируя легитимность какой-либо центральной или привилегированной позиции в понимании человека и человеческого во имя разнообразия и равенства перспектив. Постгуманизм – это всегда дискурс *Иного*.

Однако, формы, которые принимает постгуманизм на этом пути, далеки от единообразия и требуют отдельной классификации.

[406] Ferrando F. Philosophical posthumanism. – London: Bloomsbury, 2019. – P.5.

## 3.3. Направления и подходы в рамках концептуального постгуманизма: классификация и критика

В существующей литературе можно встретить целый ряд подходов к решению вопроса о том, как обобщать и классифицировать многочисленные версии теорий постгуманизма. Самое простое, пожалуй, решение было предложено С. Хербрехтером, который различает здесь два больших направления по критерию отношения к последствиям технологизации человечества, а именно *позитивный* (affirmative) постгуманизм и *скептический* постгуманизм. В первое направление входят «технооптимисты» (такие, например, как трансгуманисты), ожидающие решения многих человеческих проблем от широкого внедрения новых постгуманистстких технологий, а также «технопрагматики», признающие неизбежность социальных изменений под воздействием технологических инноваций, но пытающиеся усилить их позитивные последствия, одновременно устраняя вредоносные побочные эффекты. На стороне скептических постгуманистов находятся «катастрофисты» (в том числе биоконсерваторы), которые пытаются предотвратить развитие новых технологий из-за их предполагаемой опасности, и т.н. «критические деконструктивисты» (к которым себя причисляет и Хербрехтер), чей интерес прежде всего связан не с выявлением потенциально негативных биологических или социальных воздействий со стороны техники, а в анализе теоретических слабостей, предубеждений и даже наивностей, проявляемых теми, кто усердно защищает технологизацию как социальную доктрину[407]. Однако, очевидно, что хотя формулирование позиции в отношении технического прогресса играет важную роль в становлении постгуманизма, сведение всего его концептуального содержания к этой проблеме невозможно, т.к. устраняет из сферы обсуждения многие другие не менее значимые аспекты социальных трансформаций, связанные с

[407] Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – London: Bloomsbury, 2013. – P. 23-24.

биополитическим расширением социальности за счет природных организмов, эмбрионов, челоческих палимпсестов, а также решения других морально–этических проблем (эвтаназии, абортов).

Другие известные типологии также страдают неоднозначностью из-за неясности выдвигаемых критериев. Энди Миа из Салфордского университета предлагает разделять биополитический, культурный и философский постгуманизм[408]. При этом такие важные направления как трансгуманизм или антигуманизм остаются за скобками. Более известная типология Ф. Феррандо включает в себя критический, культурный, философский постгуманизм, а также отдельно трансгуманизм, антигуманизм, метагуманизм и новый (феминистский) материализм. Однако, опять-таки полнота этой классификации остается под вопросом, так как сама автор не проясняет своей логики[409]. Также она, на наш взгляд, склонна к интеллектуальной узурпации философского постгуманизма и неоправданному отмежеванию от всех других авторов и релевантных направлений мысли.

Более сложный подход разработал М. Гладден[410]. Он выделяет два базовых критерия, по которым можно построить систематическую модель постгуманизма:

1) *по отношению к постгуманизации*. Те направления, которые описывают постгуманизацию как сложившуюся реальность, требующую пристального изучения, образуют блок *аналитического постгуманизма*; те же авторы, которые видят постчеловечество как гипотетическое состояние будущего общества, которое нужно либо поощрять, либо сдерживать, объединяются Гладденом под рубрикой *синтетического постгуманизма*.

2) *по целевому содержанию*. Здесь проводится различие между *теоретическим постгуманизмом*, связанным с разработкой нового знания и

---

[408] Miah A. Posthumanism: A critical history // Gordijn B., Chadwick R. (eds) Medical Enhancements & Posthumanity. – New York: Routledge, 2007. – P. 71-94.

[409] Ferrando F. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism,and new materialisms: Differences and relations // Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. – 2013. – Vol. 8 (2). – P. 26-32.

[410] Gladden M. E. Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization. 2nd ed. – Indianapolis: Defragmenter Media, 2018.– P. 31-91.

познавательных подходов в рамках новой реальности, а также *практическим постгуманизмом*, направленным на имплементацию различных социальных и технологических инноваций в реальную жизнь.

В итоге, на пересечении этих формальных критериев и соответствующих блоков внутри возникает весьма изощренная картина четырех разделов постгуманизма, а также некий пятый блок, который сопрягает в себе признаки всех выделенных рубрик (Рис. 7).




Рис. 7. Типология постгуманизма по версии М. Гладдена

*Источник:* Gladden M. E. Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization. – 2nd edition. – Indianapolis: Defragmenter Media, 2018. – P. 40.

Несмотря на заявленную гибкость и открытость этой модели, стремление Гладдена описать все возможные формы постгуманизма в рамках строгой модели делает ее методологически слишком запутанной и содержательно перегруженной, что в итоге не упрощает, а еще больше усложняет понимание постгуманизма как такового. Например, в предложенной им таблице метагуманизм оказывается сразу в трех местах одновременно, включая интегративный пятый блок, при этом биоконсерватизм и трансгуманизм оказываются вместе в блоке практического и синтетического постгуманизма, что вызывает удивление, так как биоконсерватизм (Ф. Фукуяма и др.) выстраивает принципиальную анти-трансгуманистскую критику, исходя из морально-этических и правовых принципов классического кантовско-гегелевского гуманизма. То же самое касается неогуманизма. При этом наличие самого пятого (центрального, «гибридного» блока), по сути, разбивает всю логику его построений, т.к. здесь приходится отказываться от принятых в таблице критериев из-за их неразличимости. В то же время такое важное направление постгуманизма как постгендеризм оказывается не рассмотренным Гладденом вовсе.

Таким образом, предварительно осуществленное в нашем исследовании разделение генерализованного и концептуального постгуманизма позволяет, на наш взгляд, решить важную методологическую проблему *не-смешения* вопросов онтологической трансформации и их концептуального осмысления в рамках необходимого выделения основных направлений постгуманизма как теории. В соответствии с таким подходом мы можем предложить не жесткую кластерную таблицу, а когнитивную карту, изображающую относительную близость и дальность различных направлений и подходов постгуманизма по отношению друг к другу на основе оценки их дискурсивных связей и тем самым составить более полноценную картину исследуемой области, выделив значимые линии расхождения между концептуальными позициями внутри. В этом смысле все версии постгуманизма можно расположить в системе координат по двум

основным критериям, оценивающим направления постгуманизации: (а) *по объекту* и (б) *по средствам*. В первом случае речь идет об изменении природы человека или общества (за счет социализации новых актантов) в рамках постгуманизации, второе измерение описывает способы этого изменения, которые могут включать в себя технологически фундированные интервенции, либо культурные трансформации. Оба критерия предполагают континуум позиций, а не взаимоисключающие полюса, поэтому в зависимости от анализируемого концептуального содержания можно составить когнитивную карту, внутри которой можно наглядно увидеть, как выстраивается *относительная* позиция того или иного подхода в системе концептуальных связей постгуманизма (Рис. 8).

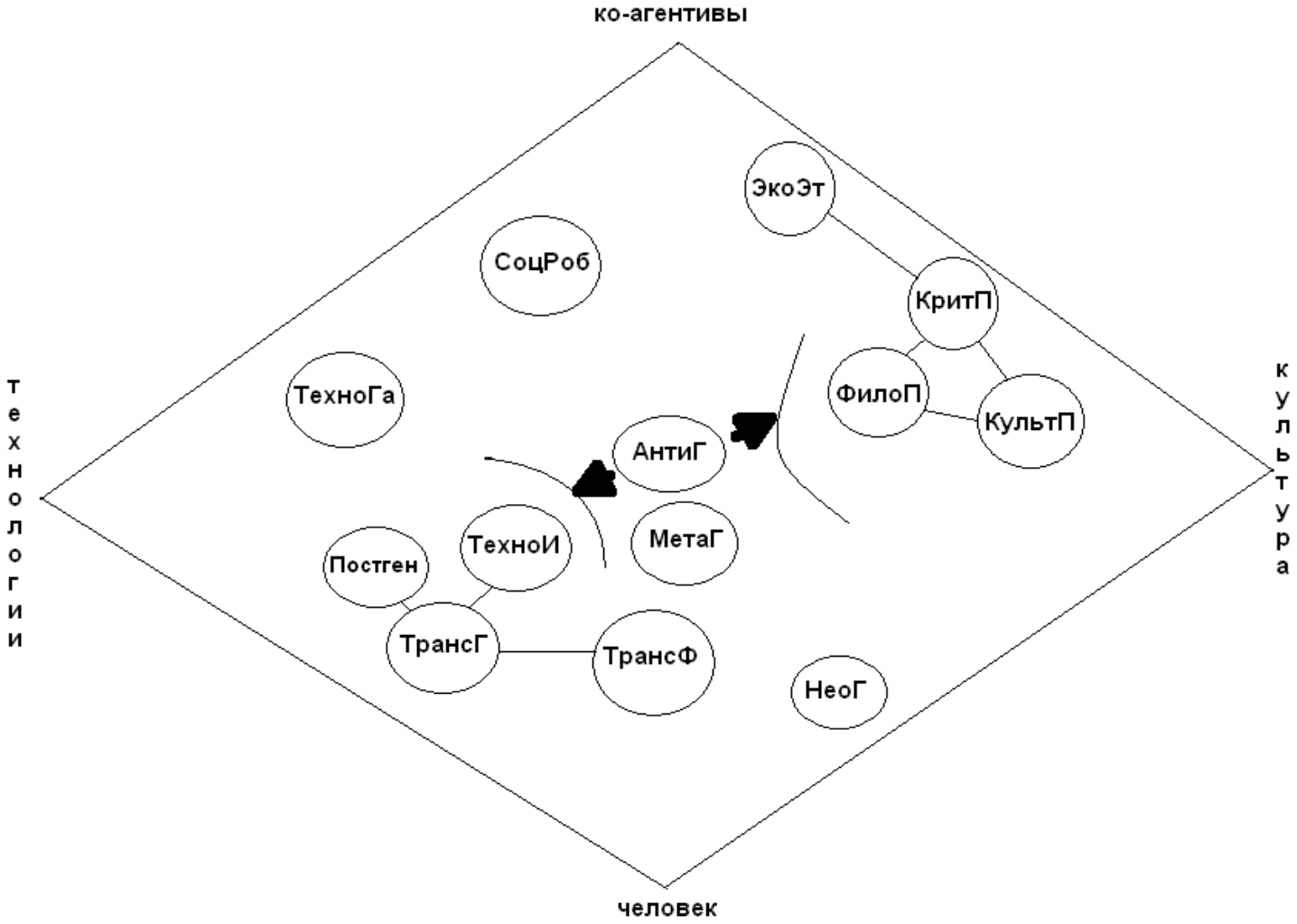



Рис. 8. Метатеоретическая карта постгуманизма с точки зрения концептуализации объекта и средств постгуманизации.

*В таблице применяются следующие обозначения: ТрансГ– трансгуманизм, ТехноИ – техноидеализм, Постген – постгендеризм, ТрансФ – трансфигуризм, ТехноГа – техногайянизм, СоцРоб – социальная робототехника[411], НеоГ– неогуманизм, МетаГ – метагуманизм, АнтиГ- антигуманизм, КритП – критический постгуманизм, КультП- культурный постгуманизм, ФилоП – философский постгуманизм, ЭкоЭт – экологическая этика[412].*

Таким образом, сконструированное дискурсивное поле постгуманизма строится по двум основаниям. Во-первых, следует различать полюса концептуализации технологической и нетехнологической постгуманизации. Последняя, как уже было сказано, включает все аспекты трансформации идентичности человека и природы общественных процессов, не обязательно связанные напрямую с технологическим прогрессом, но глубоко затрагивающие сдвиги в *образе жизни* людей. Во-вторых, подходы постгуманизма могут различаться по критерию концептуализации объектов постгуманизации – человек или ко-агентивы и, в результате, мы получаем четыре взаимосвязанных аналитических пространства постгуманизма, которые в конкретных авторских подходах могут либо пересекаться, либо дополнять друг друга или, наоборот, отмежевываться друг от друга, но, тем не менее, которые позволяют понять главные направления исследуемого дискурса и их влияние друг на друга.

Обрисуем, по возможности, кратко основные элементы и связи внутри дискурсивной структуры концептуального постгуманизма.

**Технологический антропный постгуманизм**

Левый нижний угол когнитивной карты включает в себя те направления постгуманизма, которые ориентированы на изучение возможностей изменения природы человека, его «совершенствования» с помощью новейших технологий XXI века.

И, конечно, самым одиозным подходом в этой области сегодня принято считать трансгуманизм. Он представляет собой даже не отдельную

[411] Социальная робототехника выделена отдельно от других видов технологий, так как ей посвящена специальная часть нашей работы в Главе 2.
[412] Исследованию проблем экологической этики будет посвящена Глава 4.

исследовательскую парадигму в оригинальном куновском смысле, но целое глобальное движение тысяч сторонников со своими штабами и организациями по всему миру (включая Россию), собственные научные и образовательные институты, сочувствующие транснациональные корпорации, государственные структуры и даже собственную политическую платформу и квази-религию[413]. Неспроста, глубинные корни трансгуманизма некоторые усматривают в ранних христианских ересях пелагианства и арианства,

[413] Хотя сам термин «трансгуманизм» впервые встречается в работах 1950-х гг. известного английского биолога и общественного деятеля Дж. Хаксли для обозначения идеи культурного, научного и духовного прогресса человечества как части космической эволюции [Подробнее см.: Huxley J. New Bottles for New Wine. – London: Chatto and Windus Ltd., 1957. – P. 13-17], первые практические идеи в этом напрвлении были представлены писателем и футурологом Ферейдуном М. Эсфендиари (позднее сменившем свое имя на FM2030, призванном подчеркнуть желание дожить до ста лет и войти в предполагаемую эпоху бессмертия) в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке в 1960-х годах. С позиции техно-оптимизма он предсказывал в скором будущем развитие генной инженерии, технологий ЭКО, а также телекоммуникаций (телеконференций, телемедицины, телешоппинга). Американский дизайнер и медиа-художник Наташа Вита-Мор, следуя идеям FM-2030, в начале 1980-х в Калифорнии выпускала и вела кабельное ТВ-шоу «TransCentury Update», посвященное будущему человечества и написала первый манифест трансгуманизма (Transhuman Manifesto) в 1983 г. После переезда в Калифорнию английского философа из Оксфорда Макса Мора в 1987 г., начинается история радикальной ветви трансгуманизма – экстропианства, которое ратует за максимально возможное изменение природы человека и продление жизни, включая посмертную заморозку. М. Мор стал основателем первой крионической компании в Англии и почти десять лет возглавлял такую же компанию в США, где в 2000 г. после смерти был заморожен и FM2030. В 1990 г. он первым дал определение сущности и задач трансгуманизма [More M. Transhumanism: Towards a futurist philosophy // Extropy # 6. – 1990.– No. 6. – P. 6-12], а в 1993 г. ввел ключевое понятие «морфологической свободы» [More M. Technological self-transformation: Expanding personal extropy // Extropy # 10. – 1993. – Vol. 4. – No.2. – P. 15-24]. В 1998 г. другие оксфордские философы Ник Бостром и Дэвид Пирс основали Всемирную ассоциацию трансгуманистов (ныне – «Humanity Plus»), объединяющую тысячи сторонников, а также исследователей в области изучения искусственного интеллекта, нанотехнологий и долголетия. Европейским научным центром трансгуманизма является основанный в 2005 г. Н. Бостромом Институт будущего человечества (Future Humanity Institute) при Оксфордском университете. Главный журнал трансгуманистов – «Journal of Evolution and Technology» – выпускается всемирно известным аналитическим центром (think-tank) «Институт этики и новых технологий» (The Institute for Ethics and Emerging Technologies, IEET), расположенным в США. Именно в Америке трансгуманизм получает наибольшую популярность и финансовую поддержку. Мощными корпоративными проводниками идей трансгуманизма в США являются Американское космическое агентство NASA и ИТ-корпорация «Google». В 2009 г. в целях подготовки соответствующих кадров – потенциальных лидеров, содействующих продвижению «технологий для решения глобальных проблем человечества», – NASA и «Google» создали Университет Сингулярности (Singularity University), расположившийся в Кремниевой долине. Инициатором его создания стал Питер Диамандис, основатель и председатель Международного космического университета (International Space University) и фонда «X-Prize», учрежденного для поддержки революционных инноваций, направленных на «улучшение жизни всего человечества». Международный космический университет был основан в Кембридже (штат Массачусетс) в 1987 г. и является центром всемирной сети, которая включает более чем 2700 выпускников, несколько сотен преподавателей и лекторов, более 20 филиалов. Что же касается Университета сингулярности, то его возглавил всемирно известный трансгуманист и директор департамента «Google» Рэй Курцвейл, который в своей нашумевшей книге «Сингулярность уже близка» [Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 672 p.] предвещает качественный технологический скачок в 2045 г., после которого люди «преобразуют биологию и будут существовать во Вселенной в качестве бессмертных киборгов». В 2010-е гг. в разных странах стали появляться политические партии трансгуманистского толка. В 2014 году Г. Ротблатт стал первым трансгуманистом, который баллотировался в Конгресс США, а в 2016 г. З. Иштван от Трансгуманистской партии США выдвигался на выборах Президента США.

которые провозглашали свободу человека в его стремлении к самосовершенствованию.

Российские исследователи-футурологи А.В. Турчин и М.А. Батин предлагают видеть в трансгуманизме эволюционную мечту человечества, которая находила свое воплощение в разных интеллектуальных формах на протяжении всей истории человечества (Рис. 9).

| Этап | Временные рамки | Выразители | Идея |
|---|---|---|---|
| Прото-ТГ | Начиная с самых древних священных текстов | Религиозные деятели и философы | Преображение человеческой природы и превращение в сверхсущество — идеи о совершенствовании в йоге, выработка «радужного тела» в тибетском буддизме, уподобление Христу в христианстве |
| Предтечи ТГ | Эпохи Возрождения и Просвещения | Леонардо да Винчи, Жан Антуан Кондорсе, энциклопедисты XVIII века | Идея универсального и самодостаточного человека. Идеи о силе прогресса |
| Распространение атеистического мышления | XIX век | Огюст Конт, Карл Маркс, Фридрих Ницше | Идеи прогресса, рационализма и продолжения эволюции человека |
| Русский космизм и футуристы | XIX век — начало XX века | Н. Ф. Фёдоров и К. Э. Циолковский | Фёдоров впервые формулирует задачу воскрешения умерших как главную задачу цивилизации будущего |
| Научная фантастика XX века | Середина — конец XX века | Станислав Лем, братья Стругацкие, Айзек Азимов, Грег Иган, киберпанк | Формирование научно возможного и одновременно привлекательного образа будущего, в котором человечество достигает необычайных возможностей |
| Становление ТГ | 1980–1990-е годы | Рэймонд Курцвейл, Вернер Виндж, Макс Мор, Дэвид Пирс, Роберт Эттингер, Ганс Моравек | Создание кружка трансгуманистов, формирование идей технологической сингулярности |
| Рост популярности идей ТГ | Начало XXI века | Ник Бостром, Элиезер Юдковски, Наташа Вита Мор, Д. А. Медведев | Создание Российского трансгуманистического движения в 2005 г. Проникновение ТГ-идей во власть методом диффузии. Рост популярности идей ТГ по мере развития научно-технического прогресса |

Рис.9. Этапы развития идей трансгуманизма

*Источник*: Турчин А., Батин М. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2012. – С. 235.

Как видно из этой таблицы, трансгуманизм представляет собой сегодня своего рода апофеоз всех представлений о линейном человеческом прогрессе – движения от менее рационального к сверхрациональному, от пассивного принятия до активного преображения мира на основе человеческих знаний и достижений. В этом смысле трансгуманизм наследует идеи рационализма

классического гуманизма, но доводит их до предела, обращая всю накопленную силу праксиса на его субъекта, тем самым производя деконструкцию концепции человека и создавая новую антропологию.

Сами основатели трансгуманизма по-разному оценивают свои исторические корни. Так, в 2009-2010 гг. на страницах журнала «Journal of Evolution and Technology» разгорелась дискуссия об интеллектуальных истоках трансгуманизма. С. Зоргнер в своей статье упрекнул одного из основателей трансгуманистского движения Н. Бострома в отсутствии должного внимания к наследию Ф. Ницше и философии сверхчеловека как источника его идеалов[414]. В своей более ранней статье Н. Бостром прямо указывал, что между трансгуманизмом и ницшеанством есть лишь «поверхностное созвучие», и его реальные истоки следует искать в «рациональном гуманизме» Ньютона, Гоббса, Локка, Канта и Кондорсе[415]. В этом его поддержал социолог М. Хаускеллер, выступивший с придирчивым анализом идеи Сверхчеловека в защиту антиницшеанских, а точнее, модернистских и просветительских корней трансгуманизма[416]. Однако, в том же номере вышла статья основателя радикального трансгуманизма М. Мора, который ясно дал понять, что он разделяет позицию Зоргнера, т.к. сам испытал влияние Ницше, создавая движение экстропианства в конце 1980 – начале 1990-х гг., и существуют не просто параллели, а прямая концептуальная связь философии сверхчеловека и идеологии самотрансформации в трансгуманизме[417].

Несмотря на подобные разногласия, очевидно, что Ф. Ницше и его философия преодоления «человеческого» в человеке были если не источниками, то предвестниками трансгуманистской программы радикальной сверх-рационализации человеческой жизни и человеческой

[414] Sorgner S. Nietzsche, the overhuman, and transhumanism // Journal of Evolution and Technology. – 2009. – Vol. 20 (1). – P. 29-42.
[415] Bostrom N. A history of transhumanist thought // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14(1). – P. 1-25.
[416] Hauskeller M. Nietzsche, the overhuman and the posthuman: A reply to Stefan Sorgner // Journal of Evolution and Technology. – 2010. – Vol. 21(1). – P. 5-8.
[417] More M. The Overhuman in the Transhuman // Journal of Evolution and Technology. – 2010. – Vol. 21 (1). – P. 1-4.

природы. Однако, Ницше интересен и тем, что он созвучен всей постгуманистской идеологии создания новых ценностей за пределами классического светского и религиозного гуманизма. Как резюмировал по этому поводу М. Фуко, «провозглашая смерть Бога, он (Ф. Ницше – *И.К.*) показал, что эта смерть явилась не просто концом христианской религии или всех религий вообще, но концом человека в привычной для него реальности и гуманистических ценностей, провозглашенных еще в эпоху Возрождения, еще при протестантизме и, возможно, даже во времена Сократа»[418]. Сам Фуко, как известно, развивает эту мысль дальше в «Словах и вещах» (1966), приходя к выводу, что конец человека следует понимать как исчерпание определенной исторической эпистемы, т.е. стиля мышления, где «нормальный» человек был в центре познания и бытия[419].

Постгуманизм предлагает новую концепцию человека и человеческого и тем самым преодолевает имманентные ограничения классической гуманистической нормы «человеческого достоинства», и трансгуманизм предлагает лишь наиболее яркую форму этой метаморфозы. Главные идеи трансгуманизма сосредоточены вокруг концепции морфологической свободы, которая, как уже упоминалось, связана с правом людей трансформировать свою внутреннюю и внешнюю природу и идентичность с помощью любых доступных технологий ради улучшения качества жизни – долголетия, улучшения физических и умственных способностей, развития эмоционального самоконтроля. Конечная цель – достижение бессмертия. Трансгуманизм опирается не только на существующие технологии, такие как генная инженерия, продвинутую фармацевтику или информационные технологии, но, прежде всего, делает ставку на будущее, когда станет возможным массовое применение иммерсивной виртуальной реальности, нанотехнологий и искусственного интеллекта. В этой связи Н. Бостром развивает понятие «постчеловеческого достоинства», с помощью которого

---

[418] Badiou interviews Michel Foucault (1965) [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=GqP2nMuh_wg (дата обращения 23.04.2020).

[419] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. – СПб.: A-cad, 1994. – С. 403-404.

отстаивает право людей быть лучше, чем их предшественники, и отвергает попытки биоконсерваторов увидеть в трансгуманизме неизбежность дегуманизации и катастрофы человечества[420]. Гуманистическое понятие достоинства как моральной самоценности человека расширяется его *потенциальным* статусом, преодолевая онтологическую зависимость от природных данных и таким образом становясь *метаморфной социальной* субстанцией: «то, кем мы являемся, не сводится исключительно к функции нашей ДНК, но также зависит от технологий и общества. Человеческая природа в этом смысле открыта, трансформируема и имеет все более антропогенный характер»[421]. Этими взглядами Бостром и его сторонники оправдывают возможность и необходимость не только самотрансформации, но и генетического моделирования детей ради улучшения их способностей, развития определенных склонностей или купирования врожденных отклонений. Подобный евгенический подход к человеку вызывает, по словам Ю. Хабермаса, потрясение основ морали и самопонимания человека, «сводя на нет интуитивное различие между выросшим и сделанным, субъективным и объективным — вплоть до отношения личности к своему собственному телесному существованию»[422]. Особо значимый с ценностно-нормативной точки зрения вызов трансгуманизма заключается в появлении возможной практики клонирования людьми самих себя или своих ушедших родственников.

На сегодняшний день неизвестно ни одного зафиксированного случая рождения клона человека, хотя чисто технически это уже возможно[423]. При этом, необходимо подчеркнуть, что вопреки домыслам, любой созданный клон человека никогда не бывает полной копией своего «оригинала», т.к.

---

[420] Bostrom N. In defense of posthuman dignity // Bioethics. – 2005. – Vol. 19(3). – P. 202-214.
[421] Ibid. P. 213.
[422] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2002. – С. 59.
[423] Еще в 2008 г. ученым удалось создать первые пять человеческих эмбрионов методом забора ядер соматических клеток от донора и их трасплантации в энуклеированную яйцеклетку. В итоге эмбрионам было позволено дорасти до стадии бластоцисты (5-6 день жизни), после чего они были изучены и уничтожены [French A.J., Adams C.A., Anderson L.S., Kitchen J.R., Hughes M.R., Wood S.H. Development of human cloned blastocysts following somatic cell nuclear transfer with adult fibroblasts // Stem Cells. – 2008. – Vol. 26(2). – P. 485-493].

клонированию подвергается лишь генотип, а не фенотип источника, не говоря уже о социальной личности носителя. Другими словами, с *научной* точки зрения ошибка идентификации «оригинала» и «копии» невозможна, а значит, это не может быть основанием для запрета развития подобной технологии. Тем не менее, в международном сообществе есть полное согласие с представлением о том, что клонирование новых человеческих существ недопустимо именно с *моральной* точки зрения, т.к. позволяет пренебречь ценностью человека как *лица* и инструментализировать его до уровня *вещи*.

Этот пример говорит о том, что ценности гуманизма и идея человека как *лица* продолжают сохранять свое значение, препятствуя «сильному» нормативному морфогенезу постгуманизации на всех уровнях социального порядка. Стремление трансгуманизма к «постчеловеческому достоинству» в кантовской терминологии можно считать *смешением онтологии лица и вещи*, что неизбежно ведет к моральной релятивизации человеческого существования в целом. Полный же отказ от сдерживающих моральных принципов гуманизма, как справедливо отмечает В.А. Лекторский, способен привести лишь к краху человека и человечества [424]. Это означает, что трансгуманизм, несмотря на весь свой прогрессивный пафос, всегда будет сталкиваться с сильным нормативным сопротивлением на институциональном и символическом уровне, ибо *химеризация* человека будет восприниматься как угроза человеческому существованию. И единственным действенным механизмом здесь может выступать только *поздний секулярный* гуманизм, основанный на идее универсальной моральной презумпции человека и концепции человеческого достоинства.

В рамках технологического антропного постгуманизма мы также можем выделить близкие трансгуманизму течения, а именно, техно-идеализм и постгендеризм. Они (пока) являются более исследовательскими, нежели прикладными, и, скорее, разрабатывают концептуальные рамки для изучения

[424] Лекторский В.А. Гуманизм сегодня // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Под ред. Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – С. 50.

возможностей и последствий технологического изменения человеческой природы. Современный техно-идеализм представляет собой новейшую инкарнацию техно-оптимизма 50-70 гг. XX века, когда вера в науку и технику была общим местом многих неомодернизационных теорий (У. Ростоу, Д. Белл, З. Бжезинский и др.) и футурологических прогнозов (Г. Кан и др.). И тех и других объединяет детерминистское представление о будущем, подразумевающее неизбежное и позитивное изменение человеческого образа жизни под влиянием технологических инноваций. Особенностью постгуманистского содержания техно-идеализма становится увлеченность цифровыми технологиями с возможностью превращения человека в чисто нейронное существо. Это предполагает веру в то, что единственной неотъемлемой частью человека является информация в виде генетического кода или нейронных связей. Личность человека, образуемая такой информационной структурой, таким образом, может быть на определенном этапе заменена точным электронным аналогом, не нуждающемся более в биологическом телесном носителе.

В этом отношении характерно, что концептуальная связь между трансгуманизмом и техно-идеализмом не столь однозначна и не обязательно подразумевает взаимную инклюзивность. Например, если вы ратуете за развитие искусственного интеллекта, но при этом не утверждаете, что загрузка сознания – единственный возможный способ человеческого существования в будущем, то вас, скорее, можно назвать трансгуманистом, но не техно-идеалистом. И наоборот: если вы принимаете идею замены биологического сознания электронным (с сохранением человеческого «Я»), но при этом видите угрозы бесконтрольного развития искусственного интеллекта, то вы будете техно-идеалистом, но не трансгуманистом.

Хербрехтер изображает техно-идеалистов как новых «технологических утопистов», тоскующих по будущему, в котором инженеры разгадают тайны генетики и сознания, позволив биологической жизни трансформироваться в чистую, бестелесную информационную форму и, таким образом, сделав

кибернетическую реальность средством обретения бессмертия [425]. Анализируя идеи техно-идеалистов, английская исследовательница в области теологии Э. Грэм приходит к выводу [426], что они проникнуты псевдорелигиозным духом, призванном спиритуализировать технологию как средство трансценденции – обретения «другого», «вечного», «небесного» мира, что выражается даже в терминологии: Х. Моравек говорит о технологии загрузки сознания как о возможности миграции души из телесного «мяса» в невидимые компьютерные программы [427], Э. Дэвис называет киберпространство сакральным местом, наделенным сверхъестественной силой[428], а культуролог Д. Ноубл прямо указывает, что пионеры информационных технологий и искусственного интеллекта Дж. фон Нейман, Н. Винер и М. Минский (как этнические евреи) считали себя современными каббалистами – прямыми последователями рабби Лёва из средневековой Праги, якобы создавшего Голема, т.е. нового Адама, с помощью тайных «божественных» знаний[429]. Однако, все то же самое можно отнести и на счет трансгуманизма, который, как уже было сказано, питает свои корни в древних мечтах человечества об обретении единства с богом и попрании смерти. Таким образом, крайний рационализм технологического постгуманизма по природе своей крайне *иррационален* и, как всякая иррациональность, становится и крайне уязвим для антигуманных мотивов, рискованных практик и латентных (ненамеренных) последствий.

Тем не менее, кажущийся утопизм техно-идеализма нашел большой отклик в еще одном постгуманистском проекте, намеченном еще в «Манифесте киборгов» Д. Харауэй. Как мы помним, классический европейский гуманизм наследует маскулинную логику и фаллоцентризм в

[425] Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – London: Bloomsbury, 2013. – P.171.
[426] Graham E. Post/human conditions // Theology and Sexuality. – 2004. – Vol. 10(2). – P. 10-32.
[427] См.: Moravec H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. – New York: Oxford University Press, 1996. – 240 p.; Moravec H. Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. – 224 p.
[428] Davis E. Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information. – London: Serpent's Tail, 1998. – 456 p.
[429] Noble D.F. The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention. – New York: Penguin Books, 1999 – 288 p.

рассмотрении природы «нормального» человека. Поэтому начиная с С. де Бовуар и ее книги «Второй пол» (1949), где мужской гуманизм подвергся полному развенчанию за свою иррациональную мизогинию в конструировании образа женщины как злого, нечистого и девиантного начала, феминизм прошел значительный путь и сегодня ставит вопрос об актуальности принципиально постбинарного мышления в области гендерной идентификации (Дж. Батлер и др.). Харауэй в своем «Манифесте» провозгласила фигуру киборга в том числе и как постгендерного существа, и, как она впоследствии говорила, ее вдохновляли работы по кибернетике Н. Винера и других, через которые впервые проявился новый образ человека как единого, *неразделенного* существа, преодолевающего через культуру информационных технологий все тревожные дуализмы европейского просвещенного мировоззрения «самость/другой, разум/тело, культура/природа, мужское/женское, цивилизованный/первобытный, реальность/видимость, целое/часть, деятель/ресурс, делатель/сделанное, активное/пассивное, правильное/неправильное, правда/иллюзия, тотальный/частичный, Бог/человек»[430]. Таким образом, гендер как форма социального господства и порабощения преодолевается, и происходит это, прежде всего, в виде информационного или цифрового/виртуального тела. На смену гендерной свободе приходит идеал *андрогинного* субъекта, не имеющего «фиксированных» гендерных или, тем более, половых особенностей.

Образ андрогина, как известно, имеет древние мифологические корни, и, по Юнгу, характеризует подлинное состояние Самости человека, его изначальное архетипическое Я, в котором объединены все противоположности[431]. В прикладной научный дискурс понятие андрогина вошло в 1970-е гг., когда американский психолог Сандра Бем разработала специальный тест на выявление гендерной (сексуально-ролевой)

[430] Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / Пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016 – С. 35.
[431] Юнг К. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 179.

предрасположенности личности, которая могла принимать маскулинную, фемининную, андрогинную или неопределенную форму[432]. Андрогинная ориентация трактовалась Бем как психически наиболее здоровая, т.к. здесь в равной мере сочетаются мужские и женские черты характера и поведения (например, и инструментальность, и экспрессивность). Несмотря на методологическую критику со стороны психологов, этот тест обрел невероятную популярность и используется до сих пор, при этом андрогинные черты с каждым новым поколением находят у себя все больше людей (независимо от пола). В целом, концепция психологической андрогинии, предложенная Бем, важна тем, что она разрушала три столпа культурного конструирования концепции человека – идеи гендерной поляризации, андроцентризма и биологического эссенциализма. На этой волне еще в конце 1980-х гг. американская писательница и философ Дж. Сингер провозгласила андрогинность «ведущим принципом новой Эры»[433]. В радикальном феминизме и постфеминизме идея андрогинности нашла большой отклик и стала основанием для далеко идущих выводов. Дж. Батлер в «Гендерном беспокойстве» (1990) с философских (фукодианских) позиций приходит к ставшему сегодня почти аксиомой выводу об отсутствии у человека гендера *и пола* как неких додискурсивных, *сугубо* телесных биологических сущностей, а Э. Джаггар описывает конечную цель феминистской политики как обретение *физической андрогинности* за счет трансформации способностей человека, привязанных к особенностям организма: «такая трансформация может включать способности к оплодотворению, лактации и вынашиванию ребенка, так что одна женщина была бы способна осеменять другую, мужчины и не рожавшие женщины могли бы кормить грудью, а искусственно оплодотворенную яйцеклетку можно было бы пересадить другой женщине или даже мужчине»[434]. Таким

[432] Bem S.L. The measurement of psychological androgyny // Journal of Clinical and Consulting Psychology. – 1974. – Vol. 42(2). – P. 155-162; Bem S.L. On the utility of alternative procedures for assessing psychological androgyny // Journal of Clinical and Consulting Psychology. – 1977. – Vol. 45(2). – P. 196-205.
[433] Сингер Дж. Андрогины / Пер. с англ. – М.: Клуб Касталия, 2017. – 294 с.
[434] Jaggar A.M. Feminist Politics and Human Nature. – Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983. – P. 132.

образом, с появлением новых возможностей в виде современных биотехнологий, нейротехнологий и вспомогательных репродуктивных технологий постгендеризм из области психологии, философии и идеологии перемещается в инструментальную плоскость, давая возможность реального *висцерального* преображения личности в сторону андрогинности.

Однако, хотя за последние десятилетия некоторые эксперты-биомедики объясняли необходимость мужской беременности как решение проблемы бесплодия и обеспечение права мужчин (прежде всего, гомо- и транссексуальных) на продление рода, или всерьез рассматривали ее осуществимость как вполне приемлемую форму эктогенеза, т.е. выращивания плода в искусственной среде[435], зафиксированных подобных случаев пока нет, если не принимать во внимание беременности трансмужчин, что тоже еще остается весьма редким явлением. Операции по коррекции и смене пола практикуются еще с 1930-х гг. и хирургический (ре)дизайн гениталий стал вполне обыденной вещью в медицине, но, как было показано в предыдущей главе, большинство трансгендеров и людей, родившихся с неопределенным гендерным маркером, после подобных операций стремятся не к андрогинной, а традиционной идентичности внутри бинарной гендерной схемы[436]. Поэтому в отличие от трансгендерных переходов и возможных будущих технологий «аренды матки» *цифровые коммуникации* оказываются более адаптивной и доступной сферой, где возможна экспозиция человеческой *андрогинности* и ее инвестирование в социальные практики. В этом случае андрогинность проявляет себя не в

[435] Подробнее см.: Аристархова И.Л. Гостеприимство матрицы. Философия, биомедицина, культура / Пер. с англ. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017 – 369 с.

[436] Т.н. интерсексуальные люди, родившиеся с половой дисфорией, с возрастом могут склоняться к различным стратегиям гендерной саморепрезентации. Бельгийская модель Хане Габе Одиль, родившись генетически мальчиком, впоследствии приняла решение пройти гормонотерапию и процедуру вагинопластики, чтобы стать женщиной. Н. Мэй-Уэлби из Шотландии, родившись с предписанным мужским полом, после трангендерного перехода перестала ощущать себя как мужчиной, так и женщиной, предпочитая неопределенную самоидентичность. Тони Бриффа, госслужащий из Австралии, в детстве перенес кастрацию, чтобы соответствовать полу воспитания (девочкой), но в зрелом возрасте «принял» свою мужскую часть и использует для обращения к себе местоимение мужского рода, однако идентифицирует себя ни как мужчина или женщина, а как и то, и другое одновременно, ощущая свою «цельность». [Proud intersex person Tony Briffa tells story of self discovery [Электронный ресурс]. – 2014. – URL: https://www.news.com.au/lifestyle/real-life/proud-intersex-person-tony-briffa-tells-story-of-self-discovery/news-story/56036a301b2b1488fcee4b7c7b39d8aa?sv=1b9d7122952e3b7fad4878f01eaa256e (дата обращения 17.08.2020)].

биологическом смысле, что понятно, а перформативно – как посттелесность и постгендерность в сексуальных и сексуально-нарративных практиках на основе синтеза технологии и воображения. Как указывала еще Д. Харауэй, постгендерность не означает отсутствия желания, секса и бессознательных влечений[437]. Более того, именно в свободных от нормативного давления сексуальных играх наиболее ярко возможно проявление андрогинной сущности Самости человека. Технологии виртуального секса предоставляют для этого все возможности, поэтому, отвечая на спрос, эволюция в этой области прошла значительный путь очень быстро: от банального секса по телефону и доступа к порноконтенту до видео-интерактивного секса, секса в виртуальных 3D-играх (типа «Second life») и почти совершенной технологии теледилдоники (Т. Нельсон), где тактильные, температурные и прочие ощущения передаются между секс-партнёрами через двустороннюю линию связи с помощью специальных костюмов и электронной сексуальной игрушки, управляемой компьютером, которая дополняет эффект телеприсутствия ощущением сексуального контакта. Электронно-опосредованный секс обладает массой преимуществ: он безопасный (не связан с рисками заражения или нежелательной беременности), простой (не нужны длительные ухаживания и прелюдии), удобный (не зависит от времени и места) и, самое главное, максимально индивидуализирован под желание клиента (секс-партнером может быть кто угодно или что угодно без всяких компромиссов). В известной игре «Second life», построенной как полноценная социальная среда, киберсекс, или как его тут называет «слекс» (англ. *slex* – неологизм от сочетания слов «sex» и «SL» как аббревиатуры названия самой игры), стал одной из превалирующих форм коммуникаций участников. Энергия сексуального воображения, высвобождаемая новыми и потенциально безграничными возможностями кибервселенной и искусственного интеллекта, порождает новую сексуальную идентичность – цифросексуальность и соотвествующее сообщество цифросексуалов,

[437] Gane N. When we have never been human, what is to be done?: interview with Donna Haraway // Theory, Culture & Society. – 2006. – Vol. 23(7-8). – P.138.

использующих иммерсивные и ИИ-технологии для полноценной замены живых партнеров секс-роботами и виртуальными аватарами[438]. В ближайшем будущем, как указывают последователи постгендеризма Дж. Дворски и Дж. Хьюз, виртуальный секс и секс с роботами будут лишь набирать популярность в той мере, в какой технологии будут позволять делать ощущения все более и более реальными. Особенно это будет востребовано людьми «слишком занятыми, стеснительными, непривлекательными, или теми, кто имеет особенные предпочтения»[439]. В барселонской лаборатории «BeAnotherLab» опыты по виртуальному обмену телами, в том числе разного пола, подтвердили, что для мозга нет разницы между реальностью и воображением в восприятии себя, и любой человек может свободно принимать себя в совершенно незнакомом теле, а значит и иметь совершенно другую личность в виртуальном пространстве[440]. И хотя, как показывают исследования, большинство людей сегодня предпочитают идентифицировать себя в виртуальном пространстве внутри традиционной гендерно-бинарной схемы в соответствии со своей реальной биологией [441], обладание дополнительным цифровым телом, свободным от физических ограничений для сексуального удовлетворения или секс с «гендеризированным» андроидным роботом уже сегодня делают шаг в сторону постгендеризма. Вряд ли в обозримом будущем мы увидим массовый отказ от гендерно-половой гетеронормативности в реальных человеческих практиках, но появление мира «эмоциональных артефактов»[442] и *артификализация* (от англ. *artificial* – искусственный) секса и, несомненно, позволяет людям решать,

[438] Подробнее см.: McArthur N., Twist M.L.C. The rise of digisexuality: therapeutic challenges and possibilities [Электронный ресурс] // Sexual and Relationship Therapy. – 2017. – Vol. 32(3-4). – https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14681994.2017.1397950 (дата обращения 13.04.2020).

[439] Dvorsky G., Hughes J. Postgenderism: Beyond the Gender Binary // IEET White Paper #03, March 2008. – Hartford: Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2008. – P. 11.

[440] De Oliveira E C., Bertrand P., Roel Lesur M.E., Palomo P., Demarzo M., Cebolla A., Ba˜nos R., Tori R. Virtual body swap: A new feasible tool to be explored in health and education // Proceedings of the 18th IEEE Symposium On Virtual And Augmented Reality (Gramado, Brazil, 21-24 June 2016). – New York: IEEE, 2016. – P. 81-89.

[441] Mitra B.M., Golz P. Exploring intrinsic gender identity using Second Life // Journal for Virtual Worlds Research. – 2016. – Vol. 9(2). – P. 1-17.

[442] Эмоциональные артефакты (relational artifacts) определяются как «неживые объекты, которые являются или, по крайней мере, кажутся достаточно отзывчивыми, чтобы люди естественным образом считали себя находящимися с ними во взаимных отношениях» [Turkle S., Taggar W., Kidd C.D., Daste O. Relational artifacts with children and elders:The complexities of cybercompanionship // Connection Science. – 2006. – Vol. 18(4). – P. 349].

какие именно биологические и психологические гендерные черты они готовы сохранять или, наоборот, отбросить в ситуации технологической свободы воображения в одной из самых значимых сфер человеческой жизни.

Какова же картина с другой стороны антропного постгуманизма, где предлагаются проекты не-технологического изменения природы и сознания человека?

**Культурный антропный постгуманизм**

Здесь возникает свой спектр подходов к созданию новой концепции человека и человеческого с помощью определенных культурных инвестиций в социальные практики. Противоположностью трансгуманизму здесь можно считать т.н. неогуманизм – интеллектуальную платформу, образовательную и духовную программу преображения человека и общества, предложенную в начале 1980-х гг. индийским гуру П.Р. Саркаром (1921-1990)[443]. Сегодня неогуманизм является составной частью духовной философии и практики Ананда Марга, разработанной Саркаром на основе принципов Тантры еще в 1950-е гг. и ставшей в последующие десятилетия широким социальным движением, включающим в себя многочисленные секты в разных странах мира, фонды, благотворительные организации, детсады, школы, экопоселения, объединения художников и писателей, журналы, радио, газеты и Интернет-ресурсы. Цель обучения людей этой философии заключается в «перемещении центра человеческого «Я» из сферы эго (преследующего максимизацию индивидуального блага), семьи (предлагающей гордиться своим происхождением), гео-привязанностей (возникающих вокруг ценности родной земли и нации), социальных чувств (к своим классу, расе или религии) и представлений о гуманизме (где человек – это центр вселенной) в сферу неогуманизма, т.е. любви и обращенности ко всем, живым и неживым существам во вселенной»[444]. Несмотря на знакомое постгуманистское, а

[443] См.: Sarkar P.R. The Liberation of Intellect: Neohumanism. – Kolkata: Ananda Marga Publications, 1982 – 106 p.

[444] Inayatullah S., Bussey M., Miloevic I. (eds) Neohumanist Educational Futures: Liberating the Pedagogical Intellect. – New Taipei City: Tamkang University Press, 2006. – P.3.

точнее, нон-антропоцентрическое звучание этих слов, неогуманизм на самом деле следует считать спиритуалистским *ультра-гуманизмом*, где человек не децентрируется, но, наоборот, раздвигает свои границы до космических масштабов, беря на себя ответственность за всю вселенную. Именно люди признаются единственными наделенными разумом существами, а значит имеющими моральный статус, как это мыслил в свое время и И. Кант. По словам самого Саркара, нео-гуманизм призвать стать универсализмом в буквальном смысле, т.е. объять своими принципами всю вселенную, при этом делая каждого человека подобием бога: «в соответствии с неогуманизмом высшая цель жизни каждого человека заключается в том, чтобы его внутреннее экзистенциальное ядро соединилось с Космическим Экзистенциальням Ядром. Достижение этого статуса Нео-человека спасет не только всех людей, но и животный и растительный миры. В этом своем высшем неогуманистском состоянии все человечество достигнет вершины своего существования. И тогда ничто не будет невозможным для человеческих существ, ибо они будут способны совершать все, что угодно»[445]. Путь неогуманизма – это отказ от чувственного восприятия мира и укрепление духовного видения через совместные медитативные, йогические практики, вегетарианство, а также воспитание универсального ответственного поведения, что также напоминает нам категорический императив Канта. Однако несмотря на ярко выраженный антисциентистский характер неогуманизма между ним и трансгуманизмом есть много общего. Неспроста Ф. Феррандо вслед за Б. Ониши использовала термин «ультрагуманизм» и по отношению к защитникам идей морфологической свободы, видя в них не преодоление, а кульминацию просветительского идеала витрувианского человека[446]. То же делают и последователи Саркара – укрепляют положение человека как морального и мыслящего центра

[445] Sarkar P. Neo-Humanism: Principles and Cardinal Values, Sentimentality to Spirituality, Human Society. – Willow Springs, MO: Ananda Marga Publications, 2011. – P. 19.
[446] Ferrando F. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism,and new materialisms: Differences and relations // Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. – 2013. – Vol. 8 (2). – P. 27.

вселенной. Но для нас важнее другое – и в том, и другом случае мы видим апофеоз иррационализма. При этом духовный иррационализм, как мы знаем из истории религии, может быть не менее опасен и деструктивен, чем научно-технологический. Что касается неогуманизма, то известно, например, что движение Ананда Марга было замешано в скандале с нелегальными поставками оружия в Западную Бенгалию в середине 1990-х гг. (т.н. Purulia arms drop case). Религиоведы же отмечают в Ананда Марге типичные черты сектантского видения мира – скрытность, противопоставление себя другим религиям и необращенным, культ гуру (Саркар считается воплощением всех трех основных индуистских божеств – Вишну, Брахмы и Кришны)[447].

Как справедливо говорит Ю. Хабермас, основанием для подлинного культурного и человеческого прогресса, за что ратует неогуманизм, может быть только светская мораль, т.к. она выступает наиболее универсальным источником взаимопонимания рациональных людей. Отвергать духовные чаяния людей нельзя, но только рациональный диалог на основе общепонятного языка может быть условием взаимного признания в реально формирующемся сегодня *постсекулярном* обществе. В этом смысле от религиозных и квазирелигиозных сообществ ожидается, что они проявят черты рационализма и рефлексивности в рамках религиозного самовосприятия, озаботятся переводом религиозной речи на общедоступный язык и встроятся в условия существования конституционного государства, основанного на светской морали, а от секулярного большинства, соглашающегося увидеть в религии «важнейший ресурс смыслопорождения» и «собственные, зачастую распавшиеся интуиции», ожидается признание полезности усиления религиозных языков в публичном пространстве в целях достижения консенсуса в вопросах, имеющих отношение к миру, согласию и устойчивости[448].

---

[447] См., например: Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. – М.: Институт философии РАН, 2003. – 218 с.

[448] Хабермас Ю. Вера и знание // Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 120-125.

В этом смысле более рациональную, но не менее амбициозную программу постгуманизации человека предлагает проект метагуманизма, сочетающий в себе технологические и нетехнологические решения. Впервые термины «метачеловек» и «метачеловечество» появились еще в 1980-е гг. в американских комиксах про супергероев и мутантов, обладающих сверхспособностями (Супермэн, Аквамэн и т.п.). В 2010 г. испанский медиахудожник Дж. дель Валь (ДжейВаль) и немецкий философ С.Л. Зоргнер объединили свои усилия и реконцептуализировали метагуманизм уже как целостную программу эстетического, философского и политического преображения человека и общества[449]. Авторы позиционируют придуманный ими проект метагуманизма как нечто отличное от постгуманизма и трансгуманизма, но достаточно лишь бегло взглянуть на постулаты их манифеста, чтобы понять общее происхождение идей о природе субъектности и критическое отношение к наследию гуманизма. Переосмысливая принципы философии становления и идеи «тела без органов» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, ДжейВаль и Зоргнер начинают с того, что отказываются от некоторых фундаментальных составляющих гуманизма, таких как свободная воля, автономия и превосходство людей как вида (основанное на их разумности), и вместо этого предлагают рассматривать «реальность как всеобщий, материальный процесс становления *метател*, который не обязательно заканчивается в определенных формах или идентичностях, но способен разворачиваться в бесконечном *аморфогенезе»*[450]. Метатело – реляционное понятие для обозначения любых материальных воплощений (включая людей, другие биологические виды, технологии, вещи) как *эффектов* внутри единого движения материи, начиная с молекулярного, через индивидуальный и социальный и заканчивая планетарным и космическим уровнями. В результате возникает не только теоретический, но и эстетический образ пульсирующей, метаморфной,

[449] Val J. del, Sorgner S.L. Metahumanist Manifesto [Электронный ресурс] // The Agonist. – 2011. – Vol. IV. – No. II. – URL: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011 _08/METAHUMAN_MANIFESTO.html (дата обращения 28.04.2020).
[450] Ibid.

симбиотической реальности. Для большей яркости метагуманизм эксплуатирует символическую идею *монстра*, чья измененная, ненормальная, непредсказуемая природа наилучшим образом характеризует стратегию познания, самоизменения и развития за пределами гуманизма. Человек как монструозное метатело является открытым локусом для аморфных (ре)конфигураций, поэтому онтологически представляет собой постанатомическое, постгендерное и метасексуальное создание. Авторы метагуманистского манифеста прямо указывают, что они не имеют в виду перформативность гендерно-сексуальной или другой самоидентичности человека, что характерно для феминизма и квир-теории, а идут дальше: метачеловек не только не признает диктата тела в форме анатомии, гениталий и пола, но и границ между видами, в том числе в сексуальном смысле. Как поясняют авторы, «пансексуальность, публичный секс, полиамория, добровольные сексуальные сообщества – все это должно служить средствами переопределения сексуальных норм в открытом пространстве реляционности, где новые аффективные модальности реконфигурируют представления о родстве, семье и обществе»[451]. Таким образом, метачеловек становится и постморальным существом, для которого концепция блага более не имеет этических границ и не определяется в конвенциональных гуманистических границах добра и зла. «Радикальная плюральность» идеи блага – это то, что отличает метагуманизм от трансгуманизма, по мнению Зоргнера, т.к. стремление к самотрансформации с помощью технологий – это лишь одна из возможных, но далеко не единственная цель для человека будущего[452]. Метачеловек в отличие от трансчеловека не является ни рациональным субъектом, ни устойчивой реальностью, ни эволюционным идеалом, ни утопией, а представляет собой «открытый набор стратегий и движений в настоящем». Он – результат аффективного становления, «пограничный орган», новая форма

[451] Ibid.

[452] Tuncel Y. Stefan Lorenz Sorgner and Jaime del Val on the Metahumanist Manifesto (interview) [Электронный ресурс] // The Agonist. – Vol. IV. – No. II. – URL: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/interview_sorgner_stefan.html (дата обращения 28.04.2020).

существования и сопротивления процессам нормализации и гуманизации, поэтому субкультурной манифестацией метагуманизма с полном правом можно считать представителя бодмода или BME (body modification extremists) – человека, радикальным образом изменившего свою внешность с помощью пирсинга, татуировок, скарификации (шрамирования), имплантов и хирургических операций (раздваивание языка и т.п.). Основной постулат культуры BME – быть «больше, круче, экстремальнее, невменяемее». Выделяться, чего бы это ни стоило, причем не столько на фоне серой толпы, сколько среди себе подобных, искушенных в экстремальных «самосовершенствованиях» многочисленных адептов онлайн-коммьюнити bmezine.com. Хотя бодмодеры выглядят как настоящие монстры, сама практика  является лишь искусством самовыражения и поиска гармонии внешнего и внутреннего. То, что монструозные супергерои и мутанты из комиксов 1980-х трансформируются в реальные субкультурные монстры 2000-х, несомненно, делает их дискурсивно близкими фигурами и тем самым подчеркивает общий постгуманистский характер этих явлений.

Эстетическая составляющая метагуманизма получила мощное развитие в 2013 г., когда ДжейВаль инициировал общеевропейский проект по созданию сети арт-сообществ, исследовательских лабораторий, архитектурных бюро под названием «Метателo» с целью сформировать новую, постцифровую и экологическую, программу по изменению образа жизни людей. Проект носит эстетико-политический характер и призван дать примеры нового опыта переживания телесности и материальности мира через танцевальные перфомансы, интерактивный технологический дизайн, экспериментальную архитектуру, электроинструментальную музыку, бодиарт, визуальные и медиапредставления и т.п.[453]

В целом, апология телесности как бесформенного, децентрализованного «аморфного становления» вкупе с этическим и алетическим нигилизмом, т.е. признанием невозможности универсальных

[453] Подробнее см.:  Metabody [Электронный ресурс] – URL: https://metabody.eu/

моральных норм или общих представлений об истине («алетейе»), ведут, на наш взгляд, к методологическому тупику, т.к. ни онтологически, ни эпистемологически, ни этически оказывается невозможным найти точку опоры в познании и трансформации человека и мира. Структурная и нормативная имплозия превращает все в сплошной перфоманс (или метаформанс, по выражению ДжейВаля), художественный эксперимент за гранью не только гуманизма, но и (определенного) целеполагания как такового. Отсюда и некоторая абсурдность, аморальность и антигуманность метагуманизма [454] . Тем не менее, эпатажность этого направления постгуманизма не должна затмевать актуальность и востребованность проявленного здесь движения мысли не только к трансдисциплинарности, но и *постдисциплинарности*, т.е. связи сугубо научного мышления с ненаучным. В этом смысле метагуманизм, пожалуй, наиболее ярким образом воплощает собой синтез науки (нейронауки, теории хаоса, квантовой физики), технологии, философии и искусства. И это важнейшая характерная черта постгуманизма как нового стиля мышления в целом.

Однако, если метагуманизм представляет собой, скорее, локальный авторский проект, хотя и объединяющий вокруг себя множество участников и организаций, то следующее направление, *антигуманизм*, о котором необходимо сказать несколько слов, следует считать важнейшим интеллектуальным хребтом постгуманизма в целом.

Сам термин «антигуманизм», конечно, сразу вызывает негативные ассоциации, однако под ним скрывается довольно широкий спектр различных идей и релевантных практик, включающих в себя и философскую антитезу трансгуманизму, и (анти)утопию технологического порабощения человека искусственным интеллектом, и экологическую программу спасения

[454] Помимо радикальных взглядов на сексуальные отношения метагуманизм предполагает и экологический антигуманизм. Так, ДжейВаль в период пандемии коронавируса в 2020 г. заявил о приоритетном праве существования вируса на жизнь по сравнению правом самих людей на жизнь («нужно срочно избавиться от гуманистической ностальгии по спасению человечества»), т.к. вирусы как часть общей жизни и эволюции лишь помогают людям мутировать в правильную (метагуманистскую) сторону, при этом призвав отказаться от цифрового диктата со стороны онлайновых социальных сетей и избавиться от Facebook как более вредной заразы [Val J. del. Multiversal Declaration of Metahuman Rights. – Reverso, Metabody Institute, 2020. – P.2].

Земли путем ограничения деятельности человека как угрожающего вида (вплоть до самоуничтожения). Общее между ними в том, что все они провозглашают символическую или вполне реальную смерть человека как *гегемона бытия* в рамках европейского гуманистического проекта, разрушая концептуальное триединство антропоцентризма, рационализма и автономности в понимании человеческого субъекта как единственного источника действия и ценности. Антигуманизм делает субчеловеческие и не-человеческие субъекты и объекты равными человеку, а то и более ценными, чем сам человек (гипотеза Гайя). В экологическом смысле Д. Харауэй называет эту ситуацию «натурокультурой» (natureculture), описывая отношения людей и других видов (животных, растений и даже вирусов и бактерий) как ко-эволюционные и «симбиогенетические», делая человека лишь одной из сторон этого процесса[455]. В 2000-е гг., став сторонницей гипотезы Гайя, Харауэй радикализует свой постгуманизм до экологического антигуманизма, называя людей и все другие виды удобрением (компостом) для Земли как живого организма[456]. Однако, антигуманизм предлагает и более сильный тезис о том, что человек более не контролирует эволюцию разума (создав более умные машины, чем он сам) и процессы окружающей природы (сделав климатические и другие изменения необратимыми), поэтому исторически его время закончилось. Безжалостный искусственный интеллект и модифицированная (под влиянием человека) свирепая природа – вот, два монстра, которые вступают в борьбу в новом постчеловеческом веке, сбросив своего создателя с пьедестала эволюции. Натурокультура оборачивается *технохтоникой*, т.е. совместной яростью технических и природных сил, стремящихся к выживанию сильнейшего в ходе (вполне) естественного отбора. Сама Харауэй в более поздних работах признает, что

[455] Haraway D. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. – Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. – 100 p.

[456] «Я верю в компост, а не в постчеловечность: все мы – компост, а не постчеловеки», – заявляет Д. Харауэй [Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени [Электронный ресурс] // Художественный журнал. – 2016. – №99. – URL: http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771 (дата обращения 11.02.2019)].

антропоцен скоро закончится необратимым истреблением видов и развалом системы, и тогда «может быть, лет через двести человеческое население этой планеты вновь будет исчисляться двумя-тремя миллиардами, но уже будучи частью благополучного сосуществования разных человеческих существ и других тварей» [457]. В социологическом смысле происходящая сегодня антигуманизация биосоциальных тенденций хорошо описывается известными теориями, анализирующими возрастание рисков (У. Бек и др.), культурных травм, включая «футурошок» (Э. Тоффлер), «нечеловеческое» ускорение всех социальных и, особенно, технологических процессов (Х. Роуза и др.), о чем уже было сказано в начале Главы 1.

Перспектива падения человека под натиском грозных автономных технологий уже сегодня осознается учеными и разработчиками. Еще в 2015 г. С. Хокинг, И. Маск, С. Возняк и еще тысяча специалистов в области робототехники и искусственного интеллекта выступили с открытым письмом на международной конференции с призывом запретить разработку автономного наступательного оружия, ибо в дальнейшем это может повлечь за собой третью революцию в способах ведения войны (после изобретения пороха и ядерного оружия) и привести к уничтожению человеческой расы[458]. Крупнейшей экзистенциальной угрозой человечеству развитие искусственного интеллекта считает и Дж. Баррат, автор книги с красноречивым названием «Последнее изобретение человечества» (2013), который предлагает уже сегодня заключить специальное международное соглашение, предусматривающее программирование *апоптоза* (самоуничтожения) посттьюринговых компьютерных систем при достижении определенного уровня их развития[459]. Немецкий футуролог Г. Леонгард помимо явных опасностей для человека со стороны машин также

[457] Haraway D. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin // Environmental Humanities. – 2015. – Vol. 6. – P.162.
[458] Автономное оружие: открытое письмо исследователей ИИ и роботов [Электронный ресурс]. – 2015. – URL: https://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons-russian/?cn-reloaded=1 (дата обращения 15.03.2020).
[459] Баррат Дж. Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens / Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – С. 266-269.

предостерегает от скрытых угроз технологизации, связанных с тем, что «мы скоро можем стать совершенно бесполезными без технологий – медленными, несовершенными, тупыми, убогими, ленивыми и страдающими ожирением», чтобы в итоге превратиться в инструменты для наших собственных инструментов [460] . В этом смысле *технологический детерминизм*, свойственный пионерам постгуманизма и трансгуманизма (Р. Пепперел, М. Мор, Р. Курцвейл), апологизирующих превосходство будущих сверхинтеллектуальных машин над обычным человеком и человечеством в целом, Э. Миа небезосновательно называет разновидностью антигуманизма[461].

Однако антигуманизация может иметь и нетехнологические последствия. Мировая пандемия коронавируса 2020-2021 гг. наглядно продемонстрировала, что человечество как биологический вид очень слабо и не защищено от грозной реакции природы на активное вторжение в ее дикий мир, откуда приходит большинство новых неизученных вирусов. Поэтому мичуринское видение природы как мастерской («мы не можем ждать милостей от природы. Взять их у нее – наша задача»), отражающее антропоцентристское, инструментально-господствующее положение человека в мире и угрожающее своей политикой не только природе, но и выживанию самого человека, является объектом не только критики, но и полноценной эковойны со стороны экологических антигуманистов. Самыми яркими персонами в этом направлении являются Дж. Лавлок и Д. Формен. Первый из них является создателем оригинальной теории (изначально – гипотезы) Гайя (Геи), т.е. «геофизиологического» взгляда на Землю как почти одушевленный, *единый* и *живой* суперорганизм (отсюда обращение к образу древнегреческой Геи). Отталкиваясь от идей В.И. Вернадского о «живом веществе» биосферы и, впоследствии, концепции автопойэсиса У. Матураны и Ф. Варелы, британский биолог Дж. Лавлок вместе с Л. Маргулис

[460] Леонгард Г. Технологии против человека / Пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ», 2018. – С. 117.
[461] Miah A. Posthumanism: A critical history // Gordijn B., Chadwick R. (eds) Medical Enhancements & Posthumanity. – New York: Routledge, 2007. – P. 75.

еще в начале 1970-х гг. предложили изучать биосферу как саморегулирующуюся систему, стремящуюся к балансу на основе обмена веществ между живыми и неживыми элементами[462]. Человечество в этой системе рассматривается как один из многих таких элементов *наравне* с другими. Однако, в своем нынешнем состоянии агрессора по отношению к природе человек видится не чем иным как болезнью, «инфекцией», «чумой» биосферы. Отсюда возникает критика ко всем существующим стратегиям «устойчивого развития», которые обсуждаются и принимаются на разных уровнях управления еще с 1970-х гг., но не приводят к каким-либо существенным результатам: «ожидать сегодня реальных результатов от политики устойчивого развития в качестве жизнеспособной стратегии, все равно что думать, что больной раком сможет спастись, бросив курить…Мы могли бы рассчитывать на это двести лет назад, но сейчас уже слишком поздно»[463]. Истоки проблемы, по словам Лавлока, коренятся именно в привитом человечеству западными религиями и западным гуманизмом отношении к Земле как объекту покорения и эксплуатации.

Сказать, что теория Гайя стала известной в западной культуре, значит ничего не сказать. Очень мало гипотез или даже теорий выходят из области науки и становятся частью жизни целых поколений людей. Но теория Гайя действительно стала основанием не только нового научного направления (Earth System Science), но и краеугольным камнем движения «New Age», на чьих фестивалях (например, «Burning man») Гайя молятся как новому божеству. Эта теория заставила поверить многих, что наша планета должна быть включена в список исчезающих организмов, и что если бы только люди каким-то образом исчезли, все вернулось бы их к естественному порядку. Поэтому неспроста антигуманизм Гайя способствовал развитию радикальных экологических движений.

---

[462] Lovelock J.E. Gaia: A New Look at Life on Earth. – Oxford: Oxford University Press, 1979. – 176 p.
[463] Lovelock J. The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity. – London: Penguin Books, 2007. – P.4.

Если Лавлок всегда выступал с научных (хотя и критикуемых) позиций, то известный радикальный инвайронменталист Д. Формен и его сподвижники в начале 1980-х гг., разочаровавшись в эффективности существовавших тогда экологических программ, пришли к выводу, что пока не поздно, нужно действовать во имя «матери Земли» и действовать решительно, организовав для этого экологическое движение прямого действия «Earth first!». Взяв на вооружение лозунг отца американского консервационизма, создателя первых национальных парков Дж. Мюира о том, что «если когда-нибудь начнется война между видами, то он будет воевать на стороне медведей», Формен придумал тактику эко-терроризма под названием «monkeywrenching» (*фигур.* «вставление палок в колеса»), что подразумевает препятствование любой деятельности, которая может нанести ущерб дикой природе – от безобидного выбрасывания капканов в лесах до вандализма и преследования (буллинга) людей, замешанных в экопреступлениях [464] . Несмотря на реальную опасность и противозаконность подобных действий, экосаботажное движение приняло глобальный масштаб и включает сегодня множество региональных ячеек, а также новые подобные организации (Earth Liberation Front и др.). Сам Формен, так же как и Лавлок, видит одну из причин экологического кризиса в перенаселенности планеты (людьми), что нарушает природный баланс и угрожает всей Земле, поэтому в разных интервью 1980-90-х гг. приветствовал различные способы снижения численности людей, включая аборты, стерилизацию и даже выступал против кампаний по приему мигрантов из Латинской Америки в США и гуманитарных акций в помощь голодающим Африки, за что получил от многих ярлык расиста и фашиста. Последовавшие извинения и попытки Формена оправдаться за эти взгляды выглядели малоубедительными[465].

Пандемия COVID-19, сгубившая сотни тысяч человеческих жизней, в перспективе такой экоборьбы со специецизмом (видовым превосходством

[464] Foreman D., Haywood B. (eds). Ecodefence: A Field Guide to Monkeywrenching. – 3rd edition. – Chico: Abbsug Press, 1993. – 350 p.
[465] Chase S. (ed) Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman – Boston: South End Press, 1991. – P.72-74.

людей) выглядит именно как благо для «матери Земли», в чьих интересах и выступает Формен и его радикальные последователи[466]. В этом плане экологический антигуманизм представляет собой довольно пеструю смесь идей, включающую научные представления, политические установки (как крайне левого, так и крайне правого толка), а также мощный спиритуалистский заряд, питающий свои корни в философии «глубинной экологии» (подробнее об этом см. в Главе 4). Все это делает представления и практики экологического антигуманизма склонными к крайнему иррационализму, а значит, весьма уязвимыми для критики. Например, проблема перенаселения в XXI веке перестает быть актуальной из-за развития новых технологий производства ресурсов и продовольствия, но, самое главное, из-за наблюдающегося во всех регионах демографического перехода, при котором расширенное воспроизводство народонаселения сменяется ограниченным воспроизводством и стабилизацией численности населения[467]. Предполагается, что планку в 9-10 млрд. человек к середине века человечество уже никогда не перейдет в будущем. Трансгуманисты, занимающиеся проблемами старения (О. де Грей и др.), в этой связи отвергают обвинения в способствовании неконтролируемого роста населения, если генетические технологии омоложения станут доступны слишком многим[468]. Более того, трансгуманизм исходит из того, что только новейшие технологии могут спасти человечество от экологического кризиса и

---

[466] Ярым сторонником экотерроризма в свое время был известный американский убийца Т. Качински (Унабомбер), который, бросив карьеру ученого, встал на путь «революционного» сопротивления индустриальному обществу во имя человеческой свободы и сохранения дикой природы. Для этого он анонимно посылал письма с бомбами разным представителям общества (от клерков до ученых), причастных к технологическому прогрессу и экологическому разрушению, убив троих и покалечив более двадцати человек. Несмотря на пожизненное заключение в 1995 г., его идеи до сих пор будоражат умы неолуддитов, эко-анархистов, а также разного рода левых и правых экстремистов. Неонацист А. Брейвик, взорвавший и расстрелявший в 2011 г. более 70 человек в Норвегии, вдохновлялся в том числе примером Т. Качински.

[467] См., например: Капица С.П. Демографическая революция и Россия [Электронный ресурс] // Демоскоп weekly. – 2018. – №.757-758. – URL: http://www.demoscope.ru/weekly/2018/0757/nauka03.php (дата обращения 20.07.2020).

[468] См.: Grey A. de, Rae M. Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime. – New York: St. Martin’s Press, 2007 – 448 p.; Продавец бессмертия [Электронный ресурс]. – 2018. – URL: https://doc.rt.com/filmy/prodavec-bessmertiya/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com%2F%3Ffrom%3Dspecial (дата обращения 30.01.2019).

возможного вымирания в будущем. Разработка экологических аспектов трансгуманизма породила даже отдельное направление – *техногайянизм*.

В научном дискурсе эту идею связывают с именем американского биолога и палеонтолога П. Уорда, который в пику Дж. Лавлоку предложил собственную экологическую метафору – *гипотезу Медеи*, которая призвана показать, что на протяжении миллионов лет своего существования Земля проявляла себя не как добрая мать Гея, заботящаяся о жизни во всех ее проявлениях, а, скорее, как мать Медея из известного древнегреческого мифа, убивающая своих сыновей. Из более, чем десяти массовых вымираний, зафиксированных в палеонтологической хронике нашей планеты, по мнению Уорда и его единомышленников, лишь одно, случившееся 65 миллионов лет назад и повлёкшее за собой исчезновение динозавров, было вызвано, в основном, внешней причиной – вероятным падением метеорита. Все остальные случаи, приводившие к кардинальному сокращению биомассы – были собственной эволюцией жизни, связанной с естественным отбором видов в изменяющихся условиях окружающей среды (изменения климата, состава атмосферы и т.п.). Таким образом, в соответствии с гипотезой Медеи, жизнь не балансирует, а самоуничтожается время от времени, чтобы начинать все заново, и сегодня идет очередной естественный процесс сокращения биоразнообразия и биомассы через всеобщее потепление[469]. Человек сегодня выступает как «медейский» вид, ускоряющий *естественное* всеобщее самоуничтожение, т.к. вносит свой вклад в обезлесивание и рост выбросов парниковых газов, поэтому, по Уорду, мы должны не вернуться «назад» к природе, как это обычно призываю делать экологи, а встать над ней во всей своей научно-технической мощи, чтобы инженерным путем сократить темпы экологических изменений. Техногайянизм предполагает разные пути сдерживания потепления: не только сокращение выбросов CO2 и заботу о зеленых насаждениях, но и установку специальных отражающих солнечный свет щитов над океанами, покрытие земли отражающими

[469] Ward P.D. The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive? – Princeton: Princeton University Press, 2009 – 208 p.

поверхностями, распрыскивание серы в атмосфере (имитирующее эффект глобального вулканического извержения) и, конечно же, колонизация других планет. С 1998 г., например, существует «Марсианское общество», основанное американским инженером Р. Зубриным, как площадка для обсуждения перспективы «гайянизации» за пределами Земли. В 2003 г. было организовано движение «ярко-зеленых» (bright green environmentalism), ратующее за экологическую революцию на основе активного распространения посткарбонных технологий, био- и нанотехнологий, повсеместной компьютеризации и внедрения экологического дизайна в архитектуре. Книга пионеров движения (А. Стеффен и др.) «Worldchanging: A User's Guide for the 21st Century» (2006) получила всемирное признание и дала толчок распространению идей техно-экологического симбиоза в самых разных сферах общественной жизни. Таким образом, техногайянизм, несмотря на свой идеологический футуризм, включает в себя вполне приземленные, доступные каждому человеку экологические практики на основе новейших технологических достижений – от органической еды до экотуризма и биодизайна.

Что касается *философского (теоретического) антигуманизма*, то он явным образом отсылает к инвективам Ницше, Хайдеггера и Фуко по отношению к просветительскому гуманизму, о чем уже было сказано ранее. Вся послевоенная европейская философия была проникнута антиконформистским духом, частью которого был и антигуманизм по отношению к господствующему *Субъекту*: «негативная диалектика» Т. Адорно, «тошнота» Ж.-П. Сартра, «вечно разочарованные женщины» С. де Бовуар – все они восставали против диктатуры автономного, рационального и фаллоцентричного западного буржуа. Критический антигуманизм 1960-х гг. показал, что не существует универсального человеческого субъекта, от имени которого можно говорить о человеке вообще, но есть лишь господствующая концепция человека. И эта концепция потерпела крах в Освенциме. Катастрофа гуманизма требовала полного пересмотра главного

вопроса философии (по Канту) – что такое человек. Поэтому, как писала М. Шнакенберг Каттани о французской философии 1960-х гг., «критика современной рациональности была абсолютна неотделима от критики субъекта (человека) вообще, определяемого в понятиях сознания и воли, т.е. как автора своих действий и идей» [470]. В 1960-е гг. к этому списку антигуманистов Л. Альтюссер добавил и (позднего) Маркса, которого он считал первым «настоящим антигуманистом», порвавшим со всей предшествующей философской антропологией и показавшим идеологическую (классовую) сущность европейского гуманизма [471]. Таким образом, антигуманизм как философская перспектива характеризуется тем, что разрывает внутреннее единство классической европейской концепции человека, сформированной на стыке антропоцентризма, рационализма и либерализма. «Смерть человека», которую провозглашает антигуманист Фуко, это смерть именно свободного, разумного, автономного и одновременно европейского буржуазного индивида (а точнее, мужчины). Заслуга Маркса как первопроходца здесь именно в том, что он впервые в работах после 1845 г. ставит в центр познания не абстрактно понимаемую человеческую природу (сущность человека), как это было со времен Сократа, а *праксис*, т.е. различные уровни социальной практики в конкретных условиях общественного единства. В диалектике производительных сил, производственных отношений, отчуждения и товарного фетишизма Маркс показал, что реальный человек не свободен, не автономен, не рационален и не господствует. Марксистский «антигуманизм» не ограничивается критикой атрибутивных ограничений концепции человека (ее идеологичности), но онтологизирует фундаментально не-антропоцентрический, а именно *социоцентрический*, характер сущности человека [472]. Именно эта

[470] Schnackenberg Cattani M. Preface to the English translation // Ferry L., Renaut A. French Philosophies of the Sixties: An Essay on Antihumanism / trans. by M. Schnackenberg Cattani. – Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990. – P. xii.

[471] Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2006. – С. 311-342.

[472] Теоретический или философский антигуманизм не следует путать с практическим или этическим гуманизмом. Как уточняет по поводу переоткрытия Маркса Альтюссером английский культуролог Т. Дэвис, «для теоретического антигуманиста вполне нормально быть практическим гуманистом – любить

субстантивная точка сборки антигуманизма находит свое новое осмысление в пост-структурализме, постмодернизме и далее в постгуманизме. Всем им свойственно концептуальное движение в сторону манифестирования силы не-человеческой онтологии, или того, что мы называем пансоциальностью. Если в трансгуманизме человек не только не покидает свое место в классической трехосной картине мира, но и укрепляется в нем, то антигуманизм прежде всего создает образ человека внутри *другой* (а не самореферентной) онтологии, т.е. образ человека *анти-индивидуалистического, анти-независимого* и *анти-субъективного.* В этом смысле идеи (философского) антигуманизма свойственны и всей социологической традиции – от О. Конта и Э. Дюркгейма до Дж. Урри и Дж. Александера. Даже номиналистически ориентированные теории и подходы исходят из предпосылки онтологического первенства надчеловеческой природы. В частности, Дж. Г. Миду, принадлежат, пожалуй, самые точные слова, характеризующие отношение индивидуального субъекта и социальности: «процессом, из которого возникает Я, является социальный процесс, который предполагает взаимодействие индивидов в группе, т.е. *заранее* (курсив мой – *И.К.*) предполагает существование группы»[473]. Как пояснял впоследствии Г. Блумер, групповая жизнь, или социальность, для символических интеракционистов является сущностным условием для появления не только самости человека, но и «сознания, разума, мира объектов, человеческих существ как организмов, обладающих «Я», и человеческого поведения в форме конституированных актов»[474]. Главная проблема социологии – соотношение структуры и «участия» – не решается в гуманистской перспективе, где автономные, рациональные индивиды свободно вступают во взаимодействие друг с другом. Другими словами,

---

детей, поддерживать Oxfam или Amnesty и помогать старушкам переходить дорогу» [Davies T. Humanism. – London, New York: Routledge, 1997. – P. 58].

[473] Мид. Дж. Г. Разум, я и общество (главы из книги) // Социальный и гуманитарные науки: отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Серия 11. Социология. №4. – М.: ИНИОН РАН, 1997. – С. 172.

[474] Blumer H. Sociological implications of the thought of George Herbert Mead // American Journal of Sociology. – 1966. – Vol.71. – No. 5. – P. 535.

примордиальная идея социологии о базовом *гетеропойэсисе* человека не может не быть антигуманистской, т.к. метатеоретически социология тяготеет к *реалистской* исследовательской программе [475] . Таким образом, теоретический или философский антигуманизм не только указывает на ограниченность, иррациональность и реальную антигуманность классического гуманизма (критический антигуманизм), но и обосновывает новую реалистскую концепцию человека за его пределами (субстантативный антигуманизм). Постгуманизм лишь эксплицирует и развертывает до конца имплицитную социологическую дефиницию реальности как системы *отношений между субъектами и объектами*. Важнейшее социологическое понятие *действия* (agency), как точно указывает К. Барад, «соскакивает с орбиты гуманизма» и не сводится теперь сугубо к человеческой интенциональности и субъективности. Действие не принадлежит кому-то как атрибут, а, скорее, перформативно «разлито» в материальной реальности, и каждый человек лишь *задействуется* внутри системы «интра-действий» этой реальности как процесса непрерывного становления и поддержания материально-дискурсивного порядка [476] . Идеи субстантативного антигуманизма как *нон-гуманизма* разбросаны по всему спектру постгуманистского дискурса. Наиболее ярко они представлены в таких направлениях как акторно-сетевая теория, объект-ориентированная философия, агентный реализм, (новый) материальный феминизм, глубинная экология, философский постгуманизм. Часть из них уже были описаны ранее, другая часть будет описана далее в соответствии с логикой работы. Но

[475] Известный британский теоретик У. Аутвейт называет социологию «трансцендентально реалистской» наукой. Это означает, что всякие каузальные объяснения, заслуживающие внимания, «естественным образом» приходят к отрицанию автономного действователя и индивидуального познающего субъекта. Более того, трансцендентальный реализм предполагает существование как транзитивных (интенциональных), так и нетранзитивных (не сводимых к человеческим описаниям) объектов, которые имеют тот же онтологический статус, что и человек [Аутвейт У. Реализм и социальная наука // Социо-логос: Пер. с англ., нем., франц. М.: Прогресс, 1991. С. 141-158]. При этом Аутвейт отдает предпочтение именно марксистской версии реализма (где практические социальные отношения, а не общество, ставятся во главу) как наиболее последовательной и содержащей сильную критическую линию по отношению к предшествующим теориям человека и общества, что связывает его с альтюссеровским прочтением Маркса [Outhwaite W. New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory. London: Macmillian Education. – P. 95].

[476] Barad K. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter // Signs. – 2003. – Vol. 28(3). – P.826-827.

главное, что их объединяет – это онтологический поворот, т.е. *постгуманизация* социального, введение субчеловеческой и не-человеческой онтологии в имманентный план социальности, где раньше были только люди и их деятельность. Здесь социологический антигуманизм приобретает завершенный вид, преодолевая рудименты антропологизма в мышлении. В этом смысле именно в постгуманизме, позволяющем населить социальность неоморфными и неосоциальными созданиями, социология находит, наконец, свое пристанище, открывая свое истинное лицо как главной науки об окружающем мире.

Важно при этом подчеркнуть, что человек из новой картины мира не исчезает, но лишь определяется через призму постгуманистической или *пост-антропоцентрической чувствительности*. Как пишет один из основателей онтикологии (или, по-другому, ООО – объект-ориентированной онтологии) Г. Харман, объединяя свои идеи с акторно-сетевой теорией Б. Латура, «хотя некоторые критики ООО считают, что удаление человека из центра вселенной влечет за собой положение о том, что «люди теперь ничего не значат», но это не так. Если отправная точка плоской онтологии требует от нас сказать, что люди не больше и не меньше таких сущностей, как мусорные свалки или боги, из этого не следует, что люди являются мусорными свалками или богами. ООО также не требует, чтобы люди стремились перестать быть людьми: есть вполне понятные причины, по которым мы можем стремиться ставить человеческие интересы над интересами червей, медведей или нейтронов, и почему мы можем желать оставаться такими, какими мы являемся сегодня, несмотря на все имеющиеся и будущие технологические возможности изменить нас. ООО просто считает, что несмотря на все это, мы не должны апеллировать к онтологическому заблуждению, что люди в корне отличаются от всех других существ»[477]. Как мы видим, субстантативный антигуманизм как антиантропологизм вполне гуманен с этической точки зрения. Можно сказать больше (не боясь

[477] Harman G. Object oriented ontology // Hauskeller M., Carbonell C.D., Philbeck T.D. (eds) The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television. – New York: Palgrave MacMillan, 2015. – P. 404.

тавтологии): постгуманистский антигуманизм «перегуманизирует» классический гуманизм, ибо человек здесь осмысливается как *зоологический (а не биологический)* субъект, для которого граница между человеческим и животным началом подвижна. Этот пункт особенно важен для Р. Браидотти, которая, выступая против классической гуманистской идеи автономного человеческого субъекта, заимствует греческое понятие «zoe» («жизнь») из философии Ж. Агамбена для обозначения всех форм жизни в противоположность выделенности *био*-жизни человека, тем самым наполняя постгуманизм экологическим требованием сочувствия и заботы по отношению ко всем живущим существам [478] . Однако, насколько это требование «аффективной солидарности» выполнимо в реальной экологической практике и возможно ли вообще существование постгуманистской этики, будет показано в четвертой главе работы.

Антигуманизм позволяет нам сделать плавный переход к тому пространству когнитивного поля постгуманизма, обозначенного нами на Рис. 8, где располагаются теории, которых можно объединить наличием общего контрапункта (антитезиса) по отношению к трансгуманизму и техно-идеализму. Сюда входят критический, культурный и философский постгуманизм, а также экологическая этика, которой будет посвящена отдельная глава. Все эти направления формируют группу *социотропного постгуманизма*, ориентированного на изучение социокультурных факторов и последствий постгуманизации, включая технологические изменения. Трансгуманизм и близкие ему течения рассматриваются здесь как слишком «некритические» и «наивные» в оценке процессов роботизации, киборгизации и цифровизации: человек, киборг, андроид и компьютерная симуляция рассматриваются как неразличимые и взаимозаменяемые манифестации одной и той же моральной и социальной онтологии. Подобная техноэйфория, упрощающая взгляд на будущее человека и общества,

[478] Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013 – P. 104-191.

заставила многих авторов выступить с критикой антропного технологического постгуманизма.

Поэтому именно *критический постгуманизм* выступает платформой для концептуальной оппозиции трансгуманизму и инвестирует свои идеи в более поздние направления – культурный и философский постгуманизм. Р. Брайдотти, как наиболее известный современный критический постгуманист, связывает свои идеи с наследием теоретического антигуманизма второй половины XX века, имея в виду постструктурализм, феминизм второй волны, антиколониальные теории, а также инвайронментализм[479]. Критическая деконструкция социальной, политической и моральной субъектности, которая здесь осуществляется, становится отправной точкой для развития критики как гуманизма с позиции постгуманизма, так и постгуманизма с позиции гуманизма. В этом смысле вехой для оформления критического постгуманизма стала уже упоминавшаяся работа литературного критика К. Хэйлз «Как мы стали постчеловеками» (1999), где она на основе анализа идей техно-идеализма Х. Моравека и М. Дайера о преимуществах технологий загрузки сознания и искусственного интеллекта приходит к двум важнейшим выводам, характерным для всего этого направления: 1) материальность и телесность неустранимы с точки зрения эволюции субъектности, поэтому виртуальные и цифровые технологии никогда не смогут заменить человека полностью; и 2) постгуманизированный субъект не описывается более концепцией либерального, автономного человека, наслаждающегося своей свободной волей, что характерно как для гуманизма, так и трансгуманизма[480]. Таким образом, критичность критического постгуманизма направлена против двух вещей. Во-первых, против поп-культурных и других техно-утопичных или антиутопичных подходов, эксплуатирующих желание *постантропоцентрического садомазохизма*, ориентированного против человека в его столкновении с машинами или, как в более злободневных

[479] Ibid. P. 46-50.
[480] Hayles K. N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – P. 283-291.

версиях, с климатическими изменениями. И, во-вторых, против нигилистического прочтения гуманизма в постмодернистском духе, т.е. против разрушения субъектности как таковой, выступая за расширение круга человеческого признания. Более того, сама человечность человека описывается как эпистемическое понятие, возникающее внутри дискурсивного выделения *не-человеческого* (боги, демоны), *пара-человеческого* (стигматизированные) и *до-человеческого* (животные). И в этом отношении критический постгуманизм является лишь новым этапом в развитии концепции человека и гуманизма в целом с учетом развития био- и экоэтики, а также ускорения технологического прогресса, продолжая многотысячелетнюю традицию осмысления положения человека в мире со времен мифологических и религиозных представлений о силах природы, загробных мирах, о жизни потусторонних существ, мифических героев, монстрах и душах. Этот своего рода «традиционный постгуманизм» всегда сопровождал рефлексивную эволюцию человеческого самосознания в искусстве, литературе, устных преданиях, философии и теологии[481]. Поэтому, как указывает еще один классик критического постгуманизма С. Хербрехтер, сегодня речь идет, скорее, об «анамнезисе гуманизма», т.е. об очередном переписывании и переизобретении человека и человеческого, что требует ответа как на старые, так и новые вопросы о природе человека: «как мы пришли к пониманию себя как людей?», «что значит быть человеком?», «каковы мотивы современной постгуманизации и когда мы стали постгуманизированными?», «каковы последствия постгуманизации для

[481] Более того, сохраняющиеся до сих пор и весьма популярные эзотерические практики обращения к духам, планетам, эгрегорам, а также активно эксплуатируемый НЛО-нарратив создают иррациональный, но весьма востребованный фон современной постгуманизации. Есть указания и на то, что даже политическая и финансовая элита охотно обращается к не-человеческим силам ради привлечения удачи (А. Космач). Однако, вся эта паранормальная постгуманизация с социологической (дюркгеймианской) точки зрения представляет собой различные воплощения зоны сакрального в коллективных представлениях. В мире, подвергающемся все большему «расколдовыванию» (М. Вебер) и повсеместной рационализации, сакральное не исчезает, но трансформируется в новые формы, отвечающие запросам и чаяниям людей. С самых древних времен, что подтверждают антропологические исследования, сакральное выступает как запретный источник силы, не доступной обычному человеку, но благодаря этому притягивающей людей и требующей особых знаний и ритуалов. Сакральное всегда децентрирует и принижает человека, что делает его символическим источником антигуманизма, а социологию как науку о сакральном (в дюркгеймианском смысле) фундаментально антигуманистской.

нечеловеческих субъектов и объектов (включая животных, машины, окружающую среду и даже Бога)?»[482]. Критический постгуманизм – это «постгуманизм, но без технологий», резюмирует Хербрехтер, обращая внимание, что основными здесь являются вопросы социального, антропологического, лингвистического и эстетического характера, а не проблемы цифрового или биомедицинского инжиниринга. Это означает, что критике подвергаются не сами технологии, а процессы технологизации, которые все больше ставят под контроль различные аспекты человеческой жизни. Человек со времен Олдувайской культуры развивался в симбиозе с технологиями, но сегодня наступает момент, когда технологии резко меняют распределение власти и привилегий среди людей в зависимости от их доступности. Технологии создают *новую иерархию* в обществе, декапитализируя традиционные экономические, военные и политические ресурсы. Особенно это касается информационных технологий, благодаря которым позднекапиталистическое общество из «аналогового» (материального, телесного) трансформируется в цифровое, т.е. нематериальное, невидимое, безтелесное. Это ставит многочисленные вопросы о том, как под влиянием дигитализации меняются экономические, культурные, социальные, политические структуры общества и как меняется сам человек, его идентичность и коммуникативные практики. Часть из этих вопросов будет рассмотрена с позиции критического постгуманизма во второй главе работы. Таким образом, технoредукционизм в анализе постгуманизации является большим упрощением, которое требует систематического преодоления.

Критический постгуманизм трезво оценивает конец всей прежней эпохи человечества и соответствующей ей концепции гуманизма, поэтому понятие человечества заменяется «постчеловечеством», в рамках которого «естественный» человек является лишь одним из видов наряду с многообразием возможных биосоциальных *палимпсестов*. С этой точки

[482] Herbrechter S. Critical Posthumanism // Braidotti R., Hlavajova M. (eds) Posthuman Glossary. – London: Bloomsbury Academic, 2018. – P.94.

зрения выживание именно *естественного* человека в будущем не является *единственной* нормативной целью для критических постгуманистов. Как образно выражается М. Гладден, «критический постгуманизм представляет собой своего рода концептуальный ковчег, открывающий двери для сохранения жизни в мире (не обязательно «естественных») разумных постчеловеческих индивидов и субъектов»[483].

Вопрос о том, что считать *хорошим постгуманизированным обществом*, необходимым образом решается в перспективе переосмысления практического и этического гуманизма. В противоположность постмодернизму, отказывающемуся от наследия гуманизма, критический постгуманизм рассчитывает на ренессанс обновленной, деантропоцентрической, но гуманистически фундированной мысли. Постгуманизм с этической точки зрения видится более гуманным, чем традиционный европейский гуманизм и в то же время противостоит некоторым дегуманизирующим тенденциям практической постгуманизации. Таким образом, по мысли С. Хербрехтера, речь идет не о стратегии ностальгической регуманизации, которая восстанавливала бы прежнюю концепцию человека, но об «альтергуманизации», расширяющей область социального и, как следствие, гуманитарного признания до границ самой жизни и даже дальше[484]. В этом видится идеал торжества подлинного гуманизма, основанного на неовиталистском прочтении понятия «zoe», как у Брайдотти, т.е. жизни, текущей поверх видовых и материальных границ, или на более раннем понятии «киборга», как у Харауэй, для которой, по ее словам, эта фигура была в том числе попыткой критического движения в духе Франкфуртской школы, «актом сопротивления» истеричному техно-научному консенсусу ради более экологичного взгляда на вещи, что, конечно, делает «Манифест киборгов» частью гуманистической традиции[485]. Таким

[483] Gladden M. E. Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization – 2nd edition. – Indianapolis: Defragmenter Media, 2018. – P. 48-49.
[484] Herbrechter S. Posthumanism: A Critical Analysis. – London: Bloomsbury, 2013. – P.70-71.
[485] См.: Markussen R., Olesen F., Lykke N. Interview with Donna Haraway // Ihde I., Selinger E. (eds) Chasing Technoscience: Matrix for Materiality. – Bloomington: Indiana University Press, 2003. – P. 47.

образом, всякая постгуманизация непременно должна сопровождаться развитием различных форм критической рефлексии в рамках существующих и появляющихся концепций человека, природы, техники и справедливости, чтобы адекватно отвечать вызовам сложно-организованной среды, в которой мы сегодня живем.

*Культурный постгуманизм* к обозначенной критической диспозиции добавляет более широкий анализ культурологического контекста основных направлений и концепций постгуманизации. Одна из первых коллективных монографий в этой перспективе была издана еще в 1995 году. Авторы «Posthuman bodies», в основном американская профессура в области культурологии, литературоведения и медиа-исследований, ставят в центр своего анализа постчеловечность и постчеловека как дискурсивные и телесные фигуры *девиации и перверсии*, исследуя различные воплощения суб-, интер-, инфра-, транс-, античеловеческого в кино- и литературных произведениях, в науке и научной фантастике, в области феминизма и квир-теории [486] . От исторических синдромов глоссолалии, шизофрении и диссоциативного расстройства личности до монструозных героев современных голливудских фильмов («Терминатор», «Чужой» и т.п.) и ультрасовременных статусов киборга, суррогатной матери, неродившегося мертвого эмбриона как личности и беременного мужчины пролегает эволюция *трансгрессивных* («запретных», «недоступных», «чудесных») ипостасей человека, сопровождавших культурную историю становления постчеловеческого.

Культурные и религиозные истоки постгуманизма, а точнее трансгуманизма, также весьма хороши изучены. Несмотря на то, что основатели трансгуманизма всегда выступали с антирелигиозных, в том числе антихристианских позиций [487] , обосновывая возможность «райской инженерии» без всякого бога здесь на земле (а не на Небе), ранние

[486] Halberstam J., Livingstone I. (eds) Posthuman Bodies. – Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – 275 p.
[487] См., например: More M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy // Extropy #6. – 1990. – No. 6. – P. 6-12.

христианские секты арианства и пелагианства (IV-V вв. н.э.), как уже упоминалось нами, можно считать прообразом современных идей человеческого преображения. И ариане, и пелагиане трактовали Христа как идеальную ролевую модель, реализовать которую в жизни может каждый самостоятельно, без помощи Бога – либо активно строя Град Божий на земле (пелагианство), либо очищая себя от невежества и греховной человеческой сущности через познание божественной природы (арианство). По мнению комментаторов, пелагианство через призму модернизации воплощало идею спасения через технологический прогресс, а арианство – через научный прогресс[488]. Из современных трансгуманистов первую стратегию, скорее, воплощает О. де Грей с его разработками в области радикального продления жизни, а вторую – Р. Курцвейл, мечтающий о сингулярности и полной трансформации человечества в новую форму жизни в виде самовоспроизводящихся юпитерианских мозгов, дигитализирующих всю вселенную. Общие исходные культурные нарративы христианства и трангуманизма делают последний если не религией, то именно квази-*религиозным* течением: стремление к совершенству и ориентация на улучшение природы человека; забота о лучшем обществе путем устранения универсальных человеческих недугов, таких как бедность, болезни и страдания; прогрессивное понимание истории, которое видит будущее неизбежно лучше прошлого, эсхатологичность и озабоченность трансцендентностью – все это является культурными признаками религиозного сознания. Основное различие между традиционными религиями и трансгуманизмом касается лишь «методов трансценденции»: в то время как традиционные верующие обращаются к молитвам, ритуалам, медитации и моральной дисциплине, сторонники трансгуманизма мобилизуют науку и технологии. В эту же канву укладывается и «духовная» связь трансгуманизма с русским космизмом (Н. Федоров, В. Вернадский) и итальянским футуризмом (Ф. Маринетти, Л. Руссоло и др.), все вместе

[488] Fuller S., Lipinska V. The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 48.

проникнутые культом будущего и сотериологичеким преклонением перед научно-техническим прогрессом. В то же время созвучие идей трансгуманизма и восточных верований (от иудаизма до буддизма и даосизма) также уверенно раскрывается другими исследователями[489].

Все эти культурно-религиозные влияния и параллели имеют значение, т.к. делают возможным распространение сегодня такого нового культурного явления как религиозный трансгуманизм и трансфигуризм [490] . Они представляют собой синтез чисто религиозных концепций (различного происхождения) и трансгуманистских идей и практик во имя *преображения* человека до богоподобного состояния.

Первые самопровозглашенные религиозные трансгуманисты заявили о себе уже в начале XXI века. В 2004 г. известная предпринимательница-трансгендер Мартина Ротблатт вместе с женой основали Трансрелигиозное Движение Терасем в рамках общего проекта «Терасем», посвященного поиску бессмертия через цифровые технологии. Трансрелигиозность обозначает здесь внеисторичность и внекультурность предлагаемой платформы, которая может быть встроена в любую из существующих религий. Бог участниками движения мыслится как реализация божественных качеств всеприсутствия и всезнания через определенное технологическое состояние дигитально-сетевой организации мирового человеческого сознания и последующего контроля над вселенной. Методом достижения этого состояния сначала является загрузка всей информации о себе на специально созданный ресурс для конструирования индивидуального цифрового образа с последующим формированием цифрового клона после смерти[491].

В течение последующих десяти лет в Америке организуются Христианская Трансгуманистская Ассоциация и Мормонская

[489] См.: Mercer C., Trothen T.J. (eds) Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement. – Santa-Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2015 – 473 p.
[490] Термином «transfiguration» в западной традиции описывается Преображение Господне, т.е. божественное благословение Христа и чудесное изменение его облика на горе Фавор.
[491] Подробнее: Rothblatt M. Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality. – New York: St. Martin's Press, 2014 – 368 p.

Трансгуманистская Ассоциация. Все они исходят из того, что Христос был первым «трансгуманистом», победившим смерть, и современные технологии должны быть использованы, чтобы сделать это возможным для каждого человека уже сегодня.

Из недр этих течений рождается проект итальянского физика-трансгуманиста Джулио Приско, предложившего создание независимой Церкви Тьюринга (Turing Church) [492] . Это, по словам Приско, метарелигиозное собрание людей, верящих в идею технологического воскрешения в (возможно, далеком) будущем всех людей с помощью супер-интеллектуальных машин и/или других невероятных методов[493].

Техно-утопичность подобных проектов уже описывалась нами ранее (см. техно-идеализм), и их религиозный пафос, скорее, является типичным выражением т.н. «калифорнийской идеологии», взращенной в Кремниевой долине как причудливый синтез крайне правых (либертарианских) и крайне левых (антикапиталистических) идей о невероятном преобразовательном потенциале цифровых технологий и искусственного интеллекта в будущем. Воскрешение людей и приход Царствия Божия через трансгуманистские технологии становятся важной *постсекулярной* частью этой идеологии.

Трансфигуризм как отдельное направление включает в себя такие религиозные объединения как «Универсальная форма Кришны» в индуизме, «Сияющий лик Моисея» в иудаизме, «Пробуждение Гаутамы Будды» в буддизме, «Преображение Иисуса Христа и Вознесение» в традиционном христианстве и «Перевод трех Нефийцев и День Преображения» в мормонизме. Все они видят в трансгуманизме большой религиозный смысл, связанный с реализацией *теозиса* – приближения человека к Богу через достижение стадии суперчеловечества, наделенного богоподобными

[492] Это название обыгрывает т.н. «тезис Черча-Тьюринга» (the Church-Turing thesis), математической концепции, названной по именам американского математика Алонзо Черча и британского основоположника информатики и кибернетики Алана Тьюринга. Тезис Черча-Тьюринга предполагает принципиальную возможность разложения любого физического процесса на алгоритмы работы механического устройства, что открывает путь для развития искусственного интеллекта. Такая игра слов, по мнению самого Дж. Приско, призвана показать символическую совместимость науки и религии.
Prisco G. Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology. – 2nd edition. – Independently published, 2020. – 567 p.

способностями. Весь научно-технический прогресс, начиная с неолитической революции, мыслится как историческое движение в сторону теозиса, кульминацией которого будет момент физического преображения человеческих и других тел. Биотехнологическая, нанотехнологическая, цифровая и нейротехнологическая революции являются лишь последними этапами в претворении идеала богочеловечества. Как живописно повествует об этом представитель мормонского трансгуманизма, «мы действуем, лишь подражая Христу, когда наши технологии позволяют слепым видеть, хромым ходить, глухим слышать; мы можем накормить всех голодных; укрыть всех нуждающихся…и сегодня наши сердца обращаются к нашим предкам, чтобы наши машины создали нужные алгоритмы и базы данных, способные воскресить их из мертвых…и однажды мы все станем эфирными [существами], и тогда мы увидим и познаем Мессию, как он есть, с которым и в котором мы будем едины. Это будет мир за пределами вражды, бедности, страданий и смерти, когда все живущие преобразятся, а мертвые воскреснут в вечности и все пророчества исполнятся»[494]. Таким образом, подобный нарратив делает основным постулатом веры трансфигуризма невозможность исчезновения или гибели человечества до достижения всеобщего апотеизма или деификации, когда люди станут или богами, или как Бог, или частью Бога в зависимости от концепции.

Культурный постгуманизм позволяет нам увидеть, как само ускорение и усложнение НТП последовательно ведут к тому, что граница между естественным и сверхестестественным, наукой и магией, технологией и чудом стираются, и Бог становится настолько *телеологически близким*, что *постгуманизируется* в религиозном сознании как инструментальный идеал, вполне достижимый в близком или более удаленном будущем, но в человеческом мире. Вера в Бога, сидящего на Небесах, превращается в реальную практику богоконструирования на земле. И фигуры таких людей, как Дж. Приско, показывают, что сами ученые готовы к постсекулярному

[494] Cannon L. Transfigurism: A future of religion as exemplified by Rrligious transhumanists // Lee N. (ed) The Transhumanism Handbook. – Cham: Springer, 2019. – P. 844-846.

синтезу науки и религии, открывая путь к своеобразной евангелизации технологии как искупительной силы.

Как писала уже упомянутая К. Хейлз, «культура проникает в науку не меньше, чем наука в культуру, и органом, который обеспечивает это взаимное проникновение, является нарратив – нарративы о культуре, внутри культуры, о науке и внутри науки»[495]. Поэтому и постгуманизацию как культурный феномен следует рассматривать как *полинарративное явление*, в котором переплетаются научные концепции, научная фантастика, мифы, философия, поп-культура и религия. Постгуманизация с социокультурной точки зрения предстает как источник новых «форм жизни» (в зиммелевском смысле), как новая культурная эпоха, преображающая все стороны человеческой жизни. Некоторые авторы задаются вопросом, зачем человеку нужно трансформироваться в пост-человека, если он теряет человеческие качества[496]. Но подобные вопросы сами выдают определенный нарративный конструкт определенного дискурса определенной эпохи. Поэтому для культурных постгуманистов (Н. Бадмингтон, Э. Грэм и др.) важна имплементация ресурсов «становления инаковости» (Ж. Делез) как единственно значимого способа развития идентичности и культуры как таковой. Этика постгуманизма ставит вопрос не о том, кем мы являемся, но о том, кем мы могли бы стать. По Делезу становление другим осуществляется через «разнообразие, множественность [и] разрушение идентичности» [497]; оно предполагает отказ от наших старых отживших привычек и взглядов, чтобы творчески «воплотить в жизнь то, что еще не существует» [498]. Движение от человеческого к посчеловеческому и обратно, как мы видели, сопровождает всю историю человечества в различных культурных формах, и сегодня мы переживаем очередной этап этого становления инаковости. Как

[495] Hayles K. N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – P. 21.
[496] См., например: Лекторский В.А. Гуманизм сегодня // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Под ред. Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – С. 47.
[497] Deleuze G. Negotiations 1972-1990 / trans. by M. Joughin. – New York: Columbia University Press, 1995. – P. 44.
[498] Deleuze G. Difference and Repetition / trans. by P. Patton. – New York: Columbia University Press, 1994. – P. 147.

пишет Н. Бадмингтон, «[концепция] человека уже скрывает Другого внутри себя, и близкие столкновения с ним (с Другим/Иным – *И.К.*) являются определяющими для человека, и это вторжение неизбежно. В итоге, гуманизм сам находит себя немного чужим (alien)»[499]. Иными словами, гуманизм внутри себя уже содержит Другого в форме постгуманизма, и эта диалектика не остановима. Образы Другого могут быть разные – от Кощея Бессмертного до киборгов, но творчество и свобода неизменно будут вести человека к неизведанному.

Франческа Феррандо из Нью-Йоркского университета, развивающая оригинальную версию *философского постгуманизма* как синтеза идей критического и культурного постгуманизма, также проводит концептуальные параллели с историческими духовными традициями Запада и Востока. В работе с красноречивым названием «Люди всегда были пост-человеками»[500], намекая на предыдущие работы с похожим названием и общим дискурсивным содержанием [501], она приходит к выводу, что постгуманистский онтологический нон-дуализм, отказывающий человеку в агентной исключительности и требующий признать его неразрывную связь с другими существами, представляет собой современную инкарнацию древней восточно-азиатской духовности, зиждейщейся на идеях монистического плюрализма или, что то же самое, плюрального монизма. В философии и космологии джайнизма, буддизма, индуизма, тантризма и йоги можно найти

[499] Badmington N. Alien Chic: Posthumanism and the Other within. – London, New York: Routledge, 2004. – P. 155.

[500] Ferrando F. Humans have always been posthuman: A spiritual genealogy of posthumanism // Banerji D., Paranjape M.R. (eds.) Critical Posthumanism and Planetary Futures. – New Delhi: Springer, 2016. – P. 243-256.

[501] Речь идет о двух авторах, которые по-своему делают вклад в развитие постгуманизма. Во-первых, это Б. Латур с работой «Нового времени не было» (1991). Русский перевод названия этой книги не совсем точен [Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер.с фр. Д.Я. Калугина. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. – 240 с.]. Оригинальное французское название «Nous n'avons jamais été modernes» буквально означает «Мы никогда не были людьми модерна». Более точный английский перевод книги звучит как «We have never been modern» [Latour B. We Have Never Been Modern / trans. by C. Porter. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. – 168 p.]. В этой книге Латур развивает идеи нон-дуализма и сетевого подхода к изучению мира, противопоставляя их модернистскому взгляду на вещи, отделяющему природу от общества, естественное от искусственного, человеческое от нечеловеческого, субъект от объекта. Второй автор, аллюзию на которую использует Феррандо, это Д. Харауэй, делающая с 2000-х гг. поворот к исследованию «видов-компаньонов», т.е. «запутанных» (в терминологии агентного реализма) отношений человека и домашних животных в процессе их совместной жизни, истории и эволюции. В работе «When species meet» (2008) первая глава о человеко-собачьем симбиогенезисе называется «We have never been human» [Haraway D. When Species Meet. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. – 360 p.].

идеи, созвучные стратегии постгуманизма, направленной на преодоление картезианского эпистемического наследия с его всепоглощающей бинарной логикой. Но в эту картину Феррандо вполне можно добавить и некоторые западные древние концепции – например, уже описанный ранее досократический гилозоизм (Фалес, Гераклит и др.) с его главной мыслью о единстве всего сущего, к наследию которого явно обращается сегодня Б. Латур в своей акторно-сетевой теории и в экологической философии[502]. В общем, как заключает Феррандо, люди всегда были пост-человеками именно в духовном смысле, если под духовностью понимать виталистское, энергетическое, космическое единство мира[503]. Осознание не-разделенности с окружающим миром, общей с ним одухотворенности бытия напрямую влияет на постгуманистские практики сегодня. Например, в буддизме и синтоизме вещи могут иметь душу и собственную индивидуальность (цукумогами), поэтому социальная роботехника в Японии воспринимается как духовная практика. Известный японский инженер М. Мори еще в 1970-е гг. в книге «Будда в роботе» писал: «С буддистской точки зрения между человеком и машиной не существует отношений типа господин-раб. Эти двое сливаются во взаимосвязанное целое. Человек достигает достоинства не подчинением своих механических изобретений, но распознаванием в машинах и роботах той же природы Будды, которая пронизывает его собственное внутреннее «я». Когда он это делает, он приобретает способность конструировать хорошие машины и использовать их в хороших и надлежащих целях. Таким образом достигается гармония между людьми и машинами»[504].

Идеи внебинарного, постдуалистического мышления, столь важные для Ф. Феррандо, можно найти и в других, более современных источниках, которые мы также можем отнести к категории философского постгуманизма: спекулятивный реализм и объект-ориентированная онтология (Г. Харман, Л.

---

[502] См., например: Латур Б. Политики природы / Пер. с фр. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. –336 с.
[503] Ferrando. Op. cit. P. 254.
[504] Mori M. The Buddha in the Robot: A Robot Engineer's Thoughts on Science and Religion – 4th edition; trans. by Charles S. Terry. – Tokyo: Kosei Publishing Co., 1985. – P. 179-180.

Брайант, Я. Богост, Т. Мортон), агентный реализм (К. Барад), новый материальный феминизм (Р. Коулман, С. Хекман, И. ван дер Туин и др.), акторно-сетевая теория (Б. Латур, Дж. Ло, М. Каллон). Всех их объединяет *левая постгуманистская онтология*, легитимирующая равенство всех материальных и не-материальных (дискурсивных) агентов в сетях распределенных отношений. Помимо понятия «enactment» или «задействованности» (а не действия) для характеристики вклада участников гетерархических связей здесь также популярным становится термин «entanglement», т.е. «запутанность», «сцепленность» объектов и субъектов. Так, по словам К. Барад, прошедшей путь от теоретической физики до феминизма, первоначальный смысл понятия квантовой запутанности, т.е. взаимосвязанности частиц вне зависимости от расстояния, вполне может быть расширен до понимания природы материально-феноменального мира в целом, где «запутанность означает не просто переплетенность в смысле соединения отдельных сущностей, но отсутствие независимого, само-замкнутого существования»[505]. Другими словами, все объекты и субъекты не предсуществуют взаимодействию, а реализуются, находят себя исключительно через взаимодействия, или как говорит сама Барад, «интра-действия» внутри перформативного единства мира. Этот постплатоновский и посткантовский поворот имеет решающее значение для определения роли человека: нет отдельных вечных истин, как у Платона, или вещей-в-себе, как у Канта, которые противостоят человеку, но есть единая *среда* взаимного, перемешанного (интра)действия, существенным свойством которой является постоянное становление, динамизм, метаморфность. Как указывает сама Барад, «мир состоит не из вещей-в-себе или не из вещей-позади-феноменов, а из вещей-внутри-феноменов», имея в виду под феноменами результаты интра-действий как любых «топологических реконфигураций/

[505] Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. – Durham & London: Duke University Press, 2007 – P. ix.

запутанностей/отношений/(пере)артикуляции» материальных и дискурсивных элементов с участием или без участия человека[506].

В наших более ранних работах проблема перехода к перформативной онтологии также затрагивалась через реконцептуализацию постсистемного, средового подхода к анализу социального[507]. Инвайронментальная логика в этом отношении представляет собой не просто приоритет экологической проблематики в исследовании, но специфическую эпистемологическую перспективу постгуманистсткого познания мира.

Обобщая некоторые результаты развития инвайронментализма, нами делался вывод, что его познавательная новизна определяется принципиальным отказом от трех базовых импликаций, содержащихся в традиционной социально-экологической теории.

Его *первый (экологический) отказ* состоит в том, чтобы перестать рассматривать среду как однородное холистическое *природное окружение*. Порочной практикой всех экологических концепций можно считать смешение двух понятий – «природная среда» и «мир природы». Фактически же речь идет о двух разных онтологиях. При восприятии природы как «среды» каждый отдельный природный объект не имеет самостоятельной ценности, является взаимозаменяемым с другими аналогичными природными объектами. Поэтому для теоретиков-экологов и специалистов по охране природы, подходящих к ней как «природной среде», важно сохранение тех или иных популяций животных и растений, а не отдельных конкретных организмов. В то же время при восприятии природы именно как «мира природы» каждый отдельный природный объект принципиально уникален и неповторим, так же как и любой человек, со всеми вытекающими из этого последствиями. В этом случае усилия по охране природы направлены на совершенно конкретных животных и растения, отдельные

---

[506] Barad K. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter // Signs. – 2003. – Vol. 28(3). – P. 817-818.

[507] См.: Катерный И.В. Современная социальная философия: от “системы” к “среде” // Личность.Культура.Общество. – 2001. – Том. III. – Вып. 1(7). – С.215-229; Катерный И.В. Экологическая перспектива в социологии: за и против // Мониторинг общественного мнения. – 2004. – №2 (70). – С.78-86.

организмы, а не только их популяции. Другими словами, это означает, что этически и эстетически природа в человеческой среде обитания образуется прежде всего не как экосистема или биосфера, но как совокупность конкретных природных объектов, взятых в их единичности и неповторимости.

*Второй (социологический) отказ* – это отказ сводить окружающую среду к *природе как таковой*. Мир природы является лишь частью среды человеческого существования. Любые другие «вещи», «тела» и «слова» также имеют значение как элементы, формирующие окружающий мир. Отношения человека с его природным, культурным и социальным окружением, опосредуемого социальной структурой и социальной инфраструктурой, а также жизненными и вытекающими из них локальными социокультурными ситуациями составляют ткань среды его обитания. Примером применения такой логики являются концепции расширенного урбанического метаболизма, где городская среда рассматривается как метаболический процесс взаимодействия природных и антропогенных факторов[508]. Однако, даже здесь не хватает анализа экологического сознания и культуры людей как дискурсивной среды города. Поэтому, с нормативной точки зрения среда – это также область становления экологического дискурса. И первая экологическая среда, имеющая материально-дискурсивнцю ценность – это человеческое тело. Забота о теле или пренебрежение им определяет базовый уровень экологического сознания человека. Здоровое тело есть не только индивидуальное достояние человека, но и достояние будущих поколений людей, которые ждут своего рождения. Ведение здорового образа жизни есть проявление солидарности с будущими поколениями людей. Вторая среда – это место обитания и жизни, т.е. жизненный мир со всеми его «жителями», т.е. место *Дома* в терминологии А. Шюца. Отношение к Дому – это формирование области этически и эстетически близкого и родного. Здесь создаются первые общности и

[508] Newman P.W.G. Sustainability and cities: Extending the metabolism model // Landscape and Urban Planning. – 1999. – Vol. 44. – P. 219-226.

закладываются представления о том, что такое хорошее общество. Это сфера любви, привязанности, а также источник правового сознания и гражданственности. Расширение зоны Дома есть путь к устойчивому развитию любого общества. Поэтому солидаризация на уровне глобального гражданства и формирование универсального коммуникативного сообщества являются целью экологизации среды как общего места жизни.

*Третий (философский) отказ* – это отказ сводить среду к окружающей *области вокруг системы*. Эта ошибка – следствие традиционного отождествления понятий «среды» и «окружения». Как известно, длительное время социально-экологическое знание развивалось как частное приложение системной теории, в структурно-функциональном ключе. В итоге, само понятие среды в рамках «экосистемных» обобщений выхолащивалось до уровня внешнего (природного) окружения системы (социальной организации), лишалось какой-либо самостоятельной онтологической специфики. Ограниченность подобных теорий отражается в том, что понятие «среды» было фактически лишено качественной определенности и воспринималось как совокупность ограничивающих условий, которые могут быть сужены или расширены в зависимости от технологий и способов организации, превалирующих в системе. В инвайронментализме же речь идет о том, чтобы воспринимать среду по-новому – как единственно возможную или *центральную* реальность. Отсюда следует, что «среда» – это не только и не столько область «вокруг», сколько область *«между»*. Инвайронментальная онтология исходит из сугубо топологической перспективы, где среда как *место* (человеческого) бытия имеет принципиально неэгологическую структуру, основанную на постоянном воспроизводстве гетерономного опыта. Другими словами, среда всегда обнаруживает себя в области пересечения, перекрещивания, «хиазмы» (*le chiasma*) «Я» и Другого, который может кем угодно или чем угодно в зависимости от ситуации вовлечения. Как говорил в свое время М. Мерло-Понти «другой существует в виде стиля или среды неустранимого

сосуществования»[509], поэтому *интер-ность* трактуется как единственная реальность. Этот факт подводит к главному выводу, который элиминирует базовые предпосылки системоцентризма в социальной теории: «глухой вызов» социальности состоит в том, что она преподносит себя как непрерывный *гетеропойэсис*. Это означает, что нет никаких надежных критериев для проведения границы между субъектом и субстанцией, т.е. между Я и его средой, между индивидом и обществом, индивидом и природой, между системой и ее окружением.

Таким образом, гетеропойэсис социальной реальности выражается, по крайней мере, в трех базовых инвайронментальных принципах:

1) **Топологизм**. Социальное, внутри которого находится каждое Я, не есть абстрактный объект – оно существует *на стыке* говорящего, познающего или действующего субъекта и *его места среди Других* участников события. Нет такого (независимого) места (топоса), из которого можно было бы проводить различия, например, между мужчиной и женщиной, между западной и восточной культурами, между Я и Другим, а значит, нет и не может быть субъектов и объектов в чистом виде. Познание неотличимо от действия, а действие является свойством среды, а не субъекта. Среда – это *место события* как коллективного действия, поэтому говорить о социальном вообще, т.е. в нетопологических категориях, так же нелепо, как говорить о левой или правой стороне вообще. Социологическое в социологии начинается только тогда, когда пытаются ответить на вопрос «кто действует?», а не «что действует?», «кто говорит?», а не «что говорит?», «кто познает?», а не «что познает?». В то же время гетеропойэсис не сводится к ситуационизму в описании, как это свойственно методологическому индивидуализму, где единственной реальностью признается «поведение субъекта в его собственной ситуации» (Р. Будон). Топологизм, наоборот, означает, что не просто *разные люди* предопределяют разные социальные описания, но, прежде всего, *разные (средовые) события*, определяют

[509] Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. – С-Пб.: Ювента, наука, 1999. – С.465.

реальность ситуаций.

2) **Референтность**. Референтность означает, в первую очередь, активную открытость Другим, будь это человеческие или нечеловеческие агентивы, формирующие событийную канву. Самореферентность как отличительная черта автопойэсиса социальных систем (Т. Парсонс, Н. Луман) не может быть выделена из среды как области непрерывных взаимонаправленных референций. Это говорит о том, что становление не знает анатомически-логических дифференциаций «часть-целое», «внутреннее-внешнее». Между «индивидом», «обществом» и «природой» нет онтологической несводимости или тем более антагонизма, ибо они выделяются только *относительно* друг друга. Концепция «гетеропойэсиса» переводит наш познавательный фокус от анализа *социального действия* Я к анализу *событийной укорененности в Других*. Другими словами, Я представляет собой *сборку* в активном топосе участвующих агентивов (Других). Таким образом, в отличие от классической и неклассической теории познания единицей научного анализа здесь становится не отдельный объект или субъект, а гетерономный опыт, операционально выражаемый в формуле «Я *между* Другими». Примером такого средового подхода к анализу постчеловеческой реальности является исследование У. Митчелла «Я + +»[510], посвященное трансформации природы человека и общества под воздействием беспроводных технологий. Митчелл делает вывод, что цифровизация радикально поменяла отношения человека со средой и информационные контуры Я как системы более не ограничены границами кожи: органы чувств множатся, взгляд расширяется, сознание умножается, пространство обобществляется, личность иммортализуется. Референтность становится важнейшой чертой постчеловеческого субъекта[511].

3) **Изотропность** (нелокальность и некаузальность) [512] .

[510] Митчелл У. Я + +: Человек, город, сети / Пер.с англ. – М.: Strelka Press, 2012. – 328 с.
[511] Там же. С. 9-28.
[512] Представление об изотропности как свойстве материи пришло к нам из квантовой физики. Э. Ласло так описывает изотропную Вселенную: «Все происходящее в окружающей Вселенной, каким бы незначительным и локальным ни был его характер, испытывает на себе воздействие всего того, что когда-то происходило, и в свою очередь влияет на все то, что будет происходить потом. Нет разрозненных причин,

Предпосылки к изотропному пониманию среды заложены в *потенциально неограниченном* и *нелинейном* характере обратных связей, образующихся в коммуникативном пространстве-времени. При этом в отличие от формально-кибернетического характера внутренних операций автопойэсиса среда как область *непрерывных взаимодействий* организуется не из предметов и действий, а в виде *событий или событийных явлений*, оказывающих постоянное влияние друг на друга. Онтологический статус этих событий не проблематизируется в рамках традиционного дуализма «сущность-явление». Изотропность означает децентризм (отсутствие системообразующих центров), нондетерминизм (отсутствие принудительной логики социального развития) и имманентизм (отсутствие внешних, трансцендентных субъектов или объектов) в описании социальной или иной социально значимой реальности. Несводимость (развивающихся, временных, уникальных) событий к сущностям не уничтожает образ целостного мира, но делает его принципиально несистемным, незавершенным; это мир, в котором *все возможно* и *все имеет значение*. Современный методологический и мировоззренческий статус этой категории наиболее близок к философским обобщениям в рамках отечественной виртуальной психологии человека. В «Манифесте виртуалистики» у ее основателя Н.А. Носова можно встретить слова, описывающие инвайронментальный образ мира: «Мир <…> видится таким, в котором события порождаются, действуют, сами порождают другие события, умирают или включаются в другие события и т.д. – и все это реально существует. Мир получается многослойным, сложным, непостоянным, в котором все время порождаются и умирают его части и даже целые слои. И все это истинно, поскольку существует на собственных основаниях. И нет ограничений ни "вверх", ни "вниз", ни "вширь", ни

---

нет осязаемых в своей локальности корней и истоков, мы живем в мире «Гамильтона-Якоби», в котором движение (материи – *И.К.*) имеет своим изначальным импульсом весь комплекс излучаемых и стоячих волн, а не действие независимых сил, подталкивающих отдельные вещи на поддающихся различению орбитах» [Ласло Э. Новое понимание эволюции // Один мир для всех: Контуры глобального сознания / Под ред. Л.В. Семеновой и др. – М.: Прогресс, 1990. – С.30].

"вглубь"»[513].

Таким образом, в концепции гетеропойэсиса инвайронментализм с постгуманистских позиций отрицает реификационизм системного натурализма и в то же время разрушает тенденцию к психологическому редукционизму благодаря гетерологическому пониманию субъекта, который рассматривается как изотропная (постоянная и неразрывная) связь монадического начала и его референциальной области. В инвайронментализме теория познания, наконец, обретает такую категорию субъекта, согласно которой он понимается в своей целостности как микрокосм, органически вписанный в макрокосм, содержащий не только логико-гносеологические, но и личностные, культурно-исторические, техничские и экологические параметры. В самом конце XX в. Т.М. Дридзе в рамках своей т.н. «экоантропоцентрической модели социального познания» предложила удачную метафору отношений человека и среды: она сравнивала их с бабочкой, где среда – это сами крылья, которые нельзя оторвать, сохранив жизнь бабочки, так же как и сами крылья, будучи оторваны, становятся безжизненными[514]. Это вполне постгуманистский образ сегодня актуален как никогда. Современные технологические и экологические изменения наполняют инвайронментальный подход конкретным содержанием, трансформируя предмет социологии в соотвествии с мета-теоретическими требованиями (философского) постгуманизма, что также предугадала Т.М. Дридзе: «Основным предметом новой социологии – науки о способах самоорганизации и воспроизводства вещества и форм социальности – должен стать человеко-средовой метаболизм (то есть обмен веществом, энергией и информацией между человеком и его жизненной средой)»[515].

---

[513] Носов Н.А. Виртуальный конфликт: виртуальная социология медицины. – М.: «Путь», 2002. – С.94.

[514] Дридзе Т.М. Экоантропоцентрическая модель социального познания как путь к преодолению парадигмального кризиса в социологии // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С.23.

[515] Дридзе Т.М. Станет ли социология «наукой наук об обществе»? // Социологические исследования. – 2001. – № 3. – С.19.

## Выводы к Главе 3.

В структуре генерализованного постгуманизма следует различать реальные процессы постгуманизации социальности и собственно дискурс постгуманизма. Постгуманизация, как было отмечено в Главе 1, включает в себя большой спектр технологических и нетехнологических изменений, способствующих децентрации, субституции и самотрансформации человека как социального актора. Дискурс постгуманизма направлен на осмысление этих процессов, хотя его всходы зарождались еще на интеллектуальной почве европейского модернизма и постмодернизма, начиная с философии Ф. Ницше. Другими словами, с самого начала постгуманизм предвосхищал постгуманизацию как человеческое *будущее* и сегодня во многих своих идеях все еще опережает возможности и достижения существующих на сегодня постгуманизированных технологий и других практик. Можно выделить еще несколько характерных черт, свойственных постгуманизму как дискурсивному явлению:

1. **Нарративная полисемия.** Постгуманизм крайне многообразен и сложен в своих проявлениях даже в рамках понимания базовых концептов и явлений. Некоторые формы постгуманизма утверждают, что историческое определение человечества всегда было проблематичным и склонным к постгуманизации, другие утверждают, что только в настоящее время оно устаревает в результате радикальных технологических изменений. Одни представители постгуманизма верят, что наше традиционное понимание «человека» должно быть расширено или заменено в ходе развития разумных технологий, другие же склонны к культурным стратегиям и перформансам. Тот факт, что постгуманизм порождает такое множество различных и даже несовместимых определений, означает, что он находится еще на предпарадигматической стадии развития, но в то же время дискурсивно он уже достаточно силен, чтобы предложить собственную повестку и формализовать набор релевантных тем, проблематик и перспектив.

Группируя постгуманизм на несколько базовых типов и проясняя сходства и различия между ними, предложенная нами двухмерная концептуальная модель (по объекту и по средствам постгуманизации), помогает создать более упорядоченную и всеобъемлющую основу для исследования нарративной эволюции постгуманизма, нежели это делалось до сих пор.

2. **Трансдисциплинарность и постдисциплинарность.** Исторически, как говорит один из первых постгуманистов Р. Пепперел, основания для современной концепции «постчеловеческого состояния» (posthuman condition) были заложены не в социальных или гуманитарных науках или философии, а в теории относительности (А. Эйнштейн), квантовой физике (В. Гейнзенберг и др.), в кубизме (П. Пикассо, Ж. Брак и др.) и в научной фантастике (например, Карел Чапек и пьеса «R.U.R.») в 1910-1920-е гг. Всем им было свойственно новое представление о релятивности человеческого существования, человеческого взгляда на мир и мира как такового [516]. Поэтому неудивительно, что постгуманизм изначально пересекает границы между знанием, воображением и действием, стремясь к трансдисциплинарной и постдисциплинарной картине мира. Трансдициплинарность предполагает более глубокое научное единство, нежели междисциплинарный подход, и формирование не просто новых проблемных областей познания, но целых научных направлений, которые вовлекают в себя как социально-гуманитарное, так естественно-научное знание в рамках комплексного исследования современных сложных объектов, результатом которого является их холистический образ [517]. Акторно-

[516] Pepperell R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain. – Bristol, UK; Portland, OR: Intellect Books, 2003. – P. 162-169.

[517] Еще в 1998 году ЮНЕСКО во Всемирной Декларации о Высшем образовании для XXI века содержалась рекомендация поощрять трансдисциплинарность программ учебного процесса и учить будущих специалистов использовать трансдисциплинарный подход для решения сложных проблем природы и общества. При этом подчеркивалось, что «мультидисциплинарный и междисциплинарный подходы не являются средствами эффективной защиты от продолжающейся в настоящее время фрагментации знаний, поскольку, через простое сопоставление или сборку дисциплинарных подходов, они не достигают той глубины интеграции фундаментального единства, лежащего в основе всех форм знания. Их концептуальные и методологические инструменты должны быть переосмыслены. Трансдисциплинарность изначально задумана как «метаметодология», поэтому трансдисциплинарной подход принимает в качестве объекта именно те разные методики различных дисциплин, для того чтобы «преобразовать» и «превзойти» их» [Transdisciplinarity. Stimulating synergies, integrating knowledge. International Symposium on Transdisciplinarity, Val-d'Oise, France, 1998. – UNESCO, Division of Philosophy and Ethics, 1998. – P. 37-38].

социальная теория является ярким примером такого синтеза [518] . Постдициплинарность предполагает «возможность использования как институционального, так и неинституционального знания»[519], т.е. выходы за пределы научного знания как такового. Сегодня, как мы видели, постгуманизм включает такие разнообразные явления, как новые академические дисциплины, художественные, духовные и экологические движения, программы исследований и разработок новых технологий, комиксы, кампании социальной защиты, законодательное лоббирование и др. Также постдисциплинарность означает вовлечение непрофессиональных акторов и интересов нечеловеческих агентивов в процессы принятия решений, особенно в рамках морально чувствительных вопросов.

3. **Критический антигуманизм.** В основе дискурса постгуманизма лежит стремление преодолеть гуманистическое наследие слева и справа как не отвечающее вызовам и возможностям новой эпохи. Как указывал Ю.Н. Давыдов, неомарксизм в своей левой критике капитализма и авторитаризма проложил дорогу и постмодернизму, развенчивающему институциональные скрепы современности [520] во имя нового царства свободы. Но если постмодернизм в своем *апофатическом анархизме* вел к концу дискурса о модерне, то постгуманизм предлагает *катафатическую* программу реализации свободы внутри постчеловеческого модерна, т.е. капитализма эпохи четвертой индустриальной революции. Освобождению слева от человеческого господства в новую эпоху подлежат все не-человеческие и субчеловеческие организмы и создания, которые признаются частью социального мира. Тенденция к правой критике гуманизма реализуется в

[518] При этом парадигматические пропозиции уже не важны, т.к. любой исследователь может вольно или невольно делать вклад в развитие АСТ: «Любое исследование, приписывающее не-человекам более открытый тип силы, нежели традиционная природная каузальность, и более действенный, чем символическая, может относиться к АСТ даже несмотря на то, что некоторым исследователям не хотелось бы каким-либо образом ассоциироваться с этим подходом. Например, одна биологическая работа могла бы принадлежать к АСТ потому, что в ней приписывается новая активная роль гену» [Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ.. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – С. 22].

[519] Кравченко С.А. Развитие предмета социологии: от монодисциплинарности к меж- и постдисциплинарности // Социологические исследования. – 2020. – № 3. – С. 20.

[520] История теоретической социологии. В 4-х т. / Отв. ред. и составитель Ю.Н.Давыдов. – М.: Изд-во «Канон +», 2002. – Т.4. – С.715.

трансгуманизме, где сам человек мыслится как машина, как пустое «тело-без-органов» (термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари), способное к любой реконфигурации и реконструкции с целью реализации *инструментального теозиса*, т.е. превращения человека в бога с помощью культурных средств или технологий. Но и в том, и другом случае в центр новой картины мира ставится уже не человек в привычном его понимании (как взрослый представитель определенного биологического вида), но *Другой* – от эмбриона до киборга и «живого» Интернета. Этически критический антигуманизм не поощряет антигуманность, но саму гуманность делает нечеловеческой. Если светский европейский гуманизм сделал улучшение человеческих отношений сердцем этики, а самого человека — субъектом, наделенным достоинством, свободой и равенством, то постгуманизм в своем антигуманистском повороте разворачивает этику и субъекта до границ самой вселенной. Поэтому если модернистская и постмодернисткая критика гуманизма ведет к концу истории, концу «действования» и концу Субъекта [521], то постгуманизм предлагает новую программу действия, открывает новую историю и рождает нового Субъекта за пределами гуманизма. В то же время проблема выживания самого человека оказывается в постгуманизме *не решенной* до конца. Что делать в эпоху постгуманизации: полностью лишить человека власти над окружающим миром или создать новую расу сверх-людей? От ответа на этот вопрос будет зависеть и будущее всей ойкумены.

[521] А. Кожев с неогегельянских (модернистских) позиций так говорил об этом: «Действительно, окончание человеческого Времени, или Истории, т.е. окончательное упразднение собственно Человека, или свободного исторического Индивида, означает просто прекращение Действования в точном смысле слова» [Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с франц. – СПб.: Наука, 2003. – С. 539]. Ж. Лакан с постструктуралистских позиций рисует следующую картину человеческого бытия: «Уже появился новый человек, не вписывающийся в предсказания пророков конца века – его фигура равно иллюзорна для надежд анархистов и для тревог моралистов из-за обновления религиозных верований и ослабления традиционных связей. В ответ на страсть в глазах старика Карамазова, говорящего своему сыну: “Бог умер, значит, все позволено”, этот человек – тот же, что мечтает о нигилистическом самоубийстве героев Достоевского или хочет оказаться в ницшеанском круге, – отвечает всеми своими пороками и поступками: “Бог умер, значит, ничего нельзя”» [Цит. по: Геруланос С. Александр Кожев: Происхождение «антигуманизма» или «конец истории» // Новое литературное обозрение. – 2012. – №4. – С. 76].

# Глава 4. Критическая реконструкция постгуманистической этики в смешанных коммуникациях (на примере экологической практики).

## 4.1. Проблема моральной квалификации природных субъектов и объектов.

Постоянная вовлеченность в ситуации, требующих решения ценностно-когнитивных дилемм, составляет существенное содержание повседневной жизни любого человека. По сути, моральная социализация в жизненном мире с когнитивной точки зрения представляет собой накопление опыта решения непрозрачных ценностно фундированных проблем и классификации их в наличном багаже знания. В то же время типизация практического опыта не означает, что она происходит одинаково у всех, и типизации подвергаются аттитюды разных акторов. Еще К. Леви-Строс, несмотря на весь свой структурализм, подчеркивал, что воспроизводство когнитивных классификаций требует не только универсализации, но и партикуляризации знания. «Рефлексивность» (Э. Гидденс) интерпретации всегда включает «изобретательность» (Дж. Александер) и «креативность» (Х. Йоас). Другими словами, люди зачастую склонны давать разные оценки и вести себя по-разному в одних и тех же проблемных ситуациях. Возможность выбора в одной и той же ситуации среди веберовских идеальных типов действий уже говорит сама за себя. Более того, эксперимент Р. Лапьера еще в 1920-е гг. выявил особый психологический парадокс (названный впоследствии его именем), свойственный ценностному сознанию любого компетентного актора, чья собственная структура действий позволяет координировать даже контрарные ценностно-когнитивные режимы относительно одного и того же объекта в зависимости от конкретной ситуации[522].

[522] В частности, Лапьер выявил, что отношение хозяев гостиниц к такой стигматизированной в Америке тех лет этнической группе как китайцы может меняться от негативного к позитивному и обратно в зависимости от ситуации: в ситуации обслуживания лицом к лицу отношение к конкретным китайцам было обычное, как и ко всем остальным, а в последующей ситуации дистантного общения через посредника с целью

Особенно такие ценностные противоречия свойственны ситуациям вовлечения Чужих, т.е. так или иначе стигматизированных субъектов. На протяжении веков эволюция морали и права шла в сторону сокращения зоны общественной стигмы. В этом смысле если и можно говорить о существовании в истории общественного прогресса, то с социологической точки зрения он связан с процессом дестигматизации, т.е. исправления, «нормализации» испорченной (неполноценной, маргинальной, «чужой») идентичности тех или иных социальных субъектов на основе обретения ими полноценных политических и моральных прав в обществе доминирующей культуры. В истории человеческой цивилизации самыми значительными вехами на этом пути были отмена рабства, деколонизация, введение свободы совести, предоставление избирательных прав женщинам, запрет расовой сегрегации, признание свобод сексуальных меньшинств, наконец, т.н. ювенальная юстиция. И. Гофман для выделения зоны социальных коммуникаций со стигматизированными, не похожими на доминирующее большинство, субъектами ввел понятие «смешанных (mixed) взаимодействий» [523] . На протяжении веков участники подобных взаимодействий менялись, однако развитие общественной морали и права постепенно расширяли границы социальной инклюзивности, воспитывая всеобщую толерантность и сокращая возможности для проявлений относительной депривации в обществе. Разумеется, когда Гофман писал в середине XX века о смешанных взаимодействиях, по умолчанию он, конечно же, имел в виду определенные категории людей. Однако новым толчком в осмыслении моральных и правовых оснований социальной инклюзивности во второй половине XX века стало активное развитие био- и экологической

---

бронирования номеров проявлялось недоверие, и происходил отказ в гостеприимстве вследствие групповой стигмы. Лапьер, исходя из этого, сделал пессимистичный вывод о слабой когерентности вербального и невербального поведения людей [LaPier R.T. Attitudes vs. Actions (reprinted) // International Journal of Epidemiology. – 2010. – No. 39. – P.11]. Позднее американский психолог М. Рокич предложил трактовать этот случай как иллюстрацию существования внутреннего переключателя с «аттитюда на ситуацию» на «аттитюд на объект» и обратно.

[523] Подробнее см.: Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6) [Электронный ресурс]. – 2011. – URL: https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf (дата обращения: 05.01.2020).

этики. В дверь общества стали настойчиво стучаться невиданные ранее субъекты и объекты, обладающие в то же время фундаментальным, но не свойственным (обычным) людям качеством – коммуникативной некомпетентностью. Поэтому традиционное взаимодействие с ними становится невозможным, а значит их социальный, моральный и правовой статус оказывается под вопросом. Массы неродившихся эмбрионов, коматозных больных, подопытных животных, исчезающих видов, природных явлений и т.п. создают область смешанных коммуникаций в обществе, т.е. коммуникаций с участием «нерациональных», «невидимых», «некомпетентных», «неполноценных», «не-человеческих» и даже «неодушевленных» субъектов и объектов. Такие «участники» смешанных коммуникаций, обобщенно обозначаемые нами «силентами» («молчунами») [524] , переструктурируют природу социальности, разрушая традиционную связь (интер)субъектности, рациональности и (взаимо)действия. Паттерн *взаимопонимания* как основа социальной солидарности утрачивает свое прежнее значение: силенты не обладают ни полноценной субъектностью, ни ожидаемой рациональностью, ни способностью к социальному действию. Приписывание общественной ценности не-социальным субстанциям оказывается затруднительным и требует новой демаркации границ морали и права. Налицо конфликт между практической *задействованностью* силентов и их странной, неизученной до конца и во многом неподконтрольной природой. Техника и имеющееся научное знание оказываются бессильными при решении возникающих *принципиальных* проблем, т.е. проблем, касающихся того, что (а не как) с ними делать. Все это неизбежно ведет к плюрализации ценностного выбора в нетривиальных ситуациях и попыткам реконцептуализировать *сферу блага* в смешанных коммуникациях.

[524] Термин заимствован из экологической литературы, где часто для обозначения особого коммуникативного статуса природных объектов и субъектов используются такие выражения, как «silent environment», «silent interest group», «silent environmental constituency» и т.п.

Так, например, в связи с развитием технологических возможностей практика биологических исследований и клинической медицины в 1960-е гг. произвела переворот как в медицине, так и в этике. С одной стороны, оказалось, что современная медицина несмотря, а во многом и благодаря научному прогрессу все меньше становится зависимой от техники и все больше от ценностей и интересов. Чем больше у нас знаний и чем совершеннее наши инструменты, тем больше проблематизируется область медицинской ответственности за чужие здоровье и жизнь. С другой стороны, моральные проблемы в биоэтике не решались старыми методами, воплощенными в двух моральных парадигмах – телеологизме (этике блага) или деонтологизме (этике долга). Взаимоотношения врача и пациента в ситуации аборта, эвтаназии, пересадки органов, клонирования, психических отклонений и т.д. и т.п. перестали быть морально прозрачными и требовали не универсальных и абстрактных ответов, а придирчивого анализа каждого отдельного случая с учетом особой жизненной ситуации, человеческих отношений, ценностных приоритетов, психологических состояний и др. Клятва Гиппократа о непричинении вреда изначально была связана с «разумением» пользы и справедливости, и теперь это разумение оказалось под вопросом. Передовая медицина из науки (science) все больше и дальше стала перемещаться в область «искусства» (arts), где техническое знание напрямую оказывается зависимым от морального и юридического *признания*.

В этом отношении характерным примером является юридическое вовлечение в социальное сообщество человеческих эмбрионов. Как показало специальное расследование, с 1973 по 2005 гг. в США произошли несколько сотен случаев арестов, принудительного лечения беременных женщин и даже изъятия у них (путем кесаревого сечения) плодов, когда властями признавалась опасность для жизни будущего гражданина со стороны «рискованного» поведения матери [525] . Это могла быть наркотическая,

[525] Paltrow L., Flavin J. Arrests of and forced interventions on pregnant women in the United States (1973-2005): The implications for women's legal status and public health // Journal of Health Politics, Policy and Law. – 2013. – Vol. 38 (2). – P. 299-343

алкогольная зависимость, или просто определенные религиозные убеждения. Еще в 1981 г. Верховный суд штата Джорджия утвердил прецедентное решение, по которому беременная женщина, отказывавшаяся от любой медицинской помощи по религиозным соображениям, должна была в принудительном порядке подвергнуться кесаревому сечению для спасения жизни ее плоду. Суд посчитал, что интересы штата в сохранении будущей жизни перевешивают принцип родительской автономии и право каждого гражданина на религиозные убеждения. Таким образом, «естественные» права эмбриона как *будущего* гражданина были признаны не только морально обоснованными, но и юридически полноценными. Это дело, известное как «Джефферсон против Гриффина», внесло значительный вклад в развитие пренатальной юстиции. Применение т.н. «personhood measures» (мер в защиту личности) теперь требует назначения адвоката для еще неродившегося ребенка и, как следствие, трактовки его прав как прав «отдельного» человека и полноценного гражданина.

В условиях невиданного ранее качественного роста человеческого воздействия на природу экология так же, как и медицина, перестает быть областью сугубо научного и технического знания и требует новой моральной зрелости, необходимой для рационального поиска решений в ситуации неопределенности. «Турбидизация» (уплотнение, замутнение) сферы практического опыта ставит перед социологической экспертизой важную задачу – выявлять ценностные переживания в структуре социального действия и предлагать рациональные, обоснованные модели самой ценностной рациональности для эффективной координации морально-правовых оценок в условиях смешанных коммуникаций.

Что считать «моральными» природными объектами и субъектами, достойными человеческого участия, и как с ними взаимодействовать с практической точки зрения – вот ключевые вопросы, ответы на которые влияют на всю сферу решения проблем окружающей среды. С одной стороны, признание прав животных и развитие экологической ответственности можно

считать главными достижениями этической мысли XX века, но, с другой стороны, построение универсальной постгуманистской этики в отношениях между человеком и природой остается проблематическим процессом.

Приведем такой пример. Однажды жарким июльским утром 2013 г. Рене Кастро, министр окружающей среды Коста-Рики, решил выпустить полетать в саду своего дома любимого попугая, много лет прожившего рядом с ним. Господин Кастро вытащил попугая из клетки и пошел с ним во двор. В этот момент мимо пролетала стая диких попугаев и, как только появилась возможность, домашний питомец, не раздумывая, улетел вместе с ними. «Это произвело на меня сильное впечатление. Я думал, что мы хорошо заботились о нем. Мы давали ему все те вещи, которые мы, люди, считаем необходимыми для него. Но он улетел, как только оказался на воле», – отметил потом министр[526]. Этот случай имел неожиданные социальные последствия: вскоре власти Коста-Рики решили навсегда закрыть все общественные зоопарки и освободить оттуда всех животных. Таким образом, моральная квалификация интересов субчеловеческих организмов была признана выше привычных социальных норм и легитимирована в виде беспрецедентного политического решения[527]. Это яркий пример того, как новые знания (об окружающем мире) в процессе рефлексивной модернизации могут порождать «незнание» (У. Бек) и тем самым создавать ситуацию статусной и нормативной неопределенности вокруг морально транзитивных существ[528]. Возникающие вслед за этим правовые лакуны

[526] Цит. по: Williams R. Costa Rica Set To Close Public Zoos and Release the Animals Back into the Wild [Электронный ресурс]. – 2013. – URL: http://www.independent.co.uk/news/world/americas/ costa-rica-set-to-close-public-zoos-and-release-the-animals-back-into-the-wild-8757266.html (дата обращения: 13.08.2013).

[527] Справедливости ради стоит отметить, что ни в 2013 г., ни в 2021 г. эта затея так и не была реализована из-за череды судебных споров между правительством и компанией-оператором зоопарков, воспротивившейся этому решению и потребовавшей исполнения контракта, как минимум, ближайшие десять лет. Известно также, что даже принятые в 2008 г. в Испании беспрецедентные законодательные акты, гарантирующие человеческие права на жизнь и свободу человекообразным обезьянам, допускают их содержание в зоопарках.

[528] По У. Беку, ставшая уже классической метафора «общество знания» для обозначения эпохи второго модерна должна быть заменена более точным термином – «общество незнания» (non-knowing), акцентирующим побочные эффекты невиданного роста занния и рефлексивности. Таким образом, описанные нами в Главе 1 процессы постгуманизации ведут к столкновению с ситуациями «незнания», порождающими всевозможные социальные, политические, моральные парадоксы и дилеммы. «Жить в среде созданного незнания, – говорит У. Бек, – означает искать неизвестные ответы на вопросы, которые никто не может ясно сформулировать» [Beck U. World at Risk. – Cambridge, UK: Polity Press, 2010. – P. 115].

могут использоваться властными институтами в своих целях, что также становится фактором легитимации трансмобильных переключений.

Описанные нами случаи репрезентируют качественные изменения в сфере ценностной рационализации смешанных коммуникаций, но в то же время отчетливо демонстрируют, что в условиях когнитивной и моральной неопределенности в отношении силентов властные институты вольно или невольно произвольно выбирают и *конструируют* модель (общественного) блага в новой для нее ситуации, легитимизируя границы и содержание рациональности. И если в указанных случаях власти действовали *как будто бы* «во имя справедливости», стремясь так или иначе к расширению (а не к сужению) сферы блага, то в других ценностно непрозрачных ситуациях, требующих аксиологической партикуляризации, нет никаких гарантий, что будет принято действительно верное решение. Скорее, наоборот, чем настойчивей действуют институты и органы власти (government) в ценностных вопросах, тем меньше становится рациональности и все больше нарастают непредсказуемость и рискогенность принимаемых решений. Нашумевшее дело с вырубкой Химкинского леса в Москве (2007-2012 г.) тому яркий пример. Хотя необходимость строительства объездной дороги в сторону Санкт-Петербурга признавалась всеми заинтересованными лицами, отсутствие четких моральных и правовых оснований дискурса вокруг экологических объектов привели к жесткой интервенции со стороны местной власти и заинтересованных подрядчиков.

Таким образом, одной из актуальных сфер, где социология может предложить свой аналитический и социоинженерный потенциал в разработке и решении проблем смешанных коммуникаций являются экологические практики. И первое, что может сказать социология по этому поводу – природу делают люди. «Социология природы» говорит о том, что «не существует никакой «природы» самой по себе — можно говорить только о "природах". И такие природы формируются исторически, географически и

социально»[529]. К этому списку можно добавить – «и еще когнитивно». Основная проблема экологической работы – что оправдано, а что нет при «взаимодействии» с природными силентами – рассматривается нами как пример универсальной ценностно-когнитивной дилеммы смешанных коммуникаций в целом. Проблема обоснования ценностной рациональности в экологическом действии – эта область, где конкуренция знания и морали испытывает особое напряжение, влияя и на режимы оправдания и действия по отношению к природе. Именно поэтому возникает необходимость сформулировать социологически фундированную модель ценностной рационализации социального (взаимо)действия в условиях смешанных коммуникаций, которая давала бы равный шанс когнитивного и морального инвестирования в ситуацию принятия решения как со стороны политических акторов, так и со стороны экспертного сообщества, а также широкого круга неспециалистов и других, не менее заинтересованных лиц.

История рационализации ценностного статуса природных объектов и субъектов имеет давнюю традицию. Например, движение за права животных насчитывает несколько столетий и является неотъемлемой частью всеобъемлющих модернизационных изменений западного общества. Первые законодательные акты в этой области относят к XVII веку, когда в Ирландии, а затем в Новой Англии впервые были запрещены акты насилия и жестокости по отношению к домашним животным (например, сдирание шерсти с овец, крепление плугов к хвостам лошадей и пр.)[530]. Примерно в это же время сенсуалистический взгляд на мир приводит Дж. Локка к мысли о том, что животные – это не механические, как думал Р. Декарт, а чувствующие создания и в педагогических целях «нужно приучать детей с самой колыбели мягко относиться ко всем чувствующим существам, и никому из них не приносить вреда», ибо «те, которые находят удовольствие в

[529] Macnaghten P., Urry J. Contested Natures. – London: Sage Publications, 1998. – P. 15.
[530] Подробнее см.: Ryder R. Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism. – Oxford: Basil Blackwell Ltd, 2000. – 350 p.

причинении страданий и уничтожении низших существ, не будут особенно склонны проявлять сострадание и кроткое отношение к себе подобным»[531]. Спустя сто лет И. Бентам, развивая этот локковский тезис, придумал индивидуалистический утилитаризм, заявив, что «добро эквивалентно удовольствию, и, что еще более правильно, зло эквивалентно боли». В следующем веке мечта Бентама о том, чтобы люди перестали относиться к животным как к вещам, апеллируя к принципу боли и страдания как универсальному основанию морали, была воплощена в жизнь передовой европейской и американской общественностью. Лучшие умы XIX в. – Дж.Ст. Милль, Р. Эмерсон, Г. Торо, А. Безант, Дж. Мюир, Г. Солт, Л. Толстой, Б. Шоу – стали либо убежденными вегетарианцами, либо жестко осуждали практики скотобоен. Гуманизм постепенно приобретает «постчеловеческий» характер. Поборники отмены рабства в Англии в 1824 г. организовывают первое в мире Общество по предотвращению жестокого обращения с животными, выступая против охоты на лис, травли быков, петушиных боев и т.п., а в 1866 г. такое же общество появляется в Америке. Эмоциональная и моральная неприемлемость насилия по отношению к животным уже к концу XIX в. становится настолько императивной для образованных слоев городского населения, что, как известно, только вид сцены избиения лошади извозчиком привел у главного провозвестника постгуманизма Ф. Ницше к истерическому припадку и последующему помутнению рассудка.

Сегодня пропагандировать «зеленые» ценности давно перестало быть диковинным. Однако, несмотря на это, именно сегодня мы сталкиваемся с колоссальными экологическими вызовами, связанными, например, с климатическими изменениями. В этой ситуации Э. Гидденс фиксирует конфликт экологического знания и морали в складывающемся парадоксе, который он назвал своим именем, и суть которого заключается в том, что хотя большинство людей понимает угрозу глобального потепления в целом, но при этом не готово что-либо менять в своей привычной жизни, пока

[531] Локк Дж. Мысли о воспитании // Соч. в 3-х тт. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 517-518.

последствия климатических изменений не станут достаточно осязаемыми и видимыми в их повседневном мире[532]. Это говорит о том, что «зеленым» можно быть очень по-разному. Между покупателем, который озабочен натуральным составом продуктов, и профессиональным лесником, отлавливающем браконьеров; между хозяином питомника и чиновником из министерства; между предпринимателем, занимающимся нефтедобычей, и местным жителем – лежит пропасть в понимании ценности природы и ее обитателей. И это понимание обусловлено практической вовлеченностью в различные ценностно-когнитивные миры, оправдывающие тот или иной тип поведения и оценки. Рациональность социального действия всегда так или иначе связана с выбором ценности, т.е. идеей блага, которая становится основанием его оправдания. В этом смысле одним из важнейших вкладов социологии в понимание человеческого поведения можно считать прояснение отношений между рациональностью и социальным действием. Связь одного с другим с социологической точки зрения опосредована ценностно-нормативными порядками – от личных привычек до системы права и морали. Однако, их функционирование всегда носит контингентный характер. Центральная проблема социального действия в этой ситуации – это проблема оправдания, которая решается с помощью явной или скрытой апелляции к той и или иной модели блага, включающей и представления о справедливости, т.е. об отношении к Другим. Когда М. Вебер пишет о вкладывании «смысла» в любое человеческое действие как о критерии рациональности, при ближайшем рассмотрении окажется, что речь идет о выборе в рамках имеющегося в распоряжении ценностного каталога. Как впоследствии показал А. Шюц, рациональность выбора может строиться всего на двух мотивах – «потому, что» (ориентация на прошлое действие) и «для того, чтобы» (ориентация на будущее действие). При этом, подчеркивает Шюц, рациональность первого мотива сильно уступает второму, поэтому планирование, сознательный замысел отличают подлинное

[532] Giddens A. The Politics of Climate Change. – Cambridge: Polity Press. 2009 – P.2.

социальное действие от простого социального поведения[533]. В терминологии Дж. Александера этот компонент социального действия обозначается как «стратегизация», т.е. оценка поставленных целей и имеющихся средств[534]. Однако, в любом случае действие или поведение включают в себя процедуру оправдания или, по Александеру, «интерпретации» ситуации как необходимую для формирования образа рефлексивности. Таким образом, поиск блага или ценностного оправдания является характерной чертой социальной рациональности, определяя тип вовлеченности в окружающий мир и смысловой формат самого мира. Веберовская «идеальная» типология в этом контексте может быть интерпретирована как типология избираемых в действии ценностных идеалов: (1) целерациональное действие опирается на идею «пользы» как конечного блага (например, выбор экономически выгодного предложения); (2) ценностно-рациональное – реализует режим «долга/ответственности» как высшей цели (например, служение Богу); (3) традиционное действие содержит идею идеал «(поддержания) порядка/баланса/референтности» (например, следование закону); (4) и даже аффективное действие оправдано достижением «счастья/катарсиса» (например, любовь). Таким образом, если следовать Веберу, то типическая рациональность может конституироваться на базе либо «экономического», либо «морального», либо «политического», либо «эмоционального» типа оправдания. Однако, эта типология имеет слишком высокую степень обобщения, поэтому в реальности вовлеченность в мир распадается на множество подтипов рациональностей, требующих более локальных способов оценивания блага. Известные французские социологи Лоран Тевено и Люк Болтански еще в 1980-х гг. на основе изучения философских традиций и реальной социальной практики смогли выделить шесть возможных режимов («градов») оправдания, которые используют агенты (от индивидуальных акторов до политических структур) для рационального

[533] Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 867.
[534] Alexander J.C. Action and its environments // Alexander J.C., Giesen B., Munch R., Smelser N.J. (eds) The Micro-Macro Link. – Berkeley: University of California Press. 1987. – P.289-318.

обоснования своих действий в различных ситуациях. Репертуары оправдания, по их классификации, могут задействовать принципы «рыночного соглашения» (ценности «затрат и выгод»), «индустриального соглашения» (ценности профессионализма и эффективности), «семейного соглашения» (ценности традиций), «репутационного соглашения» (ценности уважения, достоинства и чести), «гражданского соглашения» (ценности законности, солидарности, равенства, коллективной ответственности), «творческого соглашения» (эстетические ценности, ценности добра и зла, служение и самопожертвование). В последующих работах авторы добавляют режим экологического оправдания (приоритет «зеленых» ценностей), а также отмечают возможность нерационального действия в режимах «агапэ» (любовь, привязанность и сострадание) и насилия как стратегии нелегитимного принуждения[535].

Хотя Тевено и Болтански выделяют экологические конвенции в один недифференцированный режим, стратегии рационализации вовлечения природы в область социального проблематизированы в наибольшей степени. Более того, так же, как и в биоэтике, в экологии вопросы о сущности жизни и смерти, добра и зла оказываются современным фронтиром человеческой морали и рациональности. Именно поэтому возникает необходимость когнитивной экспертизы нормативных моделей «оправдания», свойственных экологическому сознанию. Исходя из реальной экологической практики, а также релевантных профессиональных концепций мы предлагаем выделить несколько типов подобных стратегий на основе анализа базовых ценностно-когнитивных дилемм, возникающих в ситуации столкновения с объектами и субъектами экологических коммуникаций:

(1) **Антропоцентризм – нон-антропоцентризм.** Основной вопрос: какой ценностью обладает природа, и что или кто является источником этой ценности?

---

[535] Тевено Л. Множественность способов координации: равновесие и рациональность в сложном мире // Вопросы экономики. – 1997. – № 10. – С. 69-84.; Тевено Л. Какой дорогой идти? Моральная сложность обустроенного человечества // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 3. – № 3. – С. 84-111.

(2) **Холизм – индивидуализм.** Основной вопрос: что считать носителем той или иной ценности в природе – отдельные части или систему в целом, и где проходит граница между частью и целым?

(3) **Консеквенционализм – деонтологизм.** Основной вопрос: как оценивать/мотивировать благо в экологическом действии – по агрегированным последствиям или исходя из априорного долженствования?

Предварительно выделив «плюсы» и «минусы» различных экологических конвенций, предлагающих решения данных коллизий, далее нами будет предпринята попытка сформулировать обобщенную, социологически фундированную модель ценностной рационализации смешанных коммуникаций, основанную на таких методологических принципах, как ситуативный анализ, вовлечение не-экспертных групп заинтересованных акторов, триангуляция различных типов и уровней знания, а также ориентация на понимание общей цели (а не «ценности») в сфере экологической практики. Другими словами, речь будет идти о преимуществах прагматического вовлечения в экологическую практику фронезиса, т.е. зрелой практической рациональности, представляющей собой вершину когнитивного развития обыденного ценностного сознания.

## 4.2. Стратегии решения ценностно-когнитивных дилемм в экологической этике

### Дилемма 1: Антропоцентризм vs. нон-антропоцентризм

Как известно, еще до появления биоэтики в конце 1960-х. гг., интенсивное развитие в интеллектуальных кругах Запада XIX – начала XX вв. получила этика экологическая. Не имея ни академического, ни образовательного статуса вплоть до 1970-х гг., она, тем не менее, стала своего рода «визитной карточкой» американской философии и литературы XIX века.

Вся американская интеллектуальная традиция, как известно, проникнута духом поклонения природе. Американская вселенная, по образному выражению Ральфа Эмерсона, по сути, состоит из «природы и души». В этом смысле природа в Америке – образец божественного порядка и гармонии, величественный пример естественной демократии. Библейская эпичность национального становления Америки всегда была проникнута надеждой на то, что «законы и общественные институты в какой-то мере будут соответствовать величию Природы» (Р. Эмерсон). Недаром поэтому первый национальный парк появляется именно в США. Как пишет современный наблюдатель, метафизическая сущность огромных и нетронутых в своей первозданной гармонии многочисленных национальных парков США заключена в том, что они представляют собой «своего рода чертежи утопии, обещавшей гармоническое слияние социальной жизни с природой»[536]. Именно этот мотив создания «общего и равного» для всех дома внутри и по подобию совершенной природы как нельзя лучше демонстрирует американский взгляд на идею общественности как морального сообщества, воспринятую из классической теории либерализма Дж. Локка. Каждый раз, когда с 1776 г. строительство американской демократии расширялось, делалось это для того, чтобы принять в джефферсоновское «сообщество равных» очередных новых членов. Наиболее значительным достижением здесь была отмена рабства. На рубеже XIX и XX вв. актуальной темой становятся права индейцев, трудящихся и женщин. В это время Дж. Мюир, Э. Эванс и Д. Мур, сменяя старое поколение «теологических экологов» Р. Эмерсона, Д. Рея, Г. Торо, впервые начинают говорить о том, что моральное сообщество, к которому относятся люди, не заканчивается на них.

На волне национального интереса к сохранению природы в конце XIX в. уже известный писатель и основатель знаменитого Сьерра-клуба Джон Мюир объединил свои усилия с общественным активистом-экологом

[536] Генис А. Раз: Культурология. – М.: Подкова, Эксмо, 2002. – С. 108.

Гиффордом Пинчотом, будущим первым управляющим Лесной службы США и губернатором Пенсильвании, в борьбе против хищнической вырубки лесов. Однажды ночью, находясь в экспедиции в Гранд Каньоне, они заметили тарантула на своем пути. Пинчот поднял ногу, чтобы раздавить паука, однако Мюир тут же остановил его, сказав, что тарантул имеет такое же право находиться на их пути, как и они на его. Впоследствии эта разница в мировоззрении дала о себе знать и в отношении судьбы известного парка Йосемити. Когда встал вопрос о целесообразности строительства плотины на реке Тулум в долине Хетч-Хетчи для снабжения водой Сан-Франциско, Пинчот встал на сторону строителей и бизнесменов, прямо заявив, что «вред, который будет причинен природе образованием озера, не столь существенен по сравнению с теми выгодами, которые даст новое водохранилище». Мюир, в свою очередь, был потрясен тем, как «эти фанатики коммерсанты возвели презрение к Природе в абсолют и вместо того, чтобы обратить свой взор к Богу, живущему в этих горах, преклоняются лишь перед Всемогущим Долларом». Как духовный наследник Г. Торо, Мюир настаивал, что, все объекты природы являются «земными проявлениями» Господа. Согласно такому образу мыслей первобытные леса становились «храмами», а деревья – «псалмы поющими». Пустоши Сьерры вызывали вообще ликование Мюира: «Все тут кажется равно божественному – одному мягкому, чистому, непорочному сиянию небесной любви» [537] . В свою очередь Пинчот, прошедший специальное обучение лесопользованию во Франции, всегда был сторонником строго научного подхода к природе. В своей книге «Борьба за охрану природу» (1910) он прямо указывал, что его принципом является «максимальное распространение для общества пользы от рационального использования природных ресурсов» [538] . Поэтому, в частности, и лесная политика должна быть направлена на сохранение лесов «не потому, что они красивы, а потому дают возможность нашему обществу процветать и развиваться».

[537] Цит. по: Нэш Р. Дикая природа и американский разум / Пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2001. – С. 82.
[538] Pinchot G. The Fight for Conservation. – Seattle: Washington University Press, 1910. – P. 46.

Общественные дебаты по поводу дамбы в Хетч Хетчи шли почти десять лет. Президент Т. Рузвельт постоянно разрывался между эмоциональной приверженностью экологическому трансцендентализму Мюира и его сторонников, расширив однажды под их давлением границы парка Йосемити, и экономико-политической рациональностью утилитаристской логики Пинчота, сделав его до этого главным лесником страны, но он так и не смог принять решение. Когда к власти пришел более последовательный В. Вильсон, он сделал свой выбор, отправив в Конгресс соответствующий законопроект. За три минуты до полуночи 6 декабря 1913 г. Сенат США 43 голосами против 25 принял судьбоносное решение в пользу строительства дамбы. Сам Мюир был настолько опустошен этим решением, что скончался менее чем через год. Спустя десятилетия подобная ситуация повторилась снова в связи с идеей строительства плотины в Гранд-Каньоне, но в этот раз общественность уже не позволила властям изменить уникальный ландшафт.

Столкновение апологетов антропоцентризма или «экономических агрегаторов», по выражению американского философа Б. Нортона, и сторонников нонантропоцентризма, т.е. убежденных экологистов, продолжается и по сей день. Например, спустя 50 лет после выхода в свет не стихают споры об известной книге Рэйчел Карсон «Безмолвная весна» (1962), где были проанализированы негативные для природы последствия широкого применения пестицидов в сельском хозяйстве. Эту книгу многие сегодня считают шедевром и одной из самых влиятельных книг XX века, другие до сих пор уверены в «средневековом обскурантизме» и «биоциде» ее автора[539]. Удивительно, но Карсон продолжают обвинять и в том, что она хотела смерти всему человечеству, т.к. без применения ДДТ, по мнению химиков, не удалось бы избавиться от малярии. В этой связи известный американский фантаст Майкл Крайтон в своем анти-экологическом романе «Государство страха» (2004) вложил в уста одного из своих героев слова о том, что запрет

[539] См., например: Tierney J. Fateful voice of a generation still drowns out real science [Электронный ресурс]. – 2007. – URL: http://www.nytimes.com/2007/06/05/science/earth/05tier.html?_r=0 (дата обращения: 21.07.2014).

ДДТ убил больше людей, чем Гитлер. И по утверждению самого писателя эти слова выражали его убеждения[540].

Такие же страсти разгораются и вокруг проблемы изменения климата – на одной стороне провозвестники неминуемого экологического апокалипсиса, на другой – глашатаи неисчерпаемости экономического прогресса. И обе партии обвиняют друг друга во лжи. Если следовать И. Валлерстайну, экологический кризис и есть главное противоречие современного капитализма, которое он не в состоянии разрешить, ибо экологические ценности остаются не совместимыми с фундаментальными принципам многовековой системы накопления капитала, требующей постоянного расширения совокупного производства[541]. И в будущем, если ценностный выбор не будет сделан однозначно, ситуация будет лишь ухудшаться.

Как мы видим, в когнитивной плоскости интерпретация ситуации с «участием» природы в первую очередь диктуется выбором между двумя несовместимыми ценностными режимами – один из них традиционно «типизирует» моральные «цели» (в кантовском смысле) в области человеческого выживания, прогресса или просто привычки (парадокс Гидденса), другой – «изобретает» аксиологию Чужого, распространяя зону моральных, эстетических и этических обязательств на не-человеческий мир, исходя из его равноправного ценностного статуса. Кого спасать – Человека или Природу? В эпоху экологического кризиса этот вопрос становится болезненным вплоть до идиосинкразии. Решить его аксиоматически однозначно невозможно. Потенциал рациональности снижается пропорционально включению недискурсивных факторов – доминирования политической или экономической силы/власти или ситуативных иррациональных порывов. А возможно и то, и другое одновременно, как в случае с проектом закрытия зоопарков в Коста-Рике.

---

[540] Crichton M. Remarks to the Commonwealth Club [Электронный ресурс]. – 2003. – URL: http://www.cs.cmu.edu/~kw/crichton.html (дата обращения 23.08.2014).

[541] Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. – М.: Логос, 2004. – С. 105-120.

Таким образом, единственный возможный выход – это обращение к другим ценностно-когнитивным режимам, которые могли бы инвестировать ситуацию интерпретации более насыщенными описаниями. Так в экологическом дискурсе появляются еще две универсальные дилеммы, свойственные всей истории развития человеческой рациональности: дилемма консеквенционализма-деонтологизма и дилемма холизма-индивидуализма. Рассмотрим вкратце, можно ли с их помощью рационализировать смешанные коммуникации и решить экологические проблемы.

**Дилемма 2: Консеквенционализм vs. деонтологизм**

В качестве вариантов выходов из ситуации морального конфликта в отношении природы были предложены различные варианты углубленной рационализации экологических ценностей со стороны как антропоцентризма, так и нон-антропоцентризма

В первом случае речь идет о формулировании т.н. «слабого» антропоцентризма, ориентированного либо на этику блага (консеквенционализм), либо этику долга (деонтологизм).

Если вернуться к началу экологического движения в США, то мотивом кооперации его пионеров Дж. Мюира и Г. Пинчота была как раз борьба с «сильным» антропоцентризмом, выраженном в распространенной тогда практике уничтожения лесов и других ресурсов и полном пренебрежении последствиями такой деятельности. Подобное отношение к природе не было удивительным и пестовалось с давних времен. На протяжении тысячелетий доминирующие течения западной философии, религии и этики явно или скрыто утверждали, что моральная ценность может присутствовать преимущественно или эксклюзивно лишь в человеке. Американская исследовательница Линн Уайт в 1967 г. написала специальную статью «Исторические корни нашего экологического кризиса», где напрямую связала идеологию покорения и разорения природы с доминированием

иудео-христианского мировоззрения: «В нашем обществе не была принята никакая другая система основополагающих ценностей, чтобы заменить ею прежние христианские ценности. Следовательно, мы и дальше будем идти по пути углубления экологического кризиса, пока не отвергнем христианскую догму, согласно которой у природы нет никакого другого предназначения, кроме как служить человеку»[542]. Утрата природой в христианстве статуса иерофании (проявления священного, сакрального, чистого пространства) повлекло развитие науки и техники, которые расколдовали окружающий мир и позволили человеку стать его единственным богом. Хотя некоторые богословы (Аквинат) не согласились бы с такой постановкой вопроса, а некоторые святые в христианстве жили в гармонии с природой и понимали язык животных (Франциск Ассизский), а английские квакеры в XVII веке сыграли решающую роль в запрете таких кровавых зрелищ, как травля медведей и петушиные бои, все-таки веберовские протестанты учреждали современный капитализм с помощью титанического труда и эффективной техники, коренным образом порывавшими со всякой языческой мистикой земли. Об этом писал, например, и сам Дж. Мюир, когда вспоминал своего отца-кальвиниста, заставлявшего его работать на ферме. «Только лодыри или грешники обращаются с природой без топора и плуга», – поговаривал отец Мюира.

Таким образом, Г. Пинчота можно считать провозвестником «слабого» антропоцентризма в его консеквенционалистской версии. Как ясно выразилась американская защитница «человеческих интересов» в экологии Кристин Шрэйдер-Фречет, «трудно представить себе то или иное действие, которое нанесло бы непоправимый ущерб окружающей среде или экосистеме, но при этом не угрожало бы человеческому благополучию»[543]. Последнее содержит в себе ряд вполне осязаемых ценностей, составляющих в том числе основание правовых норм. Это т.н. «сильные ценности» (Р.

[542] Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 202.
[543] Shrader-Frechette K.S. Environmental Ethics. – Pacific Grove: Boxwood Press, 1981. – P. 17.

Дворкин), куда входят физическая безопасность, здоровье, достоинство (свобода) и выживание человека. Именно эти ценности всегда были и будут в центре жизненного мира человека, и пытаться утверждать другое – значит либо столкнуться с проблемой переизбытка моральных обязательств, когда эгалитарный учет интересов и прав всех живых существ не позволит человеку элементарно добыть себе пищу или уничтожить вредоносный вирус, либо обречь себя на порочный статус защитника «экофашизма», где жизненные интересы человека подрываются идеологией мальтузианства и мизантропии[544]. С позиции этих приоритетов можно рассматривать любые экологические вопросы. Не имея никаких правовых и моральных обязательств перед природой, люди, тем не менее, обязаны защищать ее, т.к. иначе это будет приносить вред самим людям, а значит и иметь правовые последствия для тех, кто это делает. Поэтому австралийский философ Дж. Пассмор видит во всех существующих экологических проблемах проблемы социальные, в том числе ценностно-когнитивные. Например, источник загрязнения атмосферы содержится в укоренившихся неверных привычках и представлениях об окружающей среде: 1) о том, что воздух и вода являются вечными и самовосстанавливающимися ресурсами; 2) что тратить деньги на борьбу с выбросами не разумно; 3) что технический прогресс сам по себе улучшает окружающую среду, заменяя старые и вредные технологии и товары на новые и совершенные[545]. Таким образом, эту проблему можно решить, *улучшая* наши знания и моральные привычки относительно природы как части человеческого благополучия. Все это подкрепляется не созданием новой этики, а набором технологических, административных, научных и экономических решений. То же самое касается и таких вопросов, как сохранение природных ресурсов и защита дикой природы. В первом случае с моральной точки зрения идет речь о целесообразной заботе о будущем поколении близких нам людей, к которым мы испытываем привязанность,

[544] Shrader-Frechette K. S. Ethics and the environment // World Health Forum. – 1991. – Vol. 12(3). – P. 315.
[545] Passmore J. Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions. – London: Gerald Duckworth and Co. Ltd., 1974. – P. 45-73.

например, думая, в каком мире будут жить наши дети и внуки. Бесконечно же растягивать моральные обязательства во времени невозможно, т.к. «внуков наших внуков мы не знаем и не испытываем к ним никакой любви». Во втором случае дикие места необходимы с точки зрения их «социальной полезности», включающей в себя научно-исследовательские, рекреационные, целебные и эстетические цели[546].

Однако, если мы приглядимся к логике антропоцентрического консеквенционализма, требующего принимать во внимание последствия экологических действий для человеческого благополучия, то увидим, что он хорошо работает только при двух условиях: во-первых, когда «вредные» и «полезные» последствия хорошо различимы и взвешены; и во-вторых, когда сама «полезность» артикулирует общими для всех значениями. Когда речь идет о загрязнении воздуха, то сегодня на этот счет есть вполне определенный консеквенциональный консенсус. Но когда речь идет о сохранении биоразнообразия и исчезающих видов, об укорененных традициях охоты (сафари), о новых способах добычи полезных ископаемых (сланцевый газ) и даже о климатических изменениях, то операционализация «добра» и «зла» для человека здесь оказывается под вопросом. В чем польза от сохранения исчезающей Хьюстонской жабы для человека, а в чем вред климатических изменений для человека, спокойно живущего в благополучной стране? В том же 1974 г., когда вышла книга Пассмора, некоторые правоведы сразу выразились в том духе, что если следовать логике консеквенционализма, то замена живых деревьев красивыми пластиковыми копиями, испускающими кислород, вполне оправдано. Они также могут давать тень, освежать воздух, украшать пространство и создавать видимость природы[547]. «Что неправильного с пластиковыми деревьями?» – принципиальный вопрос, но на который нельзя дать

[546] Ibid. P. 101.

[547] Tribe L. H. Ways not to think about plastic trees // Tribe L.H., Schelling C.S., Voss J. (eds) When Values Conflict: Essays on Environmental Analysis, Discourse, and Decision. – Cambridge, MA.: Ballinger Publishing Co., 1976. – P. 61-91.

принципиальный ответ, учитывая лишь изменчивый и запутанный характер человеческой *полезности*.

Немецко-американский философ Г. Йонас, ученик М. Хайдеггера, указывает, что консеквенциональная апология экологического антропоцентризма вступает в противоречие сама с собой, ибо невиданная мощь современной человеческой деятельности делает ее последствия *фундаментально* непредсказуемыми, непредвиденными и пугающими. Консеквенционализм как этика прямых, непосредственных результатов в обществе риска становится нерелевантной, что требует новых императивов относительно кумулятивных последствий действий. Поэтому единственным рациональным выходом из этой ситуации может быть обращение к деонтологической роли человека как «пастыря бытия» (М. Хайдеггер). Если раньше само *присутствие* человека в мире было не требовавших дискуссий данностью, то сегодня это оказывается первым объектом обязанности, а точнее «первой предпосылкой всякой обязанности, т. е. обеспечить в будущем наличие в материальном мире кандидатов на вхождение в нравственный универс как таковых»[548]. Новое качество человеческого бытия, когда вся биосфера становится частью его практики, навязывает этике и новое, прежде немыслимое измерение ответственности, что означает «поддержание нашего материального мира в таком состоянии, что условия для их наличия остаются неприкосновенными, а это, в свою очередь, подразумевает ограждение ранимости этих условий от всего, что представляет для них угрозу». Таким образом, объектом спасения в деонтологической логике является все будущее человечество, а предметом спасения – неприкосновенность биосферы. И то, и другое имеют весьма смутные когнитивные очертания, поэтому требуя высокой моральной ответственности и жертвенности в сознании и поведении акторов, Йонас вынужден апеллировать не к разуму, а к чувствам, а именно к особому чувству онтологического страха, которое призвано уберечь бытие от

[548] Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Пер. с нем. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С.57.

разрушения. Ответственность как признанная в качестве обязанности *забота* об ином существовании может стать реальной *озабоченностью* только в случае осознания угрозы собственному существованию. Отсюда «становится необходимой пытливая *эвристика* страха, которая будет не только обнаруживать и представлять ему прежде небывалый его объект, но даже возвещать об особых нравственных интересах, к которым этот страх будет обращаться, чего не бывало никогда прежде» [549] . Страх позволяет фундировать мораль не на стремлении к благу, которое делается сегодня слишком неясным в логике консенквенционализма, а на императиве избегания зла, под которым следует понимать деградацию биосферы и исчезновение человеческой жизни. Как мы видим, моральная сила зла заключается в страхе перед его абсолютным проявлением – смертью всего живого, перед лицом которой ценность бытия, простираемая и в прошлое, и будущее, также становится абсолютной. Примером здесь может являться страх перед ядерной катастрофой. И в истории есть примеры, когда такой страх действительно вызывал чувство ответственности за будущее (например, Карибский кризис). Однако «сознательное вызывание в себе самоотверженного страха» в качестве основы экологического социального действия, как это предлагает Йонас, вряд ли возможно. Йонас намеренно смешивает два типа страха – метафизический Angst и живой Furst. Однако первый взывает к экзистенциальному одиночеству человека перед лицом своей и столько своей смерти, а второй инстинктивен и реагирует лишь на непосредственные угрозы. Первому характерен оцепенелый покой, другому робость. Но ни то, ни другое не подходят для ответственной решимости приносить реальные жертвы здесь-и-сейчас во имя ценностей всеобщего бытия и сохранения будущего. Поэтому концептуальной лакуной такого деонтологизма становится метафизическая элиминация субъекта. Сам Йонас признает, что в отличие от Канта его моральные императивы не выполнимы в одиночку. Отдельному человеку невозможно нести ответственность,

[549] Там же. С. 378.

например, за загрязнение атмосферы и за происходящие вследствие этого климатические изменения. В век глобализации индивидуальная ответственность сама по себе становится неэффективной. В то же время апелляция к чувству долга экономических и политических акторов, имеющих силу тотального влияния («Ты должен, поскольку ты делаешь, поскольку можешь»), страдает явной утопичностью, т.к. «жертвенное» понимание универсального императива[550] всегда будет носить проблематичный характер из-за недооценки социологической природы политического как сферы вечного противостояния «друзей» и «врагов» (К. Шмитт), а также из-за неизбывности некоторых психологических оснований экономического действия, где заниженная оценка одного и того же блага в будущем по сравнению с его оценкой в настоящем признается его (экономического действия) фундаментальным свойством (Е. Бем-Баверк).

Помимо телеологического аргумента (нормативной ориентации на долг перед будущими поколениями) другим основанием рационального перехода к деонтологизму является идея (относительной) автономности и самостоятельности (self-directedness) экологического Другого, высказанная австралийской исследовательницей Робин Эккерсли[551]. Следуя принципам дискурсивной этики, она в то же время заостряет в понимании сущности морали кантовское признание свободы (Другого), а не коммуникативной рациональности (Другого). В ситуации ценностного или морального выбора его последствия касаются автономии Другого, а не его способности говорить, и тогда «почему мы не можем признать наличие не-человеческих источников действия (agency) и креативности – не в смысле способности артикулировать

[550] Хотя Йонас заявляет об «общественно-политическом» назначении этики ответственности, имея в виду прежде всего введение новых нравственных принципов в сферу экономики и политики, их формулировки носят явно метафизический характер: «Императив, соответствующий новому характеру человеческой деятельности и адресованный новому ее субъекту, должен звучать приблизительно так: "Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле". Либо, если превратить суждение в отрицательное: "Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности не были разрушительными для будущей возможности такой жизни", или же просто: "Не подвергай угрозе условия неопределенно долгого сохранения человечества на Земле", а если снова сделать высказывание положительным: "Включай в твой теперешний выбор будущую целостность человека как неотъемлемый объект твоей воли"». [Там же. С. 59].

[551] Eckersley R. Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach. – New York: State University of New York Press, 1992. – 288 p.; Eckersley R. Beyond human racism // Environment Values. – 1998. – Vol. 7(2). – P. 165-182.

(в человеческих терминах) свое отношение к миру, но как следствие обладания <природными организмами> относительной независимости своего физического существования»[552]. И именно эта аналогичная человеческой свободе «самостоятельность», демонстрирующая «собственные уникальные способы бытия и деятельности», является более универсальным критерием допуска в кантовское царство моральных целей. Этот когнитивный поворот наследует логику мысли живого классика экологической философии Х. Ролстона[553], который доказывает, что признание «объективной» онтологии Другого ведет к признанию его объективной «внутренней (нематериальной) ценности», а значит необходимо воздать должное достоинству природного мира как «партнеру человека»[554].

В этом смысле становится возможным признать сосуществование агентов (носителей) морали, реально присутствующих в дискурсе и субъектов морали – всех Других, которые не говорят (вообще или только здесь-и-сейчас), но чьи «относительно автономные» жизни потенциально оказываются в круге последствий человеческих действий. Сюда можно отнести и будущие поколения людей, и субчеловеческие организмы, и природу в целом. И если сближение реального и идеального

---

[552] Eckersley R. Representing Nature: Green Democracy and the Discourse Ethic. A paper submitted to Annual Joint Sessions of the European Consortium for Political Research, Mannheim., 1999 March 26-31st. – P. 23.

[553] Хотя философия американского исследователя Холмса Ролстона III, которую можно приблизительно обозначить как экологический аксиологизм, получила широкое признание на Западе благодаря вкладу ее автора в институционализацию экологической этики, с познавательной точки зрения его теория носит столь синтетический, если не сказать эклектичный, характер, что в рамках поставленных в этой главе задач целесообразно будет в дальнейшем рассмотреть ценностно-когнитивные проблемы экологического действия на примере других, более последовательных и «чистых» концепций. В самой теории Ролстона, претендующей на универсальный нон-антропоцентризм, можно найти идеи всех известных экологических конвенций – и экоцентризма (нематериальная ценность дикой природы), и биоцентризма (видовой эгалитаризм), и патоцентризма (иерархия «чувствующих» животных) и даже глубинной экологии (идеи Гайя). С эпистемологической точки зрения моральная философия Ролстона представляет собой развитие «нового реализма» С. Александера, британского философа начала XX века, который весьма идиосинкразически попытался объяснить все многообразие явлений природы и духа (включая материю, сознание и Бога) эволюцией единого, объективного и антиантропоморфного «пространства и времени» [Подробнее см.: Alexander S. Space, Time and Deity. The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918. – London: Macmillan & Co., 1920. –Vol. 1-2.]. Отсюда базовый и яростно критикуемый со всех сторон тезис Ролстона о том, что нематериальная (в том числе моральная) ценность природы возникает как атрибут эволюции «сама по себе». Правда, сам философ вынужден был признавать, что некоторые ценности, например, эстетического содержания, имеют субъективное происхождение. И это, конечно, лишь запутывает дело [См., например: Hargrove E. Rolston on objective and subjective beauty in nature // Preston C.J., Ouderkirk W. (eds) Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston III. – Dordrecht: Springer, 2007. – P. 125-142].

[554] Подробнее см.: Rolston H. A New Environmental Ethics: The Next Millenium for Life on Earth. – New York; London: Routledge, 2012. – 256 p.

коммуникативных сообществ как цель дискурсивной этики верна, на чем настаивают ее основатели Ю. Хабермас[555] и К.-О. Апель[556], то моральным требованием к дискурсу будет не рациональное исключение природы из общества, а, наоборот, создание максимально широкой платформы репрезентации интересов Других через институт представительства. Как указывает Эккерсли, «с точки зрения справедливости, не имеет значения, что сообщество затронутых последствиями применения норм (включающее людей и не-людей) может не совпасть с сообществом коммуникативно компетентных агентов»[557]. Таким образом, идеальное коммуникативное сообщество преодолевает эпистемологические ограничения дискурса в соответствии с собственным принципом универсализации, требующим, чтобы валидность принимаемых норм была основана на учете интересов всех, на кого распространяются их последствия. В реальной ситуации принятия решения это сопровождается применением второго важнейшего принципа аргументации в дискурсе – *принципа уместности* (appropriateness), который тестирует применимость нормы с учетом складывающихся обстоятельств и условий, что дает возможность увидеть как и нужно ли вообще здесь-и сейчас следовать норме. А это со всей очевидностью открывает прямой путь к казуистическому решению любого экологически значимого вопроса.

Однако, вовлечение экологических интересов в контекст дискурсивной коммуникации само по себе не всегда способно гарантировать (дискурсивно) универсальный результат, ибо даже «репрезентативное мышление» носит вероятностный характер. Это особенно сказывается при оценке экологических рисков, когда необходимо заранее оценить возможный ущерб и определить последовательность наступающих последствий. В результате требование полноценной экологической экспертизы того или иного решения может оказаться в противоречии с моральным требованием учета самих экологических интересов. Другими словами, ожидание полного

---

[555] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. – СПб.: Наука, 2000. – 382 с.
[556] Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. с нем. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
[557] Eckersley R. Representing Nature: Green Democracy and the Discourse Ethic. A paper submitted to Annual Joint Sessions of the European Consortium for Political Research, Mannheim., 1999 March 26-31st. – P. 27.

консенсуса участников дискурса для принятия окончательного решения в соответствии с принципом универсализации в экологически чувствительной ситуации способно повлечь необратимые (экологические) изменения, если партикулярное решение в соответствии с принципом уместности не будет принято во время. Например, современная ситуация экологического кризиса требует от нас делать хоть что-то (партикулярно), нежели не делать ничего (универсально) из-за того, что мы до сих пор не знаем полной картины. Своевременность и уместность решения, таким образом, во многих случаях вероятностного развития событий, приобретают более значимый вес, чем его полная риторическая валидность (общепризнанность). Все это требует введения в дискурс дополнительного принципа на уровне процедурных норм, который, с одной стороны, не подвергал бы неоправданному риску «молчащую аудиторию биосферы», но в то же время, не позволял бы участникам процесса принятия решений оставаться заложниками недостатка информации, нехватки времени, неопределенности ситуации, ненадежности экспертизы и других подобных проблем. В экологии подобный принцип носит название «принципа предосторожности (или упреждения)». О необходимости его использования в условиях информационной и стохастической неопределенности во вполне казуистическом духе было сказано еще в документах Бергенской конференции «Устойчивое развитие, наука и политика» (1990 г.): «Лучше, если мы окажемся более или менее правы в нужный момент, нежели абсолютно правы слишком поздно»[558]. Через два года этот принцип обрел свое классическое определение в Рио-де-Жанейрской декларации по окружающей среде и развитию (1992): «В целях защиты окружающей среды государства в соответствии со своими возможностями широко применяют принцип принятия мер предосторожности. В тех случаях, когда существует угроза серьезного или необратимого ущерба, отсутствие полной научной уверенности не используется в качестве причины для отсрочки принятия экономически

[558] Цит. по: Коптюг В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, июнь 1992 года). Информационный обзор. – Новосибирск: СО РАН, 1992. – С.13.

эффективных мер по предупреждению ухудшения состояния окружающей среды»[559].

Как подчеркивал в связи с принятием этого принципа Генеральный секретарь Рио-де-Жанейрской конференции Морис Стронг, «лица, принимающие решения, не должны прятаться за спиной науки, ссылаясь на необходимость достижения научно-обоснованной определенности прежде, чем начинать действовать. Определенность в науке невозможна, и поэтому лидеры должны принимать решения в условиях неопределенности – это то, чем они при этом могут быть полезны»[560]. Это послание в полной мере можно адресовать не только политическим лидерам, ответственным за глобальные решения но и каждому человеку, размышляющему о «парадоксе Гидденса». По мнению Эккерсли, именно эта процедурная норма ведет к «озеленению» дискурсивной этики и делиберативной демократии в целом. Ее применение на индивидуальном и институциональном уровне «эффективно обеспечивает нас средствами систематической репрезентации <в человеческом мире> тех, кто не способен участвовать в диалоге (субчеловеческие виды, будущие поколения), но существенным образом зависит от решений, принимаемых реальными участниками этого диалога», а значит является «более бережной защитой интересов природы, нежели вся партийная деятельность «зеленых» в законодательных палатах»[561].

Как мы видим, развитие коммунитарной модели рационализации смешанных коммуникаций идет в сторону усиления «ситуативной» составляющей дискурса, чувствительной к неоправданным аксиоматическим генерализациям и действиям со стороны участников коммуникативного сообщества. Это позволяет осуществить прагматическую настройку дискурса и уйти от крайностей деонтологизма и консеквенционализма. Однако, не

---

[559] Рио-де-Жанейрская декларация по окружающей среде и развитию. Принята Конференцией ООН по окружающей среде и развитию, Рио-де-Жанейро, 3–14 июня 1992 года [Электронный ресурс]. – URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/riodecl.shtml (дата обращения 23.08.2014).

[560] Цит. по: Коптюг. Ук. соч. С. 13.

[561] Eckersley R. Representing Nature: Green Democracy and the Discourse Ethic. A paper submitted to Annual Joint Sessions of the European Consortium for Political Research, Mannheim., 1999 March 26-31st. – P. 29-30.

разрешенной остается еще одна универсальная дилемма, питающая свои корни в эпистемологическом наследии картезианства.

**Дилемма 3: Холизм vs. индивидуализм**

Однажды в 1909 г. молодой управляющий местным национальным парком в штате Нью-Мексико Олдо Леопольд на очередном обходе территории увидел неподалеку волка и, недолго думая, подстрелил его. Добравшись до добычи, он увидел, как в волчьих глазах медленно угасал «зеленый огонь». Этот взгляд, по признанию Леопольда, преследовал его всю оставшуюся жизнь. Впоследствие этот случай привел Леопольда к таким выводам в области экологической этики, что его последователи и комментаторы взахлеб перебивали друг друга в попытках найти подходящие эпитеты и сравнения для описания своих чувств, называя Леопольда то «Исаией», то «Моисеем» американского экодвижения (У. Стегнер, Р. Флеминг), а его главный труд «Календарь песчаного графства» (1949) «новым евангелием» или просто «самой главной книгой, когда-либо написанной человеком» (Дж. Формен).

Действительно, значение Леопольда для развития экологической этики переоценить трудно. Но оно вовсе не в том, что он был ее пионером. Многие американские и европейские интеллектуалы и экологи, такие как И. Бентам, Г. Солт, Л. Гомпертц, А. Швейцер, А. Уайтхед и другие гораздо раньше Леопольда осознали, что «сообщность» человека и природы ведет к признанию внутренней (intrinsic) ценности всякого живого организма. Однако, после Леопольда этика впервые становится действительно холистической, одухотворяя и наполняя смыслом весь окружающий мир без остатка. Леопольд стал первым, кто перестал думать как просто «хороший» человек в области морали и начал «думать, как гора» в соответствии с названием одного из своих эссе. Уникальность леопольдовской этики «широкого сообщества» заключается в том, что она «расширяет пределы

(морального – *И.К.*) сообщества, включая в него почвы, воды, растения и животных… или коллективно: земли»[562].

Таким образом, по мысли Леопольда, этика образует окончательное эволюционное единство своих оснований: она охватывает межличностные, общественные и инвайронментальные отношения. Этика земли «меняет роль человека, превращая его из завоевателя (инвайронментального – *И.К.*) сообщества в рядового и равноправного его члена. Это подразумевает уважение к остальным сочленам и уважение ко всему сообществу»[563]. Однако, сделав подобное заявление, Леопольд невольно предопределил перспективу главного конфликта экологической этики: что же считать более ценным для человека в ситуации выбора между добром и злом, жизнью и смертью в отношении природы – ее индивидуальные проявления или природный организм в целом. В этом сказалась противоречивость самой философии экоцентризма.

С одной стороны, сам Леопольд никогда специально не писал о правах животных, вполне допуская такие занятия как охота, мясоедение и эксплуатация природных ресурсов. Важным для него были, прежде всего, не последствия для отдельных членов сообщества, а сохранение самого сообщества. Собственное убийство волка в национальном парке он считал неэтичным именно потому, что оно несло угрозу хрупкому экологическому балансу территории, где жило много оленей, но слишком мало волков. Поэтому экологическое действие является правильным в том случае, если оно способствует сохранению целостности, стабильности и «красоты» биосообщества и является неправильным, если этому не способствует. В то же время, чтобы соблюдать этот принцип, нужно встать на этическую, а не экономическую позицию, но «мы можем быть этичными только по отношению к тому, что можем видеть, чувствовать, понимать и любить»[564], а значит иметь отношения с тем самым волком не как элементом

[562] Леопольд О. Календарь песчаного графства / Пер. с англ. – М.: Мир, 1983. – С. 202.
[563] Там же. С. 202.
[564] Там же. С. 218.

биомеханизма, а как конкретным живым организмом с «зеленым огнем» в глазах.

Как впоследствии указывал американский инвайронменталист Эрик Катц, холистическая этика лишь запутывает дело, трактуя природу то как организм, то как сообщество. На теоретическом уровне разница между этими двумя концепциями лежит в той степени автономии, которую мы приписываем природным объектам: члены сообщества всегда автономны и уникальны, тогда как части организма взаимозаменяемы[565]. И из этого различия следуют совершенно различные моральные выводы и соответствующие экологические действия. Введенный Леопольдом принцип «не навреди (окружающей среде)» так же как и в медицине оказался слишком априорным для реальной экологической практики. В 1950 г., год спустя после опубликования «Календаря песчаного графства», Поль Вайс, философ из Йеля, отмечал, что «даже болезнетворный микроб, приносящий вокруг страдания, обладает ценностью сам по себе. Уничтожение его является делом относительно правильным, но неотделимым от абсолютно неправильного»[566]. Другими словами, тезис о том, что «моральное существо уважает любое живое существо» с аксиологической точки зрения может вести к диаметрально противоположным нормативным моделям поведения. Налицо то, что Раймон Арон называл «плюралистичностью плоскостей интерпретации» как характерную черту ценностно-ориентированного знания. В данном случае идет речь о двух разных инвайронментальных «плоскостях». И «объективное» восприятие мира здесь не ведет к объективному (ценностному) отношению к этому миру, как того хочет Х. Ролстон, развивая этику Леопольда.

При восприятии природы как «окружающей среды», каждый отдельный природный объект не имеет самостоятельной ценности, является взаимозаменяемым с другими аналогичными природными объектами.

---

[565] Katz E. Organism, community and the “substitution problem” // Environmental Ethics. – 1985. – Vol. 7. – No. 3. – P. 241.

[566] Цит. по: Нэш Р. Права природы. История экологической этики / Пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2003. – С. 51.

Поэтому для теоретиков-экологов и специалистов по охране природы, подходящих к ней как к «природной среде», важно сохранение тех или иных популяций животных и растений, а не отдельных конкретных организмов. В то же время, и это отмечает современная инвайронментальная психология, при восприятии природы как «мира природы» каждый отдельный природный объект принципиально уникален и неповторим, так же как и любой человек, со всеми вытекающими из этого последствиями. В этом случае усилия по охране природы направлены на совершенно конкретных животных и растения, отдельные организмы, а не только их популяции (С.Д. Дерябо, В.А. Ясвин). Показателен, в этом смысле, разговор, записанный исследователем между местными жителями и экологами в одном французском городке по поводу судьбы тамошних прудов: «На одной из согласительных встреч, организованной Национальным Управлением Лесами мы присутствовали при споре, разгоревшемся между «недальновидными» рыбаками и «глобально мыслящими» экологами, решившими вырубить платаны и заменить их автохтонными видами растений. Рыбак: «Я не хочу, чтобы вы вырубали деревья. Это все равно, что отрубить мне руку! Мне они не мешают, когда я рыбачу, даже напротив». Эколог А.: «Что вы! Не надо так переживать! Это распространенное заблуждение. Нужно научиться мыслить глобально, нужно думать о лесе в целом. Я понимаю, что с деревом люди часто связывают что-то дорогое. Но ваше маленькое дерево по сравнению с жизнью леса – это не так страшно!» Эколог Б.: «Меня тоже не волнует, если машина раздавит 5-10 лягушек. Для меня важна популяция». Рыбак: «Знаю я эту теорию! Смерть одного или двух солдат не страшна – важна победа!»»[567]. В результате инициатива местных жителей по защите и сохранению их жизненной среды столкнулась с жесткой критикой со стороны институционализированных экологических обществ, которые вменили им «монополизирование определения общего блага» и

[567] Ковенева О.В. Среда обитания: пространство «своего» и «общего». Опыт компаративного социологического анализа: дисс. …кандидата соц. наук: 22.00.06. – М., 2007. – С. 89.

«преследование частных интересов», что, по мнению этих экспертов, было недопустимо и незаконно.

Подобная позиция, обсуждаемая экологами как «проблема субституции», вполне применима и в отношении целых исчезающих видов: «Те виды, которые сегодня считаются исчезающими, в прошлом были функциональной частью природной системы, они имели инструментальное значение, ибо занимали определенную экологическую нишу в системе. Их нынешнее состояние – результат той или иной субституции: они либо проиграли битву в ходе биологической эволюции с другими видами, заменившими их, либо были вытеснены в процессе искусственного изменения человеком окружающей среды. В любом случае подобные виды больше не являются элементами реальной экологической системы. Они уже не несут полезной функции, поэтому система может продолжать существовать и без них»[568].

Несмотря на кажущийся цинизм подобного отношения к природе, профессиональные экологи, которые его исповедуют, вовсе не преследуют злые и порочные цели. Более того, как любые экологи, они выступают против человеческой жестокости, алчности и невежества в отношении природы. «Экологический холизм» категорически отвергает такие ценностные ориентации как потребительство, технократизм и волюнтаризм, и требует уважения к природе как целостному организму со стороны человека, который является лишь частью этого организма, а не его собственником (Б. Калликот). Однако, именно в этом, по мнению исследователей, кроется опасность т.н. «экологического фашизма» (Т. Риган), когда принцип принесения в жертву индивидуальных интересов во имя ценности «общего (экологического) блага» может вести к подрыву других, не менее, а то и более высоких ценностей, таких как свобода и права человека. Выступая против антропоцентризма как угрозы всему живому, этика экологической системы в результате оборачивается против самого человека.

[568] Katz E. Op. cit. P. 250.

Еще в 1960-е гг. известный американский эколог и социобиолог Гаррет Хардин представил подобную картину на классических принципах естественного отбора[569]. Его «этика спасательной шлюпки», выдержанная в социал-дарвинистском духе, не очень оригинально требовала сдерживания роста народонаселения, метафорически сравнивая развитые страны Запада с полными спасшимися пассажирами шлюпками в бушующем океане природы, а бедные развивающиеся страны – с тонущими неудачниками. Хардин обосновывал тезис, что спасать тонущих не разумно, т.к. это приведет к опрокидыванию шлюпок. Другими словами, если дать странам Третьего мира развиваться дальше, то это приведет к превышению несущей способности Земли и гибели планеты[570]. Общее благо здесь последовательно элиминирует индивидуальное и становится уже источником не морали, а воли к власти. Чтобы быть последовательным, в самой Америке Хардин открыто выступал сторонником абортов. Видимо, с той же позиции этической последовательности в конце концов он покончил и с собой.

Защитники экологического холизма в большинстве своем, конечно, не разделяли подобный дискриминационный радикализм, указывая на то, что наличие общих (экологических) целей не ведет к отрицанию индивидуальных прав и интересов. Признание морального приоритета целого не означает математической необходимости пропорциональной депривации морального статуса индивида, группы или вида. Однако, что все-таки считать целым и как оценивать благо для этого целого, не исходя из антропоцентрических критериев, остается не понятным. Научный и моральный аспект проблемы сходятся здесь в клубке трудноразрешимых противоречий.

С одной стороны, любые сложные эволюционирующие системы не имеют четких внутренних и внешних границ гомеостаза. Они проявляют себя в таких свойствах, как *незамкнутость, нелокальность и нелинейность,* поэтому с инвайронментальной точки зрения они не имеет отдельных частей,

[569] Hardin G. Nature and Man's Fate. – New York: New American Library (Mentor Books), 1961. – 320 p.
[570] Hardin G. Lifeboat ethics: The case against helping the poor // Psychology Today. – 1974. – No. 8. – P. 38-43.

как у мертвого тела. Что можно считать целым, а что частью: территорию, биосферу, популяции, землю, солнечную систему, вселенную? Благо для одного «целого» может отличаться от блага другого «целого» и действия ради достижения этих «благ» могут вполне противоречить друг другу. Таким образом, любые изменения, ведущие к гибеле «одних» во имя интересов «других», могут иметь непредвиденные и непредсказуемые последствия эмерджентного характера для всей системы. В категориях логики можно сказать, что обеспечение функциональности («блага») системы за счет *большей* функциональности (функциональной субституции) частей является систематической ошибкой, ибо это ведет к перевертыванию причинно-следственных связей, т.к. если функция – это причина существования, тогда следствие – существование – должно предшествовать причине – функции! В этом случае объяснение существования чего-либо внутри системы выполняемой или не выполняемой функцией делает, фактически, бессмысленной идею причинности, поскольку функция не выполнима до тех пор, пока не будет существования. Поэтому с логической и этической точек зрения объектом экологической защиты прежде всего может быть только сама жизнь, а не ее функциональность.

С другой стороны, если говорить о сообществе человека и природы, любая индивидуальная жизнь становится одинаково функциональной для системы. Но это означает, что жизнь человека становится ничем не лучше жизни животного или растения, что чисто «функционально» оправдывает, например, массовые убийства и нарушения прав человека во имя всеобщего блага, т.е. экофашизм. История знает примеры, когда активная защита прав животных соседствовала с самыми дикими формами человеческого геноцида. Специальные исследования показывают, что первый наиболее полный свод законов о гуманном отношении к животным был принят в Германии сразу после прихода национал-социалистов к власти в 1933 г.[571] Люди как вид

[571] Подробнее см.: Arluke A., Sax B. Understanding Nazi animal protection and the Holocaust // Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People & Animals. 1992. – Vol. 5. – No. 1. – P. 6-31; Sax B. Animals in the Third Reich: Pets, Scapegoats, and the Holocaust. – New York: Continuum, 2000. – 206 p.

законодательно образовали единое «моральное сообщество» с животными: на первом месте шли «арийцы», потом волки, орлы, лошади, собаки, кошки и т.д. При этом определенным стигматизированным этносам вместе с крысами и свиньями (sic!) отводилось самое последнее место в списке «друзей Рейха». Последующие многочисленные законы Третьего Рейха о гуманной перевозке животных, правильной подковке лошадей и даже безболезненной отварке лобстеров и т.п., тем не менее, никак не отразились на судьбе миллионов убитых и замученных людей, т.к. с точки зрения холизма их жизнь считалась функционально «неполноценной» или даже «вредной» для Рейха[572].

Американский философ Б. Калликот, последователь О. Леопольда, пытаясь найти выход из положения, утверждал, что наличие морального сообщества человека и природы не предполагает единственность этого сообщества и что люди, являясь, скорее, членами множества «вложенных» (nested) сообществ, в ситуации выбора должны руководствоваться более высокими моральными нормами[573]. Таким образом, наши обязательства перед биотическим сообществом могут потребовать селекции кроликов, но, они вовсе не требуют селекции людей, потому что люди в сообществе людей морально выше любых животных, что не допускает их дискриминации. Однако, подобный аргумент, признающий возможность столкновения интересов разных сообществ, вряд ли можно признать последовательным и окончательным, т.к. он сам ставит новые вопросы. Во-первых, не ведет ли признание приоритета человеческого сообщества над биотическим обратно к прометеевскому антропоцентризму – платформе, которую с самого начала пытался развенчать экологический холизм? И, во-вторых, кто и как будет определять содержание и приоритет наших обязательств в сети различных

[572] Как указывает в своем обширном исследовании по социологии фашизма М. Манн, холистичность фашистской идеологии строится на идее существования целостной, органической нации: « “народ” должен править, но этот народ считался единым и неделимым и поэтому мог насильственно исключать из себя этнические меньшинства и политических “врагов”» [Mann M. Fascists. – New York: Cambridge University Press, 2004. – P. 2].

[573] Callicott B. J. Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy. – Albany: State University of New York Press. 1999. – P. 59-76.

моральных сообществ? Для этого требуется дополнительная моральная транспарентность всех сообществ с участием человека. Проблема же заключается в том, что в разных морально значимых ситуациях разные сообщества и соответственно разные требования могут выстраиваться в разные моральные иерархии. Ситуаций с противоречивыми моральными требованиями гораздо больше, чем прозрачных. Если все знают, что убивать людей нельзя, то это еще не значит, что нет такого сообщества, причастность к которому не могла бы оправдать совершение преступления против человечности ради «общего блага». Так, вчера это делали «арийцы», сегодня это делают религиозные террористы. В том и другом случае речь идет о сообществах терминального характера, моральные ценности которых не предполагают более высоких инстанций, допускаемых Калликотом, однако убийства людей здесь парадоксально соседствуют с гуманным отношением к животным[574].

Налицо тот факт, что экологическая работа, если она и возможна с какими-либо действенными последствиями, то с необходимостью должна начинаться вестись на локальном и индивидуальном уровне с учетом интересов всех участников конкретной экологически значимой ситуации. «Уважать природу» с холистической точки зрения оказывается неэффективным, т.к. «мыслить глобально» невозможно, не делая каждый раз выбор между всегда частными и всегда человеческими (культурно фундированными) интересами. Более того, как указывает, К. Шрейдер-Фречет, если люди такие же члены биотического сообщества, как и природные организмы, то принцип равенства прав требует, чтобы и моральных обязательств у них было не больше, чем у последних[575]. Отсюда следует «правовое» оправдание хищнического поведения у зверей и у людей. Если же люди все-таки выше природы, то в ситуации конфликта интересов приоритет должен отдаваться человеку и его желанию, например,

[574] В частности, ислам запрещает лишать животных свободы, еды и питья, перегружать их работой, охотиться на них ради спорта и забивать их незаточенными ножами (заботясь об облегчении их боли).
[575] Shrader-Frechette K. S. Ethics and the environment // World Health Forum. – 1991. – Vol. 12(3). – P. 314.

продолжать загрязнять окружающую среду во имя блага общественного или индивидуального материального прогресса, что явно ведет к отрицанию самой идеи экологического холизма. Таким образом, и в том, и другом случае ничто не мешает человеку как члену биотического сообщества оставаться на позиции «завоевателя» и морально оправдывать свое «неустойчивое» поведение.

Фундаментальным гносеологическим ограничением холизма служит непроизвольное привлечение картезианской логики выделения (функциональной) части или элемента внутри целого в рамках механистической картины мира. Однако, Б. Спиноза в свое время осуществил первый антикартезианский поход против механического дуализма, предложив концепцию субстанциального монизма. Неслучайно поэтому попытка обосновать недуалистический средоцентризм в современном инвайронментализме была предпринята через философию Спинозы. Именно в спинозизме видит свое происхождение т.н. «глубинная экология» или экософия, где центральным является представление о природе как о «всеобщем плане имманентности» (выражение Ж. Делеза о субстанциализме Спинозы), в котором укоренены все наличные тела и события. Природа здесь есть «*один индивидуум*, части которого, т.е. все тела, видоизменяются бесконечными способами без всякого изменения целого индивидуума»[576], т.е. субстанции. Отсюда вытекает первый и самый главный принцип экософии – принцип имманентной (intrinsic, inherent) ценности всего, что имеет отношение к природе: «Благополучие и процветание человеческой и субчеловеческой жизни на Земле имеют ценность сами по себе. Эта ценность не зависит от полезности той или иной формы жизни для человека»[577].

Самой значительной фигурой этого распространенного ныне течения в экологии до сих пор (даже после смерти) является норвежский философ Арне

[576] Спиноза Б. Этика. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – С. 75.
[577] Devall W., Sessions G. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. – Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc. (Peregrine Smith Books), 1985. – P.70.

Нэйс, проделавший за свою долгую жизнь путь от чистого эпистемолога (в духе логического позитивизма) до сторонника интуитивизма (в духе А. Бергсона) и почитателя М. Ганди. После тридцатилетней работы в должности профессора философии Университета г. Осло Нейс, как он сам писал, «с радостью» вышел на пенсию, чтобы наконец-то посвятить себя «настоящей жизни, а не простому функционированию». И в 1972 г. на одной международной конференции он публично выступил с критикой профессионального экологического движения, занятого в основном проблемами загрязнения окружающей среды и ресурсосбережения в экономически развитых странах, защищая «здоровье и благополучие здоровых и благополучных». В противовес этой «поверхностной» экологии им была предложена идея «глубинной экологии», которая призвана была нести людям новое «целостное» понимание жизни и стать не столько «узко направленной» научной экспертизой, сколько практической философией жизни и платформой общественной деятельности, устроенной на принципах «биоразнообразия, комплексности, локальности, децентрализации, симбиоза, эгалитаризма и безклассовости»[578]. Эти тезисы, впервые опубликованные в норвежском журнале «Inquiry» и впоследствии много раз переиздаваемые, по мнению некоторых исследователей, стали «возможно, самой влиятельной короткой статьей за последние полвека»[579].

«Глубинное вопрошание», с которого начинается экофилософия Нейса, или, как сам он ее называл «экософия», описывает процесс пристального самопознания, который ведет к активному изменению отношения к реальности («reflextion to action»). Нейс был заворожен идеей спинозовского холизма, где утверждалось отсутствие значимого дуализма субъекта и объекта, субстанции и свойства, ценности и факта в реальности «аффективной» и «спонтанной» человеческой жизни. Экология, по мысли А. Нэйса, становится радикальным развитием онтологического имманентизма

[578] См.: Naess A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary // Inquiry. – 1973. – Vol. 16. – No. 1. – P. 95-100.
[579] Цит. по: Quick T.D. American Transcendentalism and Deep Ecology in the History of Ideas: Thesis submitted for the degree of Master of Arts. – University of Victoria, 2004. – P. 84.

Спинозы и таким образом отрицает всякую множественность и атомизм в духе кантовских «вещей-в-себе». Все создания, имеющие видимое тело, включая людей, животных, растения, реки, горы, экосистемы и «возможно, всю Землю», являются здесь не чем иным как пространственно-временными манифестациями одной и той же субстанции – Бога или природы (что, по Спинозе, одно и то же). Отсюда рождается этическое или, точнее, пантеистическое понимание жизни, в рамках которого все живые существа обладают непреходящей ценностью, образуя проявления или атрибуты одного большого экологического «Я» и поэтому все вместе *как один* нуждаются в защите, сохранении и заботе друг о друге. Не существует никакой градации ценности жизни того или иного существа, эта ценность всегда абсолютна. Человек так же, как и другие организмы, не существует отдельно от других; он состоит в непрерывной и нерелятивной (не сводимой к инструментальной ценности) связи со всеми, кто включен в «тотальную среду» жизни. Содержание этой связи таково, что она имеет отношение к базовым характеристикам существования как такового. Когда такая связь между А и В прерывается, А и В больше не существуют в прежнем качестве. «Модель тотальной среды, – пишет А. Нэйс, – отвергает не только понятие «окружающей (человеческое общество) среды», но и всякое представление об отдельно существующих вещах вокруг нас, если только мы не говорим на самом поверхностном уровне понимания»[580]. Нейс, таким образом, отделяет реальность, данную нам в опыте и реальность умопостигаемую, или «галилеевскую онтологию», как он ее называет. По сути, это различение между первичными («данными в себе») и вторичными («данными для нас») качествами объекта. Но «конкретное содержание» реальности дано лишь во вторичных качествах, которые являются следствием работы наших органов чувств (как, например, вода является для нас либо «холодной», либо «горячей», а не «температурой химического вещества»). Но и это еще не все: помимо вторичных качеств восприятие накладывает на объект «третичные»

[580] Naess A. Op. cit. P. 95.

качества, представляющие собой «перцептуальное и психологическое состояния воспринимающего». Поэтому поскольку в непосредственном восприятии мира вторичные и третичные качества – единственные, которые имеют место быть (at hand), то они могут считаться частью реальности, в то время как первичные качества «не могут быть найдены» в реальном опыте, то они являются «абстрактными структурами», не имеющими значение для восприятия[581]. «Спонтанное переживание реальности» осуществляется как опыт онтологического единства воспринимающего и воспринимаемого. По-другому Нейс это назовет «гештальт-онтологией»: «Нам нужна гештальт-онтология, чтобы избавиться от всех субъектов, объектов и того, что между ними; нам нужно избавиться от отношений типа «Я-Оно»…, чтобы увидеть, наконец, целостную картину. Все заключено в одном, все едино. Но мы это, скорее, чувствуем, чем знаем»[582]. И здесь Нейс возвращается к идее Спинозы о том, что связь с миром осуществляется через эмоции: чем большую радость и любовь к окружающим мы испытываем, «тем к большему приходим совершенству и тем более становимся участниками божественной природы»[583]; чем большую ненависть и злобу мы питаем, тем яснее мы чувствуем, как «слабее, жальче, мельче и изолированнее» мы становимся»[584]. Отсюда вывод, что ощущение внутренней свободы, силы и единства с окружающим миром усиливаются в переживании позитивных эмоций по отношению к другим.

Заявленный иррационализм подобной позиции не случаен и является сознательным выбором и всегда подчеркивается приверженцами «глубинного отношения» с миром. Фактически, именно в такой трактовке онтологической позиции эколога происходит переход от собственно этических к психологическим императивам его практики. Дальнейшее

---

[581] Naess A. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy / trans. by D. Rothenberg. – New York: Cambridge University Press, 1989. – P. 52-65.
[582] Цит. по: Sieg P. Buddhism and the Earth: Environmental thought in early Buddhist philosophy: Thesis submitted for the degree of Master of Arts. – Brock University, 2004. – P. 54.
[583] Спиноза Б. Ук. соч. С. 258.
[584] Naess A. Friendship, strength of emotion, and freedom in Spinoza // Trumpeter: Journal of Ecosofy. – 2006. – Vol. 22(1). – P. 112-122.

преодоление отчуждения между человеком и природой в «глубинной экологии» строится на основе психологизации экологических образов. Это выразилось в создании концепции, раскрывающей внутренний механизм взаимодействия эколога и природы в ходе его практической работы. Она получила название концепции «Я-реализации». Ее цель – развитие особой установки, при которой «Я» способно раздвинуть границы самоидентификации вплоть до слияния с Другим. Один из ее последователей австралийский философ У. Фокс описывает это состояние самосознания как не имеющее границ, где «Я» больше не связано с «Эго»[585]. В экологическом смысле это означает, например, «не спасение тропических лесов, но сохранение и защита той части меня, которая является тропическим лесом»[586]. Другим часто используемым термином для характеристики такой установки является термин «широкая идентификация». Настоящий эколог применяет прием широкой идентификации, чтобы распространить круг своих интересов до всех форм живой и неживой материи и таким образом образовать единство существования человеческого и нечеловеческого мира.

Как мы видим, основанием для радикального экологического альтруизма служит «спонтанное отождествление» чужого интереса с собственным и необычная радикализация последнего за счет намеренного обострения чувства самосохранения. У. Фокс приводит конкретный пример: «Очень легко увидеть, как проблема сохранения жизни горного утеса или реки может быть решена с этой точки зрения: разрушение относительной автономии горы или реки нарушает норму «Я-реализации» (культивирующей экологическое сознание) действовать в состоянии широкой идентификации. Это значит: уничтожение горы или реки ведет к разрушению «Я» как я. Готов ли я взять нож и распороть Себе грудь? Смогу ли я отравить кровь, которая течет по Моим жилам?»[587]. Неслучайно поэтому,

---

[585] Fox W. Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology. – Hobart: Board of Environmental Studies, University of Tasmania, 1986. – P. 67-68.
[586] Seed J. Beyond Anthropocentrism // Seed J., Macy J., Fleming P., Naess A. (eds) Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings. – Philadelphia: New Society Publishers, 1988. – P. 36.
[587] Fox. Op. cit. P. 80.

что по аналогии с паранаучной «трансперсональной психологией» С. Грофа Фокс назовет такой подход «трансперсональной экологией»[588].

Таким образом, экологическая практика в таком своем понимании не имеет ничего общего с «естественной установкой» практического действователя и адекватным образом может быть достигнута только в измененном состоянии сознания или на определенном этапе духовного развития личности.

Невозможность примирить действие и рефлексию в экологическом действии проявляет себя в постоянной раздвоенности и противоречивости позиции эколога. Это отмечают критики концепции «Я-реализации». В частности, американский инвайронменталист Питер Рид обращал на этот момент серьезное внимание: «В практическом смысле мне кажется, что когда мы пытаемся применить широкую идентификацию в деле, мы оказываемся в весьма неопределенном положении. С одной стороны, мы должны удерживать чувство собственной индивидуальности, когда пытаемся спасти широкое «Я» от уничтожения (загрязнения, разрушения и др.), и в то же время мы как бы должны отказаться от самих себя, от своего частного интереса, поскольку культивируем в себе всеобщую идентичность. Очевидно, что концепция «Я-реализации» не предполагает ни абсолютного холизма, в котором индивидуальное *я* сливается с широким «Я», ни абсолютного сепаратизма, где одно существует отдельно от другого; однако, те, кто практикует широкую идентификацию пытаются занять обе позиции одновременно. Но как же мы можем действовать, не зная, кто мы есть на самом деле?»[589]. Последовавший за этим ответ А. Нэйса, фактически, не содержит ничего нового и, главное, не говорит, как разрешить этот гносеологический и психологический парадокс. Создатель «глубинной экологии» лишь еще раз подчеркивает иррациональность широкой идентификации как «процесса, при котором предполагаемые интересы

[588] Подробнее см.: Fox W. Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism. – Boston: Shambhalla, 1990. – 380 p.
[589] Reed P. Man apart: An alternative to the self-realisation approach // Environmental Ethics. – 1989. – Vol. 11(1). – P. 67.

другого существа *спонтанно* обретают в нашей деятельности значение собственных» и на этом основании утверждает, что подобное требование никак не может угрожать чувству самоидентичности эколога[590]. Однако, такое «спонтанное слияние» с природой всегда будет выглядеть как нечто ненадежное и случайное, поскольку каждый раз будет зависеть от конкретной ситуации и конкретного человека, осуществляющего медитацию широкой идентификации. Это значит, что однажды мы сможем достичь уровня сознания «большого экологического Я», а в другой раз, возможно, и нет. Волюнтаристский принцип построения доктрины «Я-реализации» закономерно приводит ее авторов к имморализму. Это признает в итоге и сам Нейс: «Меня особо не интересует этика или мораль…Меня интересует то, как мы переживаем окружающий мир. А этика лишь вытекает из этого переживания»[591].

В поисках «системного» восприятия мира похожую линию обоснования экологического мышления еще до того, как «глубинная экология» впервые заявила о себе, предложил известный англо-американский исследователь Г. Бэйтсон. В конце 1960-х гг. им была разработана экологическая концепция, основанная на модных тогда кибернетических идеях, в рамках которой весь окружающий мир и человек в нем осмысливались как части единой «экоментальной системы», где границы «эго» оказываются фиктивны, а «единицей выживания» становится не индивид, а информационно-коммуникационное целое. Такое возможно, если представить себе, что разум не заключен только в сознании человека, но изотропен вовне и един во всех своих проявлениях. В этом смысле, например, «если вы решаете, что хотите избавиться от отходов человеческой жизнедеятельности и озеро Эри будет для этого подходящим местом.., вы забываете, что экоментальная система, называемая озеро Эри, – это часть *вашей* более широкой экоментальной системы, и если озеро Эри свести с ума,

---

[590] Naess A. Man apart and deep ecology: A reply to Reed // Environmental Ethics. – 1990. – Vol. 12(2). – P. 187-188.

[591] Цит. по: Fox W. On the interpretation of Naess's central term «self-realization» // Trumpeter: Journal of Ecosofy. – 1990. – Vol.7. – No. 2. – P. 99.

то его сумасшествие инкорпорируется в большую систему *вашего* мышления и опыта»[592]. Однако, сам Бэйтсон пришел к такому экологическому холизму под влиянием ЛСД, когда однажды он испытал исчезновение разделенности между собой и музыкой, которую в тот момент слушал. Воспринимающий и воспринимаемое слились в единую сущность. И это было, заключает Бейтсон, «несомненно, более правильное состояние, нежели то, в котором *кажется* (выделено мной – *И.К.*), что “я слушаю музыку”»[593]. В итоге Бэйтсон признался, что он не знает, как заставить людей думать и действовать таким образом в нормальных условиях, ибо практика подобного восприятия на самом деле представляет собой «гносеологический шок» для нормального человека.

В этой ситуации, кажется, было бы естественным обосновать ценностную рационализацию экологической практики на концепции индивидуального, а не общего блага. И история этой идеи и практики еще более давняя, чем у холистического утилитаризма. Идеология гуманного обращения с животными, например, как уже указывалось, насчитывает несколько столетий. В XX веке иконой этого движения стал австралийский философ П. Сингер, который в 1975 году выпустил книгу, ставшую еще одной библией экологической этики. «Освобождение животных» Сингера обычно считается апологией экологического «патоцентризма» (от греч. «pathos» – боль, страдание) и основанной на нем концепции защиты прав животных. Автор является последователем утилитаризма и учреждает моральные основания экологического действия в презумпции стремления каждого организма к счастью, здоровью и процветанию. Членство в моральном сообществе определяется лишь одним требованием – способностью к страданию и удовольствию. Отсюда следует, что в соответствии с принципом равенства мы должны учитывать интересы всех существ, способных переживать счастье или горе – черных и белых, мужских

[592] Бэйтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. – С. 449-450.
[593] Там же. С. 428.

и женских, человеческих и нечеловеческих: «Если существо страдает, то не может быть никакого морального оправдания отказу считаться с этими страданиями… если же существо неспособно к страданию, или переживанию удовольствия или счастья, нет ничего, чтобы надо было принять во внимание»[594]. Таким образом, наличие нервной системы и ее «предела чувствительности» (термин для определения способности переживать боль или удовольствие), – единственный критерий беспокойства об интересах других.

В то же время «преференциальный» утилитаризм или «персонизм», как называет свой подход сам Сингер, не требует от нас равного отношения к членам морального сообщества, но обязывает *взвешивать* их интересы. Не имеет значения, чей это интерес, т.к. моральной ценностью обладает не сам субъект, а исключительно его членство в сообществе, обусловленное наличием такого (морально значимого) интереса. Только подобный подход, по Сингеру, дает нам возможность, с одной стороны, исключить из морали такие иррелевантные «сущности», как раса, пол, интеллект, биологический вид, а, с другой, обосновать реальный моральный эгалитаризм, который обеспечивается максимальной формализацией ведущего принципа. Беспристрастность моральных решений есть результат взвешивания одинаковых интересов, а не разных по своим атрибутам субъектов. Поэтому «правильные весы всегда склоняются туда, где интерес одного сильнее интереса другого или где большее количество одинаковых интересов перевешивает меньшее независимо от того, кому конкретно эти интересы принадлежат»[595]. И, действительно, Сингер, несмотря на весь свой пафос, направленный против экспериментов над животными, вполне допускает болезненные опыты над отдельными особями, если они ведут, например, к получению нового лекарства для (большинства) людей[596]. Так строго «научно» достигается утилитаристский идеал наибольшего счастья, т.е.

---

[594] Сингер П. Освобождение животных / Пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2002. – С. 21.
[595] Singer P. Practical Ethics. – 3rd edition. – New York: Cambridge University Press, 2011. – P. 21.
[596] См., например: Walsh G. Father of animal activism backs monkey testing [Электронный ресурс] // Sunday Times. – 2006. – November 26th. – URL: http://www.abolitionistapproach.com/media/links/p5/the-sunday.pdf (дата обращения: 23.08.14).

набольшего возможного наслаждения и наименьшей возможной боли для наибольшего возможного количества субъектов. Однако, в таком виде принцип агрегации интересов оказывается слишком формальным, чтобы быть моральным.

Та же двусмысленность касается и вычисления «силы» интереса, которая напрямую оказывается зависимой от развитости нервной системы. Это вынуждает Сингера ввести дифференциацию среди чувствующих – преференцией обладает тот, кто является более разумным существом, т.е. существом, обладающим достаточной «рациональностью, автономностью и самосознанием», для того чтобы осмысленно ценить свой интерес к счастью[597]. «Таким существам есть больше, что терять, чем тем, кто не понимает этого», – заключает Сингер. Различение «персон» и «не-персон» в моральном сообществе обязывает быть вегетарианцем, но одновременно дает основание реализовывать право на аборты, умерщвление больных младенцев и уже указанную эвтаназию. Другими словами, чувства коров всегда должны приниматься в расчет, в то время как чувства эмбрионов, новорожденных и, например, жертв болезни Альцгеймера нет, ибо последние уступают коровам по уровню разумности и, следовательно, «их убийство не может быть приравнено к убийству нормальных людей или любых других разумных существ»[598]. Правда, когда Сингера спросили, почему же он поддерживает жизнь своей страдающей от болезни Альцгеймера матери, несмотря даже на ее собственное желание уйти из жизни, он, вздохнув, ответил, что «все становится по-другому, когда дело касается твоей матери», тем самым еще раз подтвердив, что равный учет интересов не ведет к моральному равенству субъектов[599].

Если же *логически* расширить понятие субъективности до понимания ее как «телеологического центра жизни» (П. Тэйлор), устранив атрибутивные определения субстанции, то мы приходим к ценностно-когнитивному тупику

[597] Singer P. Op. cit. P. 71-72.
[598] Ibid. P. 158.
[599] См.: Specter M. The Dangerous philosopher // The New Yorker. – 1999. – September 6th. – P. 46-55.

с другой стороны. Биоцентрический гуманизм американского философа П. Тэйлора, наследуя аристотелевский телеологизм и этику жизни А. Швейцера, уравнивает человека и все другие живые организмы по отношению к ценности существования в рамках т.н. «Сообщества жизни планеты Земля»[600]. В результате деонтологическая обязанность уважать любое другое существо, стремящееся к выживанию и процветанию как конечному «телосу» вне зависимости от степени осознания этого стремления, требуют признания таких моральных принципов, как непричинение вреда (другим организмам), невмешательство (в природу), порядочность (перед животными, например отказ от использования капканов), возмещение нанесенного ущерба (пострадавшим существам). Более того, Тэйлор признает, что чисто логически этика «уважения к природе» с точки зрения баланса интересов «Сообщества жизни» делает разумным и оправданным вымирание человечества как самого вредного вида. Однако, когда речь заходит о конфликте человеческих и не-человеческих интересов, то Тэйлор предлагает следовать принципам, не имеющим прямого отношения к видовой беспристрастности. Сюда входят: принцип самозащиты людей как «моральных агентов» от других (опасных) животных, принцип пропорциональности («жизненные» интересы любого вида ставятся выше «сильных нежизненных» интересов, например запрет охоты ради развлечения), принцип минимизации вреда (моральные агенты должны стремиться к причинению минимального ущерба другим видам, когда преследуют свои «слабые нежизненные» интересы, например при строительстве дорог), принцип дистрибутивной справедливости (жизненные интересы людей выше жизненных интересов диких животных, например, в ситуации выживания) и, наконец, принцип реститутивной справедливости (возмещение экологического ущерба)[601]. Как мы видим, справедливость здесь носит весьма антропоцентрический характер, т.к. в основе ее лежат все-таки

[600] Taylor P. W. Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. – Princeton: Princeton University Press, 1986. – 329 p.
[601] Ibid. P. 172-307.

жизненные интересы человека, к которым сам Тэйлор относит кроме стремления к жизни также право на безопасность, развитие, свободу и автономию. В этом смысле «слабые» нежизненные интересы человека оказываются всегда выше «сильных» жизненных интересов других видов (принцип минимизации вреда). Например, строительство городов, коммуникаций, парков, плотин и т.д. и т.п. – все это вполне оправдано, т.к. отвечает базовым потребностям человеческого общества развиваться и иметь «цивилизованную жизнь», а значит «ценности, реализация которых является основой концепции цивилизованности должны оцениваться с той же важностью, как и нежелание разрушать природу, когда реализация этих ценностей ведет к экологическим последствиям» [602] . Разница между «сильными» нежизненными и «слабыми» нежизненными интересами человека оказывается под вопросом, т.к. выбор в ситуации ценностно-когнитивной дилеммы, как признает автор, напрямую зависит от того, «какую ценность люди придают тем или иным своим интересам, что, в свою очередь, зависит от универсальной системы их ценностей, а также от того, существуют ли альтернативные решения, способные сократить последствия причинения экологического ущерба и удовлетворить интересы субчеловеческих организмов»[603]. В сложных случаях столкновения равных интересов оперирование предложенными принципами становится вообще невозможным. Логически мысля, Тэйлор приходит к отрицанию универсальности «рационального и информированного» биоцентризма и в конце делает спасительный вывод о необходимости поиска еще более всеобъемлющего этического «идеала гармонии человека и природы».

* * *

Проведенный нами анализ показал, что в структуре всех существующих сегодня экологических конвенций можно выделить три ценностно-когнитивных конфликта, явное или скрытое решение которых

[602] Ibid. P. 282.
[603] Ibid. P. 277.

требует любое оценочное суждение. Диспозиционный выбор между *(1)* антропоцентризмом и нонантропоцентризмом, *(2)* холизмом и индивидуализмом, а также *(3)* консеквенционализмом и деонтологизмом конституирует тот или иной паттерн экологических действий и оценок:

1. **«Слабый» консеквенциональный антропоцентризм** (Дж. Пассмор, К. Шрейдер-Фречет). Защита природы обосновывается вредом, который наноситься человеку в случае сильного антропоцентрического (хищнического, нерационального) отношения к ней. Реализуется в законах и актах по сбережению природных ресурсов, в Концепции устойчивого развития ООН.

2. **«Слабый» деонтологический антропоцентризм** (Х. Йонас, Р. Эккерсли). Человек берет на себя обязанность по сохранению природы из-за ответственности перед будущими поколениями людей. Включает адвокаторское представление силентов в качестве «третьей стороны» в моральных и юридических конфликтах. Реализуется в дискурсивной этике.

3. **Экоцентризм** (О. Леопольд, Б. Калликот и др.). Отдается ценностный приоритет сохранению устойчивости экосистемы в целом и поддержанию видового разнообразия. Реализуется в практике охраны природы, создания заповедников, заказников и т.п.

4. **Экологический аксиологизм** (Х. Ролстон, М. Уинн и др.). Признание «объективных внутренних ценностей», присущих природе в целом и ее индивидуальным проявлениям, как основа моральных обязательств. Реализуется в практике сохранения диких пейзажей, ландшафтов и создания полностью «зеленой» экономики.

5. **Глубинная экология** (А. Нейс, Дж. Сессинс и др.). Природа обретает абсолютную ценность во всех ее проявлениях как манифестация одного живого индивидуума/организма, с которым можно установить связь через развитие особой психологической установки, позволяющей «Я» раздвигать границы самоидентификации вплоть до интуитивного слияния со всей Землей. Реализуется в практике «возвращения к природе».

6. **Патоцентризм** (П. Сингер, Т. Риган и др.). Злом признается все, что приносит страдания и боль («патос») природным организмам, а благом то, что несет им «счастье» и «удовольствие». Относительная моральная ценность индивидуальных особей обеспечивается взвешиванием уровней их «чувствительности». Реализуется в практике движения защиты прав животных.

7. **Биоцентризм** (П. Тэйлор). Каждый отдельный организм рассматривается как «телеологический центр жизни»: у него есть собственные цель и причина существования, которые являются благом сами по себе. Основными моральными принципами признаются невмешательство, непричинение вреда, порядочность и возмещение всякого причиненного ущерба. Наиболее радикальные версии реализуются в практике движения за добровольный отказ от размножения и добровольную стерилизацию во имя сохранения в будущем жизни другим существам.

Обобщая предложенный обзор концепций экологической этики, можно констатировать, что структура морального выбора в области экологических коммуникаций определяется ценностно-когнитивными ограничениями человеческой рациональности в целом. Помимо разнообразных когнитивных искажений, свойственных любому человеческому сознанию, моральное поведение наследует и более фундаментальные аксиологические противоречия, свойственные рациональному пониманию окружающего мира. В смешанных коммуникациях, где знание и мораль оказываются в напряженных отношениях, внутренняя конфликтность человеческой рациональности становится лишь ярче. Таким образом, рационализация морали требует разрешения трех базовых ценностно-когнитивных дилемм в структуре оценочного паттерна: «онтологической» (пресуппозиция в режиме «свой-чужой»), «эпистемологической» (пресуппозиция в режиме «часть-целое») и «этической» (пресуппозиция в режиме «добро-зло»). В экологическом действии, в частности, эти дилеммы решаются поиском

универсального ценностного идеала и соответствующих ему диспозиций, что можно представит в виде следующей таблицы.

Таб. 4. Ценностно-когнитивные диспозиции базовых экологических конвенций

| № | **Типы экологических конвенций** | **Представители** | **Свой-Чужой** | **Часть-Целое** | **Добро-Зло** | **Ценностный идеал** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Слабый консеквенциональный антропоцентризм | Дж.Пассмор, К.Шрейдер-Фречет | антропоцентризм | холизм | консеквенционализм | Польза природы для выживания человека |
| 2 | Слабый деонтологический антропоцентризм | Х.Йонас, Р.Эккерсли | антропоцентризм | холизм/ индивидуализм | деонтологизм | Ответственность перед будущими поколениями/моральное единство всех «автономных» субъектов |
| 3 | Экоцентризм | О.Леопольд, Б.Калликот | нонантропоцентризм | холизм | консеквенционализм | Поддержание баланса, целостности и стабильности в природе |
| 4 | Экологический аксиологизм | Х.Ролстон | нонантропоцентризм | холизм/ индивидуализм | деонтологизм | Внутренняя гармония в природе/ внутренняя ценность каждого организма |
| 5 | Глубинная экология | А.Нейс, Дж.Сессинс | нонантропоцентризм | холизм | иррационализм | Интуитивное слияние с природой |
| 6 | Патоцентризм | П.Сингер, Т.Риган | нонантропоцентризм | индивидуализм | консеквенционализм | Счастье для чувствующих организмов |
| 7 | Биоцентризм | П.Тэйлор | нонантропоцентризм | индивидуализм | деонтологизм | Уважение к жизни |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | каждого организма |

Ценностный или, точнее, ценностно-когнитивный идеал, который присутствует в любом социальном действии, решает и онтологическую, и эпистемологическую, и этическую дилеммы в структуре морального выбора экологического актора. Некоторые конвенции пытаются выйти за рамки дуалистической рациональности, трактуя ее как обременяющее картезианское наследие (Тэйлор, Нейс, Калликот и др.), другие, наоборот, требуют соблюдения строгой «объективности» и/или «антропоцентричности» (Ролстон, Шрэйдер-Фречет и др.). Однако, несмотря ни на что, общей проблемой этих режимов оправдания экологического действия является их ориентация на законченность и всеобъемлемость. Другими словами, их *парадигматический* характер. П. Фейерабенд, обобщая смыслы куновской «парадигмы», констатировал, что разные парадигмы (а) используют понятия, между которыми невозможно установление обычных логических отношений — включения, исключения, пересечения, (б) заставляют нас видеть вещи по-разному (в разных парадигмах исследователи не только пользуются различными понятиями, но и получают разные *восприятия*) и (в) включают в себя разные *методы* (как интеллектуальные, так и физические инструменты) для проведения исследований и оценки их результатов[604]. Соединение этих особенностей делает парадигмы нечувствительными к источникам обыденного знания, ведет к исключению большинства непарадигмальных случаев и заставляет быть несравнимыми между собой (проблема несоизмеримости). Проведенный нами анализ показывает, что в смешанных коммуникациях возможно существование лишь шести-семи «парадигм», основанных на сочетании альтернативных ценностно-когнитивных диспозиций. Любое (моральное) задействование экологического объекта или субъекта будет ограничиваться пределами трехмерного логического пространства

[604] Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1986. – С. 500-501.

существующих опций. Если создать концептуальную карту семи типов экологического действия, то она даст представление о том, что «парадигмы» косвенно, но все-таки могут конвергировать друг с другом на определенном уровне (Рис. 10).

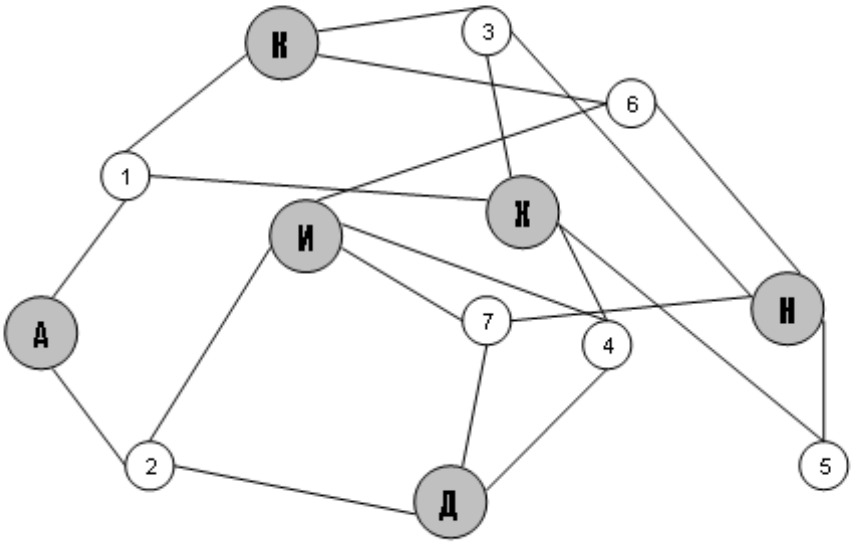



Рис. 10. Концептуальная модель распределения экологических конвенций вокруг базовых ценностно-когнитивных диспозиций.
(*Буквами обозначены типы диспозиций: А – антропоцентризм; Н – нонантропоцентризм; К – консеквенционализм; Д – деонтологизм; Х – холизм; И – индивидуализм. Цифрами обозначены ценностно-когнитивные модели экологического действия: 1 – слабый консеквенциональный антропоцентризм; 2 – слабый деонтологический антропоцентризм; 3 – экоцентризм; 4 – экологический аксиологизм; 5 – глубинная экология; 6 – патоцентризм; 7 – биоцентризм)*

На рисунке видно, что все различные типы конвенций образуют *логические* союзы через общие точки диспозиций, например, 1-2-4 или 3-4-5, или 2-6-7. Это говорит о том, что внутри кластера объединенных диспозиций есть нечто, что может вести к содержательным связям, но не на верхнем уровне ценностно-когнитивных идеалов, а на низком прагматическом уровне согласования целей решения (конкретной) проблемы. Американский философ Б. Нортон высказал мысль о существования т.н. «гипотезы конвергенции» среди экологических конвенций, которая может

подтверждаться в случае, если их протагонисты следуют *общим* правилам применения моральных принципов к той или иной морально непрозрачной ситуации, а также используют правила ранжирования, если происходит столкновение позиций[605]. Прагматическая настройка конвергенции означает не редуцирование всех ценностных парадигм к очередному новому идеалу, а следование эмпирическому *методу* превращения морального плюрализма в модель принятия решений. Основной принцип здесь – индуктивное движение «снизу вверх», что позволяет видеть любую ситуацию непредвзято, а не только со стороны одной-единственной перспективы, т.е. с позиции сверху-вниз.

Действительно, даже бегло взглянув на перечисленные экологические «парадигмы», возникает ощущение, что с ними (как с парадигмами) что-то не так. Несмотря на их универсальные притязания, они, тем не менее, остаются частичными и несовершенными с *прагматической* точки зрения. Чем более последовательными защитниками своих идей пытаются быть их авторы, тем больше затруднений возникает у них в ситуациях принятия конкретных экологических решений. В экологической практике не существует полностью ценностно прозрачных ситуаций, поэтому регион парадигматических случаев, когда успешно были применены те или иные «готовые» решения на основе имеющихся принципов, очень ограничен. Более того, встретившись все вместе перед лицом определенного экологического выбора, все вышеназванные ученые не смогли бы договориться, если бы решили до конца отстаивать свои принципы, а не интересы (конкретного) *дела*. Так, например, оно и случилось еще на заре экологического движения в противостоянии Мюира, Пинчота и их сторонников. Так оно продолжается и до сих пор (деятельность «Гринпис» и т.п.). Такую ситуацию британский философ С. Тулмин в 1980-х гг. в одной из своих статей назвал «тиранией принципов»[606]. «Для каждой человеческой проблемы существует решение, которое является простым, изящным и… неверным», – заключает Тулмин.

[605] Norton B. Toward Unity Among Environmentalists. – New York: Oxford University Press, 1991. – 287 p.
[606] Toulmin S. The tyranny of principles // The Hastings Center Report. – 1981. – Vol. 11(6). – P. 31-39.

Упрощение – это искушение, которому подвергается любой профессионал, испытывающий непреходящее давление интеллектуальных и моральных традиций. И такая ситуация вполне типична для профессиональных дискурсов, которые, с одной стороны, ориентированы на практические цели и задачи, но, с другой стороны, требуют строгой *парадигматической* лояльности определенным принципам и ценностям. Выход из этой ситуации был бы возможен, если обратить внимание на структуру общего для всех людей обыденного знания как особой «практической мудрости» (Аристотель) и подвергнуть социологической рационализации те коммуникативные нормы, которые позволили бы говорить о реальных проблемах и их решениях с разных (ценностных) позиций, но *всегда с одними и теми же целями*.

### 4.3. Фронетическая рационализация экологических действий

Работая несколько лет в середине 1970-х гг. в составе Национальной комиссии США по биоэтике, С. Тулмин стал свидетелем того, как совершенно непохожие друг на друга и с различными убеждениями люди – теологи, юристы, медики, ученые – подходили к разрешению сложных моральных проблем, связанных с использованием людей в медицинских и психологических исследованиях, и каждый раз, несмотря на все сомнения со стороны, умудрялись вырабатывать общее консенсусное мнение. Члены комиссии не принимали решение на основе голосования и выявления большинства, как это можно было бы предположить. Они делали свои рекомендации чисто казуистически, т.е. подходили к рассмотрению каждого сложного случая, сравнивая его с другими, уже прошедшими экспертизу и получившими свою оценку, и тем самым определяли конкретные свойства и условия, которые делают случай уникальным и, таким образом, требуют поправок при вынесении вердикта. Так, продвигаясь шаг за шагом методом

сравнения, они приходили к заключительному выводу, всегда выражавшему единодушную точку зрения.

Стоит отметить, что одиннадцать членов комиссии не договаривались в ходе работы изменять своим профессиональным принципам и личным представлениям о «своих» и «чужих», о «целом» и «отдельном», о «добре» и «зле», поэтому нельзя было заподозрить их в малодушии, когда они приходили к согласию: католики не могли вдруг забыть учение Церкви, юристы – в одночасье отказаться от буквы и духа закона, а гуманисты – превратиться в мизантропов. К концу работы комиссии это дало основание Тулмину подозревать, что «следование принципам» каждым из членов комиссии не имело цели перевесить аргументами другие точки зрения на стадии дебатов, но, скорее, было направлено на то, чтобы, добившись общей моральной резолюции по каждому делу, *постфактум* согласовать ее с собственными индивидуальными, но (вовсе) *не моральными* установками. Другими словами, делает вывод Тулмин, принципы католической этики или гуманизма в больше мере раскрывают содержание католицизма или гуманизма, чем самой этики, и сами они в большей степени служат не интеллектуальными подпорками моральных суждений, но, своего рода, проводниками между моральными представлениями каждого человека и его более широкими теологическими, философскими, идеологическими или мировоззренческими установками[607]. «Широта» этих установок зависит не от количества прочитанных книг, а прежде всего, от жизненного и профессионального опыта, т.е. прагматического знания.

Как впоследствии выразился другой член комиссии и будущий соавтор Тулмина профессор Альберт Джонсен, принципы, ценности, обстоятельства и (оцениваемые) последствия решений в практических ситуациях идут рука об руку, составляя некий «морально-оценочный паттерн»[608]. Моральная

[607] Ibid. P. 32.
[608] Jonsen A.R. Morally appreciated circumstances: A theoretical problem for casuistry // Sumner L.W., Boyle J. (eds) Philosophical Perspectives on Bioethics. –Toronto: University of Toronto Press, 1996. – P. 45.

пригодность того или иного решения зависит от качественного учета всех факторов дела, а не от строгости соблюдения принципов и правил.

Так, действия комиссии вольно или невольно вели к возрождению аристотелевской моральной мудрости («пруденции») и средневековой традиции пробабилизма[609]. Практическая аргументация в рамках этой традиции противопоставляется логике «формальной, теоретической дедукции из мира строгих, самоочевидных истин», а мудрецом здесь является не тот, кто отстаивает «единственно верную» линию во что бы то ни стало, но тот, кто понимает, что один абсолютный принцип стоит другого, и способен делать (морально) насыщенные суждения, сравнивая и взвешивая различные соображения во имя интересов дела[610]. Тулмин подчеркивает, что настоящая практическая этика, которую мы применяем, например, по отношению к своим близким именно такой и является. В отношениях с родственниками, друзьями, возлюбленными мы ожидаем и от нас ожидают, что аспекты, относящиеся к личной истории человека, его планам, чувствам, настроениям, характеру его личности, всегда будут приняты во внимание и

[609] В «Никомаховой этике» [Аристотель. Никомахова этика // Соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С.175-181] Аристотель разделяет три типа знания: «фронезис» (лат. эквивалент – «пруденция»), «эпистеме» и «техне». «Фронезис» (букв. «рассудительность», «благоразумие»), по Аристотелю, означает определенный тип знания, аккумулируемый человеком в течение жизни при столкновении с различными ситуациями, касающихся «человеческих благ», и в качестве такой «практической мудрости» он противостоит как «эпистеме», т.е. универсально-логическому знанию (науке), так и «техне», т.е. знанию универсально-инструментальному (искусству). Фронетическое знание включается каждый раз, когда необходимо принимать «разумное» решение в поисках высшего блага, но исходя из предложенных условий, поэтому оно требует не «софии», т.е. знания «истин» в виде тех или иных общих принципов и правил, а прежде всего «праксиса», воплощенного в опыте («поступках») и соответствующей моральной зрелости. Рассудительность направлена на конкретные человеческие дела в данных партикулярных обстоятельствах, поэтому «чтобы быть рассудительным, – заключает Аристотель, – нужно обладать [знанием] и того и другого [и частного, и общего] или даже в большей степени [знанием частных вопросов]» [Там же. С. 180]. Поэтому фронезис есть не только знание, но и добродетель. Как впоследствии говорили иезуиты, разработавшие каноны средневековой казуистики как науки о решении конкретных моральных проблем, если бы человек в своих поступках был вынужден полагаться лишь на несомненные и общезначимые основания, то он вовсе не смог бы совершить никаких поступков. С точки зрения практической этики это означает по выражению «апостола» казуистики Фомы Аквинского, что «порядок благодати и добродетели» не схож с естественным порядком и «благодеяния должны простираться на всех, однако с учетом требований времени и места, поскольку все акты добродетели должны сообразовываться с касающимися их обстоятельствами» [Аквинский Ф. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. – Киев: Ника-Центр, 2011. – С. 396-397]. Пробабилизм как вершина средневековой казуистики важен прежде всего тем, что при рассмотрении моральных дилемм исходит из убеждения, что большинство положений морали открыто для рационального обсуждения: решить, какое из правдоподобных (пробабилистичных) мнений следует выбрать, можно лишь путем дискурсивного анализа и оценки каждого мнения по следствиям, вытекающим из него [Подробнее см.: Бродский А.И. Casus conscientiae Казуистика и пробабилизм с точки зрения современной этики // Homo philosophans. Сборник к 60-летию проф. К.А. Сергеева. Вып. 12. – СПб.: СПбФО, 2002. – С. 279-294].

[610] Toulmin S. Op. cit. P. 37.

на основе *этого* в конечном итоге будут сделаны ценностные суждения и выводы. Область ценностно и морально значимого (возможного) здесь очень велика, а подчинение принципам вторично. Напротив, в отношениях с посторонними мы стараемся придерживаться «абстрактных» социальных норм, которые ограничивают наши моральные взаимодействия, сводя их в большинстве случаев к негативным требованиям не производить оскорбительных или насильственных действий к окружающим нас людям. Область (морально) возможного здесь минимальна, а следование законам и правилам обязательно. И то, и другое морально оправдано в разных ситуациях, но в то же время абсолютно близоруко «не видеть разницы», смешивая одну ситуацию с другой, как это было в случае с матерью П. Сингера, либо пытаться элиминировать морально чувствительные возможности ситуации в пользу сомнительных теорий, как это пытаются делать экологические холисты. Переиначивая немного выражение Дж. Мура, можно сказать, что казуистика является целью не только этики, но и экологии, ибо недифференцированное применение норм слишком сильно повышает риск как несправедливого, так и экологически опасного решения.

Написав в 1988 г. совместную книгу «The abuse of casuistry», Тулмин и Джонсен заново открыли перед теоретическим разумом перспективу увлекательного путешествия по миру (разных) ценностей и возможностей, возникающих и сталкивающихся в практическом мире людей. С казуистической точки зрения вся человеческая жизнь – это, по сути, череда проблемных ситуаций, в которых приходится делать ценностный выбор, принимая то или иное решение. И если человек не испытывает затруднений, то это значит, что он *уже* сделал этот выбор, имея практический опыт разрешения такой же или схожей проблемы раньше. Каждый новый опыт становится столкновением (вечных) истин и (конкретных) обстоятельств. Методом, которым мы пользуемся, чтобы выйти из затруднительного

положения, можно было бы назвать «моральным воображением»[611] или «моральной таксономией»[612], позволяющим развивать наши моральные способности от одного (типического) случая к другому (прецеденту), и казуистика предоставляет для этого некоторые процедурные инструменты, полезные в особо неопределенных ситуациях. К таковым можно отнести и экологические проблемы. Поэтому если следовать определению казуистики, которое дают Тулмин и Джонсен, его в полной мере можно отнести и к содержанию профессиональной экологической экспертизы и к развитию того, что О. Леопольд называл «экологической совестью»: «Мы понимаем под методом казуистики анализ моральных (и можно добавить: «в том числе экологических» – *И.К.*) проблем на основе процедуры выявления парадигмальных (т.е. простых, понятных, типических – *И.К.*) случаев и последующей с ними аналогии (т.е. сравнения с наличным проблемным случаем – *И.К.*), что делает возможным формулирование экспертного мнения о необходимости и строгости конкретных моральных обязательств (и можно добавить: «экологических оценок» – *И.К.*), отсылающих нас к тем или иным общим принципам и максимам, которые, в свою очередь, универсальны лишь настолько, насколько отвечают самым типичным действователям в самых типичных условиях действия (и, соответственно, пробабилистичны в партикулярных условиях специфических ситуаций – *И.К.*)»[613]. Главные ценности, которым служит сама казуистика – это сдержанность и терпимость, благодаря которым казуист способен «принять во внимание все моральные аспекты человеческого опыта, осмыслить достоинства того или иного поведения в конкретной ситуации и вынести справедливое решение»[614]. Можно ли вырубать лес для строительства необходимой для решения проблемы пробок дороги? Или должны ли мы сокращать интенсивное

---

[611] См.: Johnson M. Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics. – Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 302 p.

[612] Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 432 p.

[613] Ibid. P. 14.

[614] Miller R.B. Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning. – Chicago: University of Chicago Press, 1996. – P. 3

сельское хозяйство и животноводство в целях сохранения дикой природы? Что делать с перенаселением и одновременно с голодом в странах третьего мира? Приемлемо ли использовать ртутьсодержащие энергосберегающие технологии, при этом наносящие вред здоровью человека и окружающей среде? И в конце концов: что позволительно с экологической точки зрения есть, пить, во что одеваться, где жить, какой транспорт использовать, как работать и отдыхать? Важно понимать, что казуистика не даст заранее готовых ответов на эти и многие другие актуальные экологические вопросы хотя бы потому, что в таком виде они носят слишком «простой» характер, но она может создать *ценностно-рациональные* условия для разрешения подобных конфликтов в *конкретных* практических ситуациях.

Модель казуистического метода, которую предлагают Тулмин и Джонсен, можно вполне назвать риторической в подлинно аристотелевском смысле слова[615]. Рассматривая моральную философию И. Канта, И. Бентама, Дж.Ст. Милля, Д. Юма, на чьих плечах строится современная экологическая этика, они отмечают их принципиально нериторический (необсуждаемый), дедуктивный характер. И в этом видят их слабость и неудовлетворительность в современной ситуации, когда повсеместная моральная неопределенность становится единственно реальной определенностью. Риторическая же позиция видит силу морали в «аккумуляции множества параллельных, комплементарных представлений, исходящих от всех заинтересованных индивидов и сообществ, вовлеченных в ситуацию, и придающих тем самым большую убедительность и надежность последующим заключениям, но не так как это делают [отдельные] звенья, [последовательно] соединяя цепочку,

[615] Аристотель впервые связал искусство риторики с этикой и диалектикой, распространив ее значение на все области человеческой деятельности. Как и диалектика, риторика, по Аристотелю, не имеет «своего, особого рода предметов», поэтому применима ко всем предметам. Ее особенность в том, что она «рассматривает те вопросы, о которых совещаются», т.е. допускающие двоякое решение. Цель риторики, по Аристотелю, не доказывать что-либо и не убеждать в чем-либо (окончательно и бесповоротно), «но в каждом данном случае находить способы убеждения» [Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 8], что собственно и превращает риторику в казуистическую процедуру. Методологически риторика схожа с искусством врачевания, дело которого заключается «не в том, чтобы сделать человека здоровым полностью, но хотя бы в той степени, в какой это достижимо» [Там же: 8]. Способы убеждения ритор должен черпать из представлений об истине, о счастье, о благе, о пользе, о справедливости, о доброте и других ценностях и организованы быть должны силлогистически, т.е. на основе диалектики [Там же. С. 31].

но так как это делают скрутки в канате или корни у дерева»[616]. Таким образом, риторическая казуистика занята не вопросом, что правильно, а что нет, а вопросом, как здесь и сейчас найти взвешенное решение, чтобы на его основе сделать следующий шаг на пути продвижения от двусмысленности к прозрачности ситуации. Залогом успеха на этом пути является соблюдение некоторых процедурных норм. Они делятся на шесть этапов: *(1)* **Таксономия.** Все морально значимые ситуации упорядочиваются с целью формирования исходной группы наиболее простых или разрешенных случаев. Наличная ситуация сравнивается с этой группой методом аналогии. *(2)* **Максимы.** Выявление базовых моральных принципов (максим) в качестве возможных логических посылок для последующего производства моральных заключений. *(3)* **Условия.** Анализ отличительных признаков ситуации, имеющих моральное или ценностное значение и делающих их проблематическими. Подразумевает изучение вопросов о том, «кто», «что», «где», «когда», «почему», «как» и других, ответы на которые помогают сделать «насыщенное» описание казуса. *(4)* **Пробабилизация.** Отбор более и менее подходящих суждений, мнений, оценок, связанных с пониманием природы казуса. *(5)* **Синтез.** Формирование кумулятивных аргументов на основе достигнутого уровня пробабилистичности и согласованности. *(6)* **Решение.** Представление продуманного и умеренного практического вывода, лишенного сомнений и разногласий[617].

Данная модель является не просто одним из методов коллективной работы, но, по сути своей, производит реконструкцию паттерна *зрелой практической рациональности*, задействованной компетентными акторами в ситуациях, требующих решения нетипичных (ценностно-фундированных) проблем. Как показывают различные психологические опыты и эксперименты, онтогенез практических компетентностей индивида идет вразрез с распространенной версией когнитивного развития Ж. Пиаже, где оно напрямую зависит от успешности оперирования абстрактными

[616] [616] Jonsen A.R., Toulmin S. Op. cit. P. 294.
[617] Ibid. P. 250-257.

категориями и принципами. Американские исследователи братья Стюарт и Хьюберт Дрейфусы еще в конце 1970-х гг., обобщив данные психологических исследований, установили, что на самом деле процесс обучения и социализации идет в противоположном направлении – от простого запоминания и усвоения универсальных максим на стадии «новичка» к мастерству «экспертного» решения проблем *интуитивным* способом на основе имеющегося опыта в любой сложной ситуации[618]. Количество пережитых ситуаций, оценок и способов поведения, а также сделанные при этом ошибки, возникшие непредвиденные последствия и преследующие угрызения совести на этапах взросления – все это в итоге делает из новичка эксперта. При этом интуиция эксперта работает не как неподвластная иррациональная сила, вызывающая внутренний поток сознания в виде озарений, предположений или догадок, но является прямым результатом холистического видения кэйса в репертуарной структуре накопленного практического багажа. Когнитивной особенностью такого поведения является развитая способность отделять главное от второстепенного, что позволяет аппроксиматично интерпретировать текущую ситуацию и делать наиболее релевантные (подтвержденные предыдущим опытом) оценки посредством интуитивного (быстрого, полного и эмоционально верного) сравнения или аналогии с уже известными, пройденными ситуациями. И именно так, *казуистически* руководствуясь «практической мудростью», а не императивным разумом, действуют в реальной жизни «зрелые» акторы, т.е. эксперты – как в профессиональной сфере, так и в любых жизненных морально-значимых ситуациях. Ярким примером опять-таки может служит медицинская практика, где обычно для получения высокой квалификации требуется пройти обучение в приемных отделениях срочной медицинской помощи. И во многих тяжелых случаях

[618] См.: Dreyfus S., Dreyfus H. A Five Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition (Research report under Contract F49620-79-C-0063 with USAF Air Force Office of Scientific Research and the University of California). – Berkeley: California University Berkeley Operations Research Center, 1980. – 18 p.; Dreyfus H., Dreyfus S. Mind Over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer. – New York: Free Press, 1986. – 231 p.

докторам и медсестрам из-за нехватки времени и информации приходится учиться принимать ответственное решение, полагаясь только на собственный опыт и проницательность, что впоследствии делает из них настоящих профессионалов в своей области. Другими словами, практическая рациональность на этапе мастерства образует особый паттерн поведения и оценивания, который зиждется на фронетическом опыте, отличительными чертами которого *вовлеченность, здравый смысл, интуиция и чувства*[619]. Практика здесь не противостоит разуму, но дополняет его, устраняя недостаточность и неэффективность применения априорной логики эпистемической рациональности («знания о») и/или технической рациональности («знания как») в решении ценностных конфликтов.

На основе разработанной Дрейфусами модели генетической эпистемологии датский инженер и социальный философ Б. Фливберг предложил в рамках своей теории социальных наук концепцию фронетического исследования кейса, которая позволяет структурировать содержание практической экспертизы ценностного выбора с помощью нескольких риторических вопросов, которые имеют принципиальное значение для анализа и интерпретации статуса вовлеченных в конкретную ситуацию ценностей и интересов всех субъектов и объектов практики[620]. Эти вопросы включают в себя такие, как: *(1)* Куда мы движемся? *(2)* Кто окажется в выигрыше и кто в проигрыше? *(3)* Насколько это желательно? *(4)*

---

[619] Известный американский философ и правовед М. Нуссбаум в своем фронетическом по духу исследовании природы морали высказывает интересную мысль, что сильные эмоции, испытываемые людьми в практических ситуациях, напрямую связаны с приписыванием высокой ценности тому или иному субъекту или объекту в морально сингулярных контекстах. Более того, эмоции «либо так или иначе обусловлены ценностным отношением, либо идентичны с ним», связывая актора с окружающим «нестабильным контекстом объектов и людей, в котором протекает человеческая жизнь» [Nussbaum M. Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. – New York: Oxford University Press, 1990. – P. 387]. Например, страх подразумевает веру в то, что что-то, обладающее большим значением для нас, может навредить нам, и мы не сможем этому помешать; любовь включает приписывание высокой ценности существу, которое отделено от нас и не подконтрольно нам полностью (при этом «любви не может быть, если ответная реакция всегда предсказуема»); грусть возникает, если окружающий мир отнимает у нас нечто дорогое, а гнев выражает реакцию на неожиданное разрушение объекта/субъекта-носителя (высокой) ценности. В эпистемологической перспективе все это, по Нуссбаум, говорит о том, что построение универсальной теории морали, подражающей стилю и методам естественных наук, невозможно, несмотря даже на то, что это постоянно происходило на протяжении всей истории западной мысли от Платона до утилитаристов [Ibid. P. 19].

[620] Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001. – 214 p.

Что должно быть сделано? Их значение состоит в том, что они дают возможность уточнить стадию фронетического вопрошания в казуистической интерпретации морального кейса с точки зрения задействованных механизмов власти и тем самым последовательно раскрывать и контролировать скрытые силы влияния и давления в ходе самого дискурса. В этом смысле Фливберг критикует этику дискурса Хабермаса за дефицит внимания к имманентности недискурсивных факторов внутри реальной практики и политики. Имея опыт участия в согласовании и реализации инженерных проектов у себя в Дании, Фливберг пришел к выводу, что любой дискурс и фронезис неизбывно заключены в поле рационализаций со стороны властных компетенций, органов, статусов, которые постоянно стремятся установить (собственные) содержание и границы рациональности и тем самым канализировать развитие ситуации в свою пользу. Другими словами, сущность власти в том, что она сама «определяет и создает конкретные физические, экономические, экологические и социальные реальности» и зачастую «считает невежество, обман, самообман, рационализации и ложь более полезными для своих целей, чем истину и рациональность» [621] . Однако, действующий агент, заинтересованный в легитимности своих действий, всегда будет стремиться к рационализации. Таким образом, речь уже идет о конкуренции и конфликте множественных рациональностей, предлагающих разные модели оправдания в структуре ценностного выбора. Однако, упоминавшиеся уже французские исследователи Л. Тевено и Л. Болтански, выделяя целый список подобных рационализаций, основанных на разных ценностно-когнитивных принципах эквивалентности, указывают, что контингентно они могут образовывать «компромиссы», «динамично и креативно» вовлекая в *единое* моральное пространство все заинтересованные стороны, включая квалифицированных субъектов, а также объекты смешанных коммуникаций. Более того, именно конвергенция «градов» чаще всего имеет место в реальности, где

[621] Фливберг Б. Рациональность и власть: еще раз о кейс-стади // Социологические исследования. – 2007. – № 1. – С. 62-70.

контингентное соотношение контекста, действий и интерпретаций создает условия для экспертного решения проблемы на индивидуальном или коллективном уровне. Говоря о возможных механизмах перехода и координации *между* социальными «величинами» (квалификациями) различных репертуаров оправдания, Тевено скромно, но небезосновательно апеллирует к концепции «пограничных объектов» (boundary objects) американских социологов С. Стар и Дж. Гризмера, которые в конце 1980-х гг., изучая кейсы практической научной работы экологов, требующей участия и кооперации множества *разных* специалистов, экспертных групп, а также непрофессионалов и не-человеческих объектов, пришли к пониманию фрейма, объясняющего процесс генерализации и согласования знаний, интересов, действий и интерпретаций акторов, принадлежащих различным «социальным мирам» (сообществам)[622]. *Modus operandi* взаимодействия и взаимопонимания акторов в таких условиях строится вокруг процедур стандартизации «трансляций» (друг другу) приписываемых (ситуации) оценок и создания на этой основе когнитивного пограничного объекта, который согласует вокруг себя имеющиеся квалификации. Пограничный объект представляет собой смешанную (материально-информационную) матрицу кейса/проблемы/деятельности, которая возникает на стыке трансляций со стороны всех заинтересованных сторон, укорененных в своих локальных ценностно-когнитивных мирах. При этом сам факт пограничности создаваемого объекта говорит не о преференции одной перспективы и подчинении ей всех остальных, а о процессе *сближения* позиций и поддержании не сильной (по всем аспектам), но *слабой* когерентности, которая достигается прежде всего формулированием общих *целей,* т.е. пониманием приемлемого результата. На этой основе происходит сборка пограничного объекта, который «может быть абстрактным или конкретным, или нечто средним». Предложенные Старк и Гризмером методы

[622] Star S., Griesemer J. Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of vertebrate zoology, 1907-39 // Social Studies of Science. – 1989. – Vol. 19. – No. 3. – P. 387-420.

стандартизации следует рассматривать как способы риторической формализации кейса как когнитивного объекта. Обобщая, среди них можно выделить следующие: *(1)* формирование «знаменателя нижнего уровня», который удовлетворяет минимальным требованиям участников из всех задействованных «миров» за счет включения базовых свойств и качеств объекта из предложенных перспектив (пример: «климатические изменения» как концепт); *(2)* создание сложного, максимально пластичного объекта, который обладает свойствами и возможностями, пригодными для использования в любом локальном мире (пример: «устойчивое развитие» как глобальная практика); *(3)* производство объекта как хранилища/библиотеки для последующего извлечения из него материальных и информационных ресурсов для согласованных, но локальных целей (пример: национальные парки); *(4)* отсечение главного от второстепенного, т.е. взаимонаправленное упрощение структуры объекта для формирования единых требований для всех (пример: Красная книга, клятва Гиппократа); *(5)* взаимное информирование о текущей работе в параллельных мирах и создание краткосрочных, временных объектов («площадок») для обмена данными и совместной деятельности (пример: акция «Час Земли»); *(6)* последовательная совместная работа с пограничным объектом на основе выделения точных, автономных и стандартизированных стадий и процессов (пример: метод Тулмина-Джонсена).

Суммируя данные, можно предложить следующую схему этапов процедурного взаимодействия акторов в ситуации смешанных коммуникаций в целях создания пограничного объекта: *(1)* **Рекрутинг.** Создание пула стейк-холдеров, т.е. привлечение всех заинтересованных сторон к взаимодействию; *(2)* **Рационализация.** Образование списка концептуальных «градов» на основе союзов между участниками взаимодействия; *(3)* **Трансляция.** Кодификация предлагаемых концепций в набор решений как когнитивных объектов; *(4)* **Стандартизация.** Поиск общей цели и согласование позиций на основе риторических и казуистических методов.

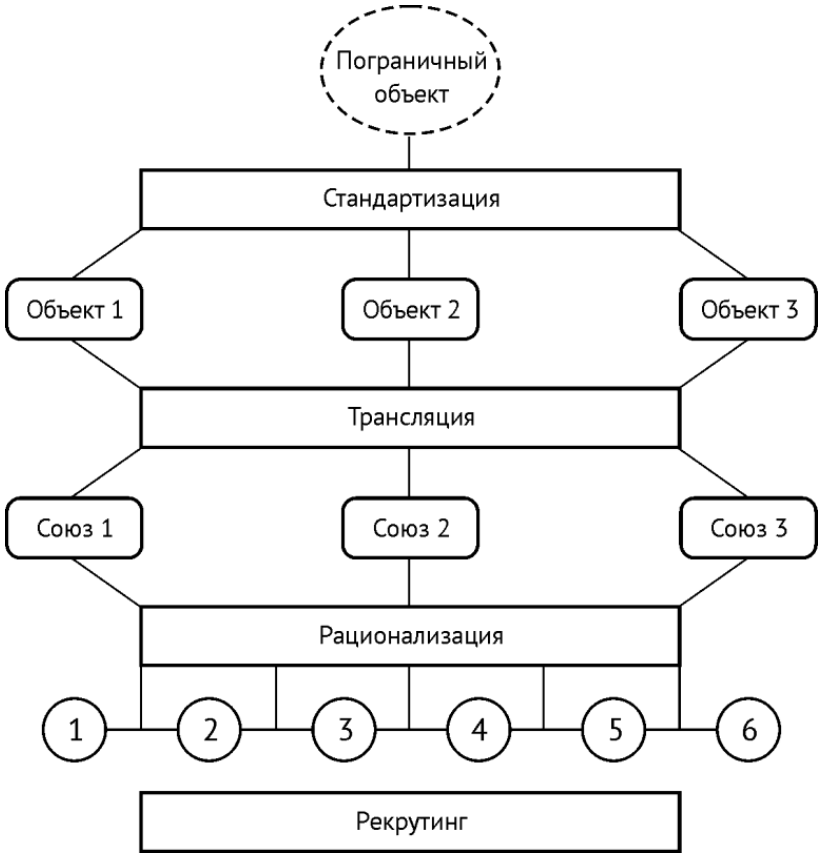



Рис.11. Схема построения когнитивного пограничного объекта в ситуации смешанных коммуникаций по принципу «bottom-up»

Процедурными требованиями к осуществлению когнитивной сборки является подражание структуре фронезиса:

- когнитивное движение «снизу-вверх», т.е. от «насыщенного» понимания ситуации к представлению «как быть»;
- опора на опыт и здравый смысл, а также агрегация экспертного и неэкспертного знания в процессе принятия решения;
- различение между (универсальными) ценностями и (ситуативными) целями.

Данные требования делают «гипотезу конвергенции» Б. Нортона эмпирически верифицируемой. Моральный хаос, конфликт и плюрализм имеют потенциал интеграции без методологического принуждения, если допустить, что чисто формальных аргументов не существует, а оправдание принципиальной ценностной позиции в реальной практике может быть отложено. Креативность и инновационность социального действия всегда

оказываются впереди стратегичности и типичности. Движение между ценностными диспозициями возможно не только логически, но и содержательно, т.к. одна и та же практическая цель может быть оправдана с разных позиций, что, свою очередь, связано с когерентностью вовлекаемого опыта.

В конце 1990-х гг. в штате Вермонт (США) был проведен специальный социологический опрос по поводу выявления обыденных ценностно-нормативных представлений о природе среди местных жителей [623] . Вторичный анализ результатов этого исследования позволяет сделать вывод, что зрелая практическая рациональность людей делает различные ценностные установки *средствами* достижения *общей* экологической цели. В частности, сохранение местного лесного массива, который можно трактовать с эпистемологической точки зрения как пограничный объект, оправдывалось как антропоцентрическими, так и нон-антропоцентрическими мотивами. Шкала обыденных экологических ценностей выглядела так (Таб. 5):

Таб. 5. Распределение предпочтений респондентов относительно важности экологических ценностей по шкале от 1 («совсем не важно») до 6 («очень важно»).
[*Источник:* Minteer B.A., Manning R.E. Convergence in environmental values: An empirical and conceptual defence // Ethics, Place and Environment. – 2000. – Vol.3(1). – P. 56]

| **Тип ценности** | **Эмпирический индикатор** | **Средний уровень поддержки в выборке** |
|---|---|---|
| Эстетическая | *«возможность наслаждаться красотой природы»* | 4,97 |
| Экологическая | *«возможность защищать природу в целях человеческого выживания и процветания»* | 4, 95 |
| Рекреационная | *«возможность отдыхать на природе»* | 4,83 |
| Образовательная | *«возможность получать новые знания о природе»* | 4,68 |
| Морально-этическая | *«возможность исполнять долг по защите природы и живых существ»* | 4,53 |
| Культурно-историческая | *«возможность сохранять традиционное отношение к природе»* | 4,40 |
| Терапевтическая | *«возможность получать* | 4,35 |

[623] Minteer B.A., Manning R.E. Convergence in environmental values: An empirical and conceptual defence // Ethics, Place and Environment. – 2000. – Vol.3(1). – P. 47-60.

| | | |
|---|---|---|
| | *здоровье от контакта с природой»* | |
| Научная | *«возможность изучать природные явления»* | 4,30 |
| Интеллектуальная | *«возможность получать вдохновение от природы»* | 3,93 |
| Духовная | *«возможность становиться ближе к Богу и получать духовное преображение через контакт с природой»* | 3,81 |
| Экономическая | *«возможность добывать древесину и другие ресурсы в природе»* | 2,98 |

Как видим, приписывание ценности природным объектам в обыденном сознании имеет фундаментально прагматический, а не парадигматический характер. При этом «сильные» антропоцентрические (экономическая эксплуатация) и нон-антропоцентрические (религиозное поклонение природе) ценности не имеют большой поддержки. Фронезис склоняется к здравому смыслу и сочетанию умеренных ценностных режимов в стремлении к оправданию локальной (экологической) политики.

Среди предложенных утверждений-индикаторов этических установок на природу в целом так или иначе поддержку получили почти все конвенции (по шкале Лайкерта от «-5» до «5», Таб. 6):

Таб. 6. Распределение предпочтений респондентов относительно экологических конвенций по шкале от «-5» («абсолютно не согласен») до «5» («полностью согласен»). [*Источник:* Minteer B.A., Manning R.E. Convergence in environmental values: An empirical and conceptual defence // Ethics, Place and Environment. – 2000. – Vol.3(1). – P. 54]

| **Эмпирический индикатор** | **Типы экологических конвенций** | **Средний балл поддержки по шкале Лайкерта** |
|---|---|---|
| *«природа важна для будущих поколений»* | Слабый деонтологический антропоцентризм | 4,5 |
| *«природа делает нашу жизнь лучше (отдых, наслаждение красотой и т.п.)»* | Слабый консеквенциональный антропоцентризм | 4,2 |
| *«выживание человека зависит от природы и природных процессов»* | Слабый консеквенциональный антропоцентризм | 3,8 |
| *«животные должны быть освобождены от* | Патоцентризм | 3,6 |

| | | |
|---|---|---|
| *причинения боли и страданий без необходимости»* | | |
| *«все живое взаимосвязано между собой»* | Экоцентризм | 3,5 |
| *«жестокость к животным делает самих людей жестокими»* | Слабый консеквенциональный антропоцентризм | 2,8 |
| *«природа имеет ограниченный запас ресурсов, который необходимо беречь»* | Слабый консеквенциональный антропоцентризм | 2,8 |
| *«все живые существа имеют моральное право существовать»* | Биоцентризм | 2,6 |

Минимальную поддержку или полное отрицание получили «сильные» экологические и антиэкологические конвенции: глубинная экология («пантеизм»), религиозное «служение» природе и религиозное покорение природы, «страх» перед природой, а также взгляд на природу как на «склад полезных ресурсов».

Все это доказывает, что в реальной практике универсальные моральные принципы, выраженные, в частности, в концепциях экологической этики, кумулятивно вовлекаются в решение проблематических ситуаций. Скованность экологических парадигм ценностно-когнитивными дилеммами, питающими свои корни в противоречивом характере самой человеческой рациональности, преодолевается методологической гибкостью, открытостью *зрелого* участия, т.е. ориентированностью людей на решение моральных и других проблем через конституирование пограничных ценностно-когнитивных объектов, ситуативно ставящих приоритет поиска общих целей и задач выше концептуальных разногласий.

Для самих Стар и Гризмера характерным примером функционирования пограничного объекта как «репозитария» (хранилища) смешанных коммуникаций является исследовательский музей позвоночных животных в

Калифорнии. Такой музей действует как настоящий тигль разных агентов, а также бартерных сделок, денежного оборота и постоянных переговоров между ними: «деньги в обмен на шкуры и пушнину от звероловов; животные в обмен на животные от других музеев и заводчиков; научная экспертиза в обмен на образцы от любителей-натуралистов; престиж и уважение за материальную помощь от спонсоров; пища в обмен на (невольную) кооперацию диких животных»[624]. Все это разнообразие связей и миров, тем не менее, не мешает существованию и процветанию музея, ибо оно просеяно через сито методов стандартизации, которые опосредуют доступ к пограничному объекту. Более того, Тевено показывает, что даже сам актор может действовать как своего рода «пограничный субъект», гармонично существуя *между* мирами: «Жан Лабарер – пастух… Он – современный пастух со сложными отношениями с природой. Несмотря на то, что большую часть года он проводит наедине с природой и является одним из немногих, кто еще может повстречать пиренейского медведя, он использует современные технические средства. Его дом на высокогорном пастбище, где он несколько месяцев в году живет со своим стадом и производит сыр, – комфортабельное жилище со всеми современными удобствами и радиотелефоном, работающим на солнечной энергии. И конечно, некоторые вещи и продукты доставляются сюда не на традиционных мулах, карабкающихся по горной тропе, а по воздуху, на вертолете… Его спонсирует добровольная ассоциация FIEP, которая способствует гармоничному «сосуществованию, позволяющему пастухам и медведям жить в Пиренеях вместе»… Но Жан Лабарер не только пастух – в природе он черпает поэтическое вдохновение. Это пастух-поэт, воспевающий горы, «каменные гиганты, одетые в красное, которые вечно смотрят друг на друга, как влюбленные». Жан также написал стихотворение в честь своей овчарки. В этом стихотворении он распространяет моральные категории беззаветной

[624] Star, Griesemer. Op. cit. P. 413.

любви на домашних животных…»[625]. Как мы видим, достижение (простого) консенсуса, т.е. растворения множества принципов, градов, перспектив, режимов в одном из них в условиях практической рационализации смешанных коммуникаций вовсе не обязательно и не является единственно возможной стратегией. Пограничные объекты действуют как «якоря и мосты» между социальными мирами и требуют от участников рационализации не того, что их разделяет, а того, что их дискурсивно сближает. Поэтому выделенные нами семь режимов рационализаций (морального оправдания) смешанных коммуникаций так же не образуют (полного) консенсуса, но в то же время и не являются взаимоисключающими, ибо могут образовывать общие границы фронетического объекта при условии казуистического подхода к делу. А это, в свою очередь, открывает путь к риторике.

## Выводы к Главе 4

В аксиологическом поле современности происходит становление т.н. «*пострациональной морали*», сменяющей «естественную мораль» традиционного общества и «рациональную мораль» эпохи высокого модерна, наиболее полно представленную в профессиональной этике предпринимательства. В рамках «пострациональной» морали вводится запрет на противопоставление ценностных универсумов, на восприятие какого-либо из них как «низшего» или «высшего», как адекватного понятию морали или неадекватного ему. При этом «"новейшая" мораль, улаживая спор универсумов, полагает, что различия между ними берут свое начало не столько из разных исторических эпох, "конфликта веков", сколько из различных сфер жизнедеятельности – публичной и частной, профессиональной и внепрофессиональной, протекающей в рамках

[625] Тевено Л. Какой дорогой идти? Моральная сложность обустроенного человечества // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 3. – № 3. – С. 107-108.

иерархически выстроенных организаций или вне их»[626]. Здесь все «идет в ход», ибо усилия человека смещаются с конструирования идеалов его социальной и духовной активности на способы их реализации, т.е. с того, что должно быть, на то, *как* это должное достичь здесь-и-сейчас. Такой подход оказывается особенно важным в ситуации столкновения с неизведанным, когда личного и культурного опыта решения типичных проблемных ситуаций оказывается недостаточно.

В этом смысле смешанные коммуникации позволяют высветить важную особенность структуры социального действия. Принимая то или иное решение или оправдывая то и ли иное отношение к Другому, субъекту каждый раз приходится верифицировать целостную картину мира, включающую онтологические, гносеологические и аксиологические допущения. Знание и мораль в социальном действии всегда идут рука об руку, требуя обоснования моральной ответственности знания, с одной стороны, и когнитивной обеспеченности морали, с другой. Экологические проблемы делают эту кардинальную связку весьма напряженной, т.к. природный мир до сих страдает «комплексом неполноценности» в человеческом мире. Когнитивные ограничения во взаимодействии с природой вызывают и соответствующие моральные затруднения. В то же время признание неведения становится оборотной стороной обязанности знать и через это – частью этики, которая призвана подвигать людей контролировать инструментальное воздействие на окружающую среду. Апелляция к научному и техническому знанию оказывается недостаточной из-за их ценностной нейтральности или ограниченности. Поэтому основную проблему экологической практики – что считать объектом экологической защиты – необходимо рассматривать как проблему рефундаментализации праксиса, что ведет к актуализации такого метода разрешения ценностно фундированных проблем, который был бы чувствителен не к аксиоматическим обобщениям и принципам, а к сингулярности наличной

[626] Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социологические исследования. – 2003. – № 5. – С. 19.

ситуации, требующей индуктивного учета всех ее условий и обстоятельств. Именно такой метод содержится в природе практического знания и практической морали. Таким образом, рационализация смешанных коммуникаций подразумевает опору на фронезис, казуистику и построение пограничного объекта. Эта прагматическая триада концептуализирует когнитивные инструменты опыта, предлагая *метод* решения проблематических ситуаций. В этом смысле различение ценностей как универсальных, закрытых когнитивных моделей и целей как открытых, ситуативно тестируемых когнитивных объектов имеет принципиальное значение. Как сказал бы по этому поводу Дж. Дьюи, «понятия, теории, системы, вне зависимости от того, насколько хорошо они проработаны и внутренне согласованы, должны считаться не более чем гипотезами. В них следует видеть основания для действий, в ходе которых они будут опробованы, но отнюдь не нечто самодостаточное. Осознав справедливость данного положения, мы изгоним из нашего мира строгие догмы. Мы тем самым признаем, что понятия, теории и мыслительные системы всегда открыты развитию, которое стимулируется их применением[627].

Существование описанных нами пограничных объектов и субъектов в реальной экспертной практике говорит о том, что фронезис (практическая рациональность зрелого обыденного сознания) имеет фундаментально *непарадигматическую* структуру и организуется по принципу триангуляции[628]. Именно этот эффект контингентной триангуляции в рамках фронетической экспертизы на примере смешанных коммуникаций позволяет увидеть, как может решаться проблема практического действия в конкретных условиях ценностного выбора. Решение здесь лежит в области

---

[627] Дьюи Дж. Реконструкция в философии // Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ. – М.: Республика, 2003. – С. 96.

[628] Триангуляция – методологический прием при проведении качественных исследований в социальных науках, позволяющий повысить валидность получаемых результатов и добиться существенного приращения знания за счет последовательного учета и сочетания на всех этапах исследования *различных* теорий, методов, наблюдений, типов данных и др. Другими словами, триангуляция «означает выход за пределы того типа знания, который можно получить в рамках одного подхода, что в конце концов способствует росту качества исследования» [Flick U. Managing Quality in Qualitative Research. – Los Angeles: Sage Publications, 2007. – P. 41].

артикулирования *рефлексивной практики*, отличающейся от рациональности более низкого уровня (от «новичка» до «специалиста») глубокой вовлеченностью в ситуацию на основе здравого смысла и чувств и принятием полной ответственности за нее. Это требует именно рефлексивного выхода за ограничения аксиоматической редукции и расширения области казуистического мышления, основанного на размышлении и различении нюансов. Рефлексивный практик или «мудрец», по Аристотелю, проницателен, т.к. умеет читать социальный контекст, выходя за рамки конфликтных правил, осмотрителен, т.к. умеет находить баланс ценностей, принимая решение, гибок, т.к. способен импровизировать с учетом интересов сторон, вставая на точку зрения другого, и опытен, т.к. делает эмоции своим союзником, имея развитую интуицию.

Невозможность построения постгуманистской этики *без человека* еще раз подчеркивает недооцененность когнитивных и моральных ресурсов гуманизма в рамках фронетического опыта. Фронезис смешанных коммуникаций позволяет укоренить природу идеального (смешанного) дискурса в гуманизме. В немецком языке понятие «зрелости» (Mündigkeit) противопоставляется «опеке», «попечительству» (Bevormündung), тем самым связывая их с общим корнем *Münd* – «рот», «уста», что позволяет представителям коммуникативной теории установить разницу в проявлениях искаженных и свободных социальных отношений. Социальные акторы признаются морально зрелыми личностями в том случае, если они стремятся к прогрессу в области взаимопонимания и самопонимания, сознательно ограничивая собственную и чужую волю к при нуждению, разрушению или пренебрежению чужими интересами. Дискурс в зрелых отношениях формирует потенциально не ограниченную солидарность «со всеми другими возможными членами аргументативного сообщества» [629] . Частью этой «первичной солидарности» является и природа, обладающая, как мы видели, всем спектром эмоциональных, этических, эстетических, познавательных,

[629] Apel K.-O. How to ground a universalistic ethics of co-responsibility for the effects of collective actions and activities? // Philosophica. – 1993. – Vol. 2(52). – P. 24.

правовых и моральных ценностей для разных людей. Но самое главное – это признание коммуникативного статуса природы, позволяющий ей перестать быть ценностно-нейтральным объектом отчуждения и войти в область *социального*. Такая позиция, по сути, отрицает как антропоцентризм, оправдывающий господство над природой, так и эко/биоцентризм, отменяющий сущностную уникальность человека в его потребностях, чувствах, разуме и культуре. Если следовать словам М. Букчина, социально-экологический подход в утверждении идеальной (в апелевском смысле) дискурсивной солидарности противопоставляет себя всякому «центризму» как выражению любой формы неоправданной иерархии и доминирования, ибо «взятые вместе человеческие достоинства – интеллектуальные, эмоциональные, социальные – появились когда-то в ходе естественной эволюции не только для того, чтобы отделить человека от остальных видов, но и для того, чтобы сегодня быть поставленными на службу всей живой природе с целью сознательного увеличения ее биоразнообразия, искоренения страдания, поддержания дальнейшего развития новых экологически ценных форм жизни, а также сокращения неблагоприятных для биосферы последствий различных катастроф и изменений»[630]. А отсюда следует необходимость экологического расширения понятия и практики дискурса, которое можно выразить тремя простыми позициями: 1) «не мир объектов, который противостоит субъекту, а мир среды, в которую он включен»; 2) «осознание себя и других внутри единой среды коммуникативных процессов»; 3) «рефлексия резонансной деятельности внутри этой единой среды». И природа, и человек являются *частями* этой единой среды.

[630] Bookchin M. Social ecology versus deep ecology: A challenge for the ecology movement // Socialist Review. – 1988. – Vol. 88. – No. 3. – P. 25.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Уже завершая работу над нашим исследованием, в СМИ появились две характерные новости: на Каннском кинофестивале 2021 г. победила картина «Титан» режиссера Ж. Дюкурно, а в России создана рабочая группа для проработки новой федеральной программы «Мозг, здоровье, интеллект, инновации на 2021–2029 годы». Эти, казалось бы, никак не связанные друг с другом события, тем не менее, ярко иллюстрируют дискурсивную силу постгуманизма в нашем мире. Фильм «Титан» рассказывает историю о гендерно небинарной героине с титановой пластиной в голове, которую увлекает секс с автомобилями, после которого она беременеет, и при этом ненавидящую и убивающую людей вокруг. Золотая пальмовая ветвь фильму в традиционно низком жанре боди-хоррора уже признается критиками историческим сдвигом в современном кинематографе, т.к. делает монстров в физическом и моральном смысле высшими существами, подобным богам-титанам, не знающим никаких запретов, а представление о социальной норме немодным и устаревшим [631] . Постгуманизированные эстетика и этика титаномахии в образе трансгрессивного субъекта-киборга из игры художественного воображения могут показаться фантастическими кошмарами об анти-утопическом будущем, однако невымышленный *институциональный постгуманизм* оказывается частью политического дискурса уже здесь и сейчас, создавая конкретные риски десекуритизированной реальности. Сенсанционной новостью стало известие о разрабатываемой в правительстве РФ программе «Мозг, здоровье, интеллект, инновации», призванной обеспечить рывок в развитии нейроинтерфейсов в том числе на основе возможности вживлять в мозг человека микрокомпьютеры для прямой передачи информации с внешних устройств. Помимо этого сообщалось, что программа включает создание аватаров людей для дистанционного управления транспортом и

[631] Подробнее см.: Пронченко З. Священные моторы: «Титан» Жюли Дюкорно [Электронный ресурс]. – 2021. – URL: https://kinoart.ru/reviews/svyaschennye-motory-titan-zhyuli-dyukorno (дата обращения 18.07.2021).

компьютерами, которые помогают принимать решения [632] . Хотя последовавшие после этого уточнения со стороны РАН о том, что речь идет не о вживлении микрочипов в мозг как цели программы, а о создании искусственного нейроморфного интеллекта[633], т.е. максимально подобного человеческому, с социологической точки зрения это не успокаивает массовое сознание, т.к. любые научные разработки в этой сфере, как уже указывалось в нашей работе, способны лишь внушать тревогу и страх, что делает подобные информационные вбросы еще одним фактором фреймирования институционального недоверия.

Как мы видим, только лишь два описанных события, их сенсационный характер и растиражированность в СМИ, ставят постгуманизм не только в информационную, но и в политическую повестку дня. Еще в начале 2020 г. Генсек ООН А. Гутерриш, выступая на Генеральной ассамблее организации, прямо заявил, что человечеству угрожают «четыре всадника апокалипсиса», среди которых злоупотребление техническим прогрессом в области искусственного интеллекта и экологический кризис, превращающий природу в яростную неконтролируемую силу [634] . Однако первым ощутимым глобальным вестником апокалипсиса стала пандемия COVID-19, которая разделила историю человечества на «до» и «после»[635]. В разгар эпидемии в середине 2020 г. К. Шваб в соавторстве с журналистом Т. Маллере выпустил нашумевшую книгу «COVID-19: великая перезагрузка», где сразу заявляет о том, что точка бифуркации пройдена, и отныне мы никогда не сможем вернуться к прежней жизни из-за библейского масштаба и кардинальности произошедших и еще происходящих перемен[636]. Пандемия воплотила в себе

---

[632] Королев Н. Мозгоправительство: Власти прорабатывают программу вживления чипов в мозг человека // Коммерсант. – 2021. – 22 июня. – С. 7.

[633] Медведев Ю. Вице-президент РАН Чехонин: «Мы не собираемся внедрять в мозг никакие чипы» [Электронный ресурс]. – 2021. – URL: https://rg.ru/2021/06/22/vice-prezident-ran-chehonin-my-ne-sobiraemsia-vnedriat-v-mozg-nikakie-chipy.html (дата обращения 18.07.2021).

[634] Guterres A. Remarks to the General Assembly on the Secretary-General's priorities for 2020 [Электронный ресурс]. – 2020. – URL: https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2020-01-22/remarks-general-assembly-priorities-for-2020 (дата обращения 12.10.2020).

[635] В англоязычной литературе уже употребляют сокращения «BC» (before Covid) и «AC» (after Covid), обыгрывающими историографические обозначения «до нашей эры» (BC, т.е. before Christ) и «нашей эры» (AD, т.е. anno domini).

[636] Schwab K., Malleret T. COVID-19: The Great Reset. – Geneva: Forum Publishing, 2020. – P. 12.

все аспекты постгуманизированной реальности в ее худшем виде: новый агрессивный организм (агентив), убивающий людей; его до конца неизвестное происхождение и высокая мутагенность; резкий и непредсказуемый рост заболеваемости и смертности людей во всем мире; «великое переселение» людей в цифровой мир и ускоренная дигитализация всего образа жизни; усиление государства как биополитического и технологического левиафана, осуществляющего новую дисциплинарную власть над населением; новое бионеравенство в доступе к вакцине и новое цифровое неравенство в доступе к цифровым технологиям и компетенциям; нисходящая лиминализация огромных масс населения, «временно» лишенных работы, доходов, социальных гарантий и вынужденных соблюдать «временные» карантинные ограничения, публичную социальную дистанцию и масочно-перчаточный режим; усиление тревожных и депрессивных состояний; неопределенность будущего в связи с каскадом непрогнозируемых побочных эффектов и рисков. Таким образом, в ходе своей исторической эволюции за сто с небольшим лет генерализованный постгуманизм прошел путь от элитарного интеллектуального течения через научную фантастику и комиксы до супер-сложных и нелинейных социо-био-технологических процессов и явлений, формирующих «постчеловеческое состояние» мира. И очевидно, что чем дальше мы будем погружаться в протеический мир XXI века, тем более окружающий природный мир, общество и человек будут обретать все новые и новые черты постгуманизированной реальности.

По словам Ю.Н. Харари, уже ближайшее будущее покажет, в какую сторону пойдет эволюция – либо в сторону техногуманизма (т.е. трансгуманизма в нашей терминологии), либо датаизма (создания цифрового сверхразума)[637]. Это означает, что перед человечеством стоит выбор между тем, чтобы измениться самому и обрести новые сверхчеловеческие качества, чтобы приспособиться к новому миру с помощью генной инженерии,

[637] Харари Ю.Н. Homo Deus: Краткая история будущего / Пер. с англ. – М.: Синдбад, 2018. – С. 411-465.

нанотехнологии, нейроинтерфейсов, либо уступить дорогу более продвинутому агентиву, способному формировать свой собственный порядок вещей на основе искусственного интеллекта. И этот выбор носит не инструментальный, но экзистенциальный и даже религиозный характер, т.к. формирует новых богов – либо нового сверхчеловека, либо сверхкомпьютер. Поэтому постгуманизм предвещает глубокую религиозную революцию, где будут новые священные артефакты, новые жрецы и реальное пришествие богов. Но останется ли человек разумный человеком и в том и другом случае – вопрос открытый.

Объективным основанием развития всех тенденций постгуманизации можно считать *нарастание хаоса* в рамках ускорения «стрелы времени». Концепция «стрелы времени», как известно, первоначально предложенная А. Эддингтоном и популяризированная И. Пригожиным, описывает энтропийный характер всякого движения развивающихся систем из прошлого в будущее: «из двух состояний мира более поздним является то, которое совпадает с более высокой энтропией любой замкнутой неравновесной системы, тогда как более раннему состоянию соответствует более низкий уровень энтропии»[638]. Для социальных систем с участием человека этот вывод верен вдвойне, т.к. увеличение сложности объекта ведет к большей эволюционной необратимости[639]. Это означает, что постгуманизация в своих рискогенных аспектах, возможно, выражает лишь имманентную природу человеческого мира, необратимо стремящегося к системному кризису и саморазрушению. Очевидно, что в этих условиях запрос на поддержание нормативного порядка становится особенно актуальным. Поиск и обоснование нормативных критериев *общего блага* лежит в основе всякой социальной солидарности, уберегающей ее от саморазрушения. В этом смысле безопасность и выживание общества как на

[638] Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени / Пер. с англ. – М.: Едиториал УРСС, 2003 – С. 280.

[639] Как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, «с увеличением динамической сложности (от камня к человеческому обществу) роль стрелы времени возрастает» [Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Пер. с англ. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 265].

заре человечества, так и в условиях постгуманизации зависит от эффективности механизмов защиты примордиальной солидарности, основанной на общности фундаментальных социальных норм признания и *непризнания*. Описанные нами в работе практики трансмобильности раскрывают фундаментальное значение некоторых эволюционных структур социального порядка, изменение которых усиливает их аскриптивность и ригидность за счет механизмов морфостазиса, основанного на воспроизводстве именно норм социального непризнания.

Говоря о дискурсивном соотношении постгуманизма и гуманизма, важно понимать релятивность подобных сравнений. Приставка «пост» закрепляет собственную дискурсивную недостаточность, методологическую слабость и невозможность конституирования общих референтных значений, т.к. содержит в себе как «догуманистические» нарративы, «вне-гуманистические», «анти-гуманистические» контрапункты, философско-критические пропозиции, так и «неогуманистические» идеалы в самых разных проявлениях. Более того, сам термин «гуманизм» не может быть стабильным референтом, т.к. представлен различными эволюционными версиями внутри европейского дискурса, но также имеет и неевропейские нарративы. Как указывал в свое время М. Фуко, «гуманистическая тематика сама по себе слишком податлива, изменчива, размыта, чтобы служить осью для размышлений»[640]. В результате даже антропоцентризм, который можно считать системообразующим элементом европейского гуманизма, не всегда отрицается постгуманизмом (например, в трансгуманизме) и, более того, преодолевается самим гуманизмом, например, в вегетарианстве, практике гуманного отношения к животным, что стало важной частью процесса модернизации западных обществ. Некоторые же представители постгуманизма вообще утверждают, что человеческое общество всегда было постгуманизированным, обращаясь к религиозным представлениям о сущностном единстве мира в рамках джайнизма, индуизма, тантризма и др.

[640] Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2002. – С.351.

(Ф. Феррандо), либо анализируя структуру социальности как смешанной реальности (Б. Латур). Более того, все фундаментальные научные революции, включая гелиоцентризм, симиальную теорию антропогенеза, теорию бессознательного, теорию относительности, можно трактовать как постгуманистические, т.к. они делали вклад в нонантропоцентризм. Таким образом, отношения постгуманизма и гуманизма слишком «запутанные», если использовать терминологию агентного реализма, чтобы окончательно отделить их друг от друга. Это своего рода «сиамские близнецы». Поэтому как этическую и эпистемологическую программу постгуманизм следует трактовать не как то, что идет «*после»* гуманизма, но как *еще один* (эволюционный) вид гуманизма, т.е. определенную концепцию человека, актуализируемую в эпоху социальных метаморфоз, связанных с *децентрацией, субституцией и самотрансформацией* человеческого в социальном и природном. И особенностью здесь так же, как и в гуманизме, являются внутренняя полисемия и противоречивость, сталкивающие порой друг с другом несовместимые позиции и практики (например, радикальный экологизм, с одной стороны, и техноутопизм, с другой). Сильным онтологическим ограничением постгуманизма является то, что он всегда будет упираться в собственные антропологические границы, т.к. дискурсивно выйти за пределы гуманизма невозможно до тех пор, пока сам дискурс будет порождаться человеком. В этом уникальный статус человека как источника *cogito*, отрицать который бессмысленно. Чистый постгуманизм немыслим, если только другой, нечеловеческий разум не окажется способен к рефлексивному самоопределению и порождению собственного культурного мира. И задача человека здесь именно в том, чтобы не допустить этого, оставаясь единственно возможным и живым «пастырем бытия» (М. Хайдеггер).

Некоторые наиболее эксцентричные футурологи (Р. Курцвейл и др.) говорят о неизбежности наступления момента сингулярности в 2040-е гг., когда ускорение и усложнение научно-технического прогресса сделает

возможным конвергенцию нано-, био-, информационных и когнитивных технологий и последовательное превращение всей Земли со всеми ее обитателями в одну гигантскую компьютерную систему (т.н. «юпитерианские мозги»). Подобная перспектива сегодня может пугать или казаться маловероятной, но как бы там ни было нам необходимо привыкать думать в постгуманистических категориях. Чем дальше мы будем погружаться в мир XXI века, тем более непохожим он будет становиться на все то, что мы знали об этом мире раньше. Однако, каким будет этот мир – человечным или бесчеловечным – во многом будет зависеть от того, какую доминирующую форму будет приобретать процесс институциональной постгуманизации и какими институциональными нормами будет наполняться постгуманизм.

В середине 1950-х гг. Э. Фромм в русле критической теории писал, что если в прошлом люди рисковали тем, что могли стать рабами, то опасность будущего состоит в том, что люди могут стать роботами[641]. В устах Фромма «робот» был риторической фигурой для обозначения крайне отчужденного, безумного субъекта индустриальной эпохи, наделенного невиданной материальной силой, чтобы создавать машины, работающих подобно людям и производить людей, работающих как машины. Сегодня в эпоху развертывающейся Четвертой индустриальной революции фроммовская метафора на глазах теряет свой риторический характер и обретает вполне реальное воплощение во все более привычном окружении роботов как людей и людей как киборгов. Проблема отчуждения и самоотчуждения человека обретает гораздо более угрожающий вид проблемы выживания человечества. Задача, которую поставил Фромм, а именно обоснование возможности построения здорового общества на основе принципов гуманистической коммунитарности, дала толчок обсуждению будущего человечества в рамках дискурса «хорошего общества», реализующего не идеальные, не утопические представления, но максимизирующего минимальные нормы социального

[641] Фромм Э. Здоровое общество / Пер. с англ. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – С. 395.

блага на основе принципов коммунитарного велферизма[642]. В отличие от других работ в этом направлении, отстаивающих классические индивидуалистические и перфекционистские представления об общественном благе, велферизм обосновывает моральный порядок «вовлечения Другого» (Ю. Хабермас), что особенно актуально для постгуманизма. Подготовленная нами работа в этом отношении была направлена, по большому счету, на одну цель – сконструировать идею *постгуманизированного блага* как ценностно-нормативного минимума нового общества, в котором морфологическая свобода и «плоская онтология» создают новые источники солидарности. Таким образом, нормативный гуманизм Фромма как этическая альтернатива «роботизму» капитализма и коммунизма сегодня, на наш взгляд, должен смениться *нормативным постгуманизмом,* предъявляющим требования к описанию новой эпистемической и этической реальности и создающим основу для совместных действий в сторону реализации хорошего постгуманизированного общества. Нормативный постгуманизм мыслится как завершение эпохи гуманистической модернизации, обеспечивавшей на протяжении последних пятисот лет движение человеческого общества в сторону ценностей самовыражения и свободы. Поэтому в качестве итога нашей работы мы предлагаем краткий манифест нормативного постгуманизма, который следует рассматривать не как отрицание гуманистического наследия, но как *девелопментальный гуманистический проект* общественных отношений, и в таком качестве он включает в себя следующие пропозиции:

Не отказываясь от достижений гуманизма различных культур и эпох, мы, тем не менее, признаем новый характер человеческих отношений в

[642] Как указывает В.Г. Федотова, в рамках концепций хорошего общества есть два направления – велферизм, ориентированный на всеобщее благополучие, невзирая на неравенство индивидуальных достоинств, и перфекционизм, ориентированный на улучшение самих людей [Федотова В.Г. Хорошее общество. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 470]. Наиболее известные работы здесь принадлежат У. Липпману, Дж. Гэлбрейту и А. Этциони [Lippman W. The Good Society. – Boston: Little, Brown and Company, 1938. – 402 p.; Galbraith J.K. The Good Society: The Humane Agenda. – Boston, New York: Houghton-Mifflin Co., 1996. – 160 p.; Etzioni A. Next. The Road to the Good Society. – New York: Basic Books, 2001. – 160 p.].

постгуманизированном обществе, что требует обоснования и применения дополнительных принципов, содействующих формированию хорошего общества:

1. Хорошее постгуманизированное общество реализует единый замысел природы и общества – достижение бессмертия через развитие технологий, а также моральное признание бесценности жизни и благополучия всех жизненных форм. Это означает, что сохранение жизни субчеловеческих организмов и биосистем не менее важно, чем забота о человеческих жизнях. В случае столкновения прав на жизнь разных субъектов проблема решается прениями в суде, либо казуистически на основе принципов «практической мудрости» (фронезиса). Решение же о добровольной смерти (эвтаназии) признается правом *зрелой* личности.

2. Хорошее постгуманизированное общество предоставляет право морфологической свободы каждому зрелому человеку, если это не несет смерть организму, но запрещает клонирование человека из-за непредсказуемых последствий для человеческой расы. Смена пола, гендера и расы, добровольная киборгизация и генетическое вмешательство не ограничиваются юридическими барьерами, если это не угрожает здоровью и жизни других людей.

3. Хорошее постгуманизированное общество допускает легализацию прав роботов и искусственного интеллекта, но запрещает разработку автономного оружия и других технологий, представляющих экзистенциальную угрозу (клонирование человека), руководствуясь при необходимости (отсутствии правовых норм) оговоркой Мартенса.

4. Хорошее постгуманизированное общество стремится к развитию киберфизических систем, повышающих уровень и качество жизни людей, но борется всеми возможными средствами с возникающим отсюда социальным неравенством.

5. Хорошее постгуманизированное общество признает право людей иметь «цифровое участие» в виртуальных мирах в не меньшей степени, чем в

физическом мире. Цифровое бессмертие рассматривается как один из путей к вечной жизни. Цифровое право также включает в себя участие в пиринговых сетях и кибервалютных операциях, формирующих посткапиталистические отношения.

6. Хорошее постгуманизированное общество предоставляет свободный доступ к информации как единственно возможный способ борьбы с дезинформацией, пропагандой, сокрытием и постправдой. Это означает повышение роли и статуса физических и институциональных омбудсменов в виде неправительственных, некоммерческих организаций, а также независимых СМИ в деле защиты прав граждан на общественно значимую информацию и свободу ее распространения со стороны государств, корпораций и компаний.

7. Хорошее постгуманизированное общество имеет «цифровую ООН», «цифровые голубые каски», международные соглашения и обязательства в области киберкоммуникации с целью предотвращения кибервойн, кибермошенничества и кибертерроризма, а также противодействия цифровой слежке и нелегальному сбору информации.

8. Хорошее постгуманизированное общество способствует созданию и распространению посткарбонных технологий ради сохранения устойчивости биосистем на Земле, росту эффекта декаплинга, поощряет зеленый и ярко-зеленый образ жизни, внедрение биодизайна, биомимикрии, биоморфизма, биоинжиниринга. Хороший постгуманист видит всю планету своим домом и способствует ее процветанию во имя будущих поколений, делая личный вклад в борьбу с изменением климата, уменьшая экологический след.

9. Хорошее постгуманизированное общество делает интеллигенцию, т.е. сообщество образованных и хорошо информированных граждан, выступающих как хранители культуры и обладающих моральной рефлексивностью, важным источником принятия решений в условиях социальной турбулентности и нормативной амбивалентности. Внедрение делиберативной демократии на основе принципов дискурсивной этики

позволяет расширить границы первичной солидарности и включить в нее как субчеловеческие, так и не-человеческие агентивы, чьи интересы представляются адвокаторским образом.

10. Хорошее постгуманизированное общество как «общество незнания» институционально готово к катастрофическому развитию событий в условиях «шок-футуризации». Катастрофическое будущее становится источником космополитической солидарности и глобального риск-менеджмента. Готовность к Судному дню в виде технологической, ядерной или экологической катастрофы позволяет более эффективно действовать уже здесь и сейчас, способствуя необходимым инновациям и формам сотрудничества, тем самым создавая более безопасный мир, даже если такой день никогда не настанет. Решения в настоящем принимаются не столько с учетом высоковероятного, но прежде всего возможного (в том числе худшего) будущего, которое прогнозируется через сценарный подход, учитывающий русла, драйверы и джокеры развития. Для этого обеспечивается открытый доступ к различным источникам информации, экспертам предоставляется право осуществления функции тренд-вотчеров и участия в подготовке и реализации управленческих решений. На индивидуальном уровне тайм-менеджмента планирование жизни также приобретает форму проактивного фланирования, т.е. гибкой настройки жизнедеятельности в зависимости от реализующегося сценария.

11. Хороший постгуманизм реализует идеал трансдисциплинарного и постдисциплинарного знания как двойной когнитивной петли: во-первых, трансдисциплинарность реализуется как средство эффективной защиты от продолжающейся фрагментации знаний, как альтернатива мульти- и междисциплинарности, т.е. стратегий предметного сопоставления и методологической сборки дисциплинарных подходов, как способ проблемно-ориентированного производства нового знания в таких областях как проблемы здоровья и медицины, проблемы цифровизации, проблемы экологии, проблемы роботизации и искусственного интеллекта; во-вторых,

постдисциплинарность организует кооперацию научных и ненаучных социальных кругов по принципу «агора», в рамках которого к решению проблем предоставляется доступ ученым и хорошо информированным гражданам, вырабатывающих новое знание в ходе спора, подобно тому, как это происходило на «агоре» в древней Греции, что позволяет вовлекать в работу накопленный опыт различных культур и традиций.

12. Хорошее постгуманизированное общество организует образовательный процесс с начальных классов до высшей школы на принципах цифрового гражданства, поскольку 90% профессиональных позиций в условиях Четвертой индустриальной революции интегрированы с киберфизическими системами и зависят от цифровых навыков. Обучение цифровому гражданству включает в себя три основных блока: (1) блок цифровой культуры, направленный на обучение школьников младших классов таким компетенциям как цифровая грамотность, цифровое здоровье, цифровые законы, цифровая безопасность, цифровой этикет; (2) блок цифрового интеллекта или обучение знаниям в области цифровой экономики, цифровой демократии, грамотности в области использования больших данных и в работе с искусственным интеллектом и (3) блок цифровой экспертизы, подразумевающий профессионализацию цифровой коммуникации, развитие навыков создания креативного контента, участия в цифровой политике и решении глобальных проблем.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ


1. Абрамов, Р.Н. Мир профессий в контексте труда и занятости: пандемическое и цифровое вертиго / Р.Н. Абрамов, А.В. Быков // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2021. – № 3. – С. 4-20.
2. Абрамов, Р.Н. Преподаватели российских вузов в условиях пандемийной цифровизации: между автономией и контролем / Р.Н. Абрамов, И.А. Груздев, У.С.Захарова, Е.А. Терентьев // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2021. – № 3. – С. 134-154.
3. Автономное оружие: открытое письмо исследователей ИИ и роботов [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: https://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons-russian/?cn-reloaded=1.
4. Азимов, А. Я, робот: Фантастические произведения / А. Азимов; пер. с англ. – М.: Эксмо, СПб: Домино, 2008 – 800 с.
5. Аквинский, Ф. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. / Ф. Аквинский. – Киев: Ника-Центр, 2011. – 576 с.
6. Александер, Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. / Дж. Александер. – М.: Праксис, 2013. – 640 с.
7. Альтюссер, Л. Марксизм и гуманизм / Л. Альтюссер // Альтюссер Л. За Маркса / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2006. – С. 311-342.
8. Антифонт / Антифонт; пер. с греч. древ. А.О. Маковельского // Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1, ч. 1: Философия древности и средневековья. – С. 320-321.
9. Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель; пер. с нем. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
10. Аристархова, И.Л. Гостеприимство матрицы. Философия, биомедицина, культура / И.Л. Аристархова; пер. с англ. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. – 369 с.

11. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 54-293.
12. Аристотель. Политика / Аристотель // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 376-644.
13. Аристотель. Риторика / Аристотель // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 5-148.
14. Архипова, А.С. Министерство правды: как российское правительство борется со слухами в эпоху коронавируса / А.С. Архипова, Б.С. Пейгин // Шаги/Steps. – 2021. – Т. 7. – № 4. (препринт).
15. Бакштановский, В.И. Социология морали: нормативно-ценностные системы / В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов // Социологические исследования. – 2003. – № 5. – С. 8-19.
16. Балагушкин, Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. / Е.Г. Балагушкин. – М.: Институт философии РАН, 2003. – 218 с.
17. Баррат, Дж. Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens / Дж. Баррат.; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 304 с.
18. Батай, Ж. Эротика / Ж. Батай // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2006. – С. 491-705.
19. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман.; пер. с англ. – СПб.: Питер, 2008 – 240 с.

a. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек.; пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.

20. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество Опыт социального прогнозирования / Д. Белл.; пер. с англ. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
21. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. В 2 т. / Е.П. Блаватская. – М.: Изд-во Эксмо, Харьков: Изд-во «Фолио», 2004. – Т. 2: Антропогенезис. – 944 с.
22. Блумер, Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология: тексты / Под ред.

Т. М. Андреевой, Н. Н. Богомоловой, Л. А. Петровской. – М.: Издательство Московского университета, 1984. – С. 173-179.

23. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. – М.: Директ-Медиа, – 2009. – 115 с.
24. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
25. Бродский, А.И. Casus conscientiae Казуистика и пробабилизм с точки зрения современной этики / А.И. Бродский // Homo philosophans. Сборник к 60-летию проф. К.А. Сергеева. Вып. 12. – СПб.: СПбФО, 2002. – С. 279-294.
26. Брэдбери, Р. Вельд / Р. Брэдбери // Брэдбери Р. И грянул гром: 100 рассказов / Пер. с англ. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2010. – С. 269-282.
27. Бэйтсон, Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бэйтсон; пер. с англ. – М.: Смысл, 2000. – 476 с.
28. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн; пер. с англ. – М.: Логос, 2004. – 368 с.
29. Васильева, Л. Феномен слэша, или однополая любовь как литературный тренд [Электронный ресурс] / Л. Васильева. – 2014. – Режим доступа: https://www.cosmo.ru/psychology/psychology/fenomen-slesha-ili-odnopolaya-lyubov-kak-literaturnyy-trend/#part0.
30. Вахштайн, В.С. Социология вещей или «поворот к материальному» в социальной теории / В.С. Вахштайн. // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М., 2006. – С. 7-43.
31. Вахштайн, В.С. Публичный отчет по результатам социологического исследования поведенческих и институциональных предпосылок технологического развития регионов РФ. / В.С. Вахштайн, П.М. Степанцов, Ю.Е. Чурсина, С.М. Бардина. – М.: АНО «Московская школа социально-экономических наук», АО «РВК», 2016. – 102 с.

32. Вебер, М. История хозяйства / М. Вебер // Вебер М. История хозяйства Город / Пер. с нем. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – С. 5-332.
33. Винберг, А.И. О принципах классификации объектов в судебно-экспертной объектологии / А.И. Винберг, Н.Т. Малаховская // Методология судебной экспертизы: Сб. науч. тр. ВНИИСЭ. – М.: ВНИИСЭ МЮ СССР, 1986. – С. 27-40.
34. Гарфинкель, Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель; пер. с англ. – СПб.: Питер, 2007. – 335 с.
35. Гарфинкель, Г. Что такое этнометодология? / Г. Гарфинкель // Социологическое обозрение. – 2012. – Т.11. – №3. – С. 144-154.
36. Генис, А. Раз: Культурология / А .Генис. – М.: Подкова, Эксмо, 2002. – 504 с.
37. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп; пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
38. Геруланос, С. Александр Кожев: Происхождение «антигуманизма» или «конец истории» / С. Геруланос // Новое литературное обозрение. – 2012. – №4. – С. 76-90.
39. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс.; пер. с англ. – М.: «Праксис», 2011. – 352 с.
40. Гидденс, Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс.; пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. – 116 с.
41. Гофман, И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / И. Гофман; пер.с англ. – М.: ИС РАН, 2003. – 752 с.
42. Гофман, И. Порядок взаимодействия / И. Гофман // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 60-104.
43. Гофман, И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над

информацией и социальная идентичность (главы 3-6) [Электронный ресурс] / И. Гофман. — 2011. – Режим доступа: https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf.

44. Градинари, И. Квир-исследования: введение / И. Градинари // Критика гетеронормативного порядка / сб. ст. под ред. И. Градинари. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 352 с.
45. Грюнбаум, А. Философские проблемы пространства и времени / Пер. с англ. / А. Грюнбаум. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 568 с.
46. Гулина, О.Р. Семантика миграционных терминов / О.Р. Гулина // Журнал исследований социальной политики. – 2016. – Том 14. – №3. – С. 331-346.
47. Гуцалов, А.А. Цыгане: традиционная культура и современный мир / А.А. Гуцалов // Наследие веков. – 2015. – № 4. – С. 44-55.
48. Давыдов, Ю.Н. Определяя «общество»: от истории понятия к уточнению концептуальных границ [Электронный ресурс] / Давыдов Ю.Н. – – 1998. – Режим доступа: http://www. sociology.ru/forum/98-1davidov-an.html.
49. Девятко, И.Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности / И.Ф. Девятко. – М.: «Аванти плюс», 2003. – 336 с.
50. Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари.; пер. с франц. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
51. Делез, Ж. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари.; пер. с франц. – М.: Астрель, 2010. – 895 с.
52. Деметр, Н.Г. История цыган – новый взгляд / Н.Г. Деметр, Н.В. Бессонов, В.К. Кутенков. – Воронеж: ИПФ «Воронеж», 2000. – 334 с.
53. Дридзе, Т.М. Экоантропоцентрическая модель социального познания как путь к преодолению парадигмального кризиса в социологии / Т.М. Дридзе // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С. 20-28.
54. Дридзе, Т.М. Станет ли социология «наукой наук об обществе»? / Т.М. Дридзе // Социологические исследования. – 2001. – № 3. – С.19-20.

55. Дьюи, Дж. Реконструкция в философии / Дж. Дьюи // Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ. – М.: Республика, 2003. – С.3-132.
56. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм; пер. с фр. – М.: «Канон +», 1995. – 352 с.
57. Дюркгейм, Э. Священные объекты как символы / Э. Дюркгейм // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии: для высших учебных заведений: в 2 частях / Ред. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Наука, 1994. Ч.2. – С.3-4.
58. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм; пер. с фр. – М.: Элементарные формы, 2018. – 808 с.
59. Дюркгейм, Э. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений / Э. Дюркгейм, М. Мосс // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. – М.: КДУ, 2011. – С.55-124.
60. Ерохин, С.В. Теория и практика научного искусства / С.В. Ерохин. – М.: МИЭЭ, 2012. – 208 с.
61. Есипчук, М. Что такое фаллос? / М. Есипчук, А. Смулянский // Разногласия. Журнал общественной и художественной критики. – 2016. – №7. – С. 47-65.
62. Жуков, А.В. Социальные сети как инструмент политической власти: влияние на международную безопасность: дисс. … кандидата соц. наук: 22.00.05 / Жуков Артем Владимирович. – М., 2020. – 155 с.
63. Журавлева, Г.П.. Фейковая экономика и причины непреднамеренного искажения информации как ее объективной основы / Г.П. Журавлева, Д.Р. Тутаева, Н.В. Манохина // Вестник Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. – 2019. – №2(104). – С. 2-11.
64. Зарубина, Н.Н. Последствия распространения цифровых коммуникаций для развития человеческого капитала: познавательный потенциал

социологических подходов / Н.Н. Зарубина // Коммуникология. – 2020. – Т.8. – №.3. – С. 29-42.

65. Зарубина, Н.Н. Теоретические основания анализа непреднамеренных социокультурных последствий развития цифровых технологий: актуализация подхода Л. Мамфорда / Н.Н. Зарубина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2020. – №3. – С. 85-97.
66. Зиммель, Г. Руина / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное / Пер. с нем. В 2-х тт. – М.: Изд-во «Юристъ», 1996. – Т. 2: Созерцание жизни. – С. 227-233.
67. Зиммель, Г. Философия денег. Фрагмент / Г. Зиммель // Теория общества: фундаментальные проблемы. Сборник / Пер. с нем., англ.; под ред. А.Ф.Филиппова. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 309-383.
68. Зиммель, Г. Ручка: Эстетический опыт / Г. Зиммель // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 43-47.
69. Зиммель, Г. Рама картины / Г. Зиммель // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С. 48-53.
70. Зиммель, Г. Экскурс о чужаке / Г. Зиммель // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». – СПб.: Владимир Даль, 2008. – С. 7-13.
71. Иванов, Д.В. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000 – 96 с.
72. Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.
73. Йоас, Х. Креативность действия / Х. Йоас; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2005. – 320 с.

74. Йонас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас; пер. с нем. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
75. История теоретической социологии. В 4-х т. / Ю.Н. Давыдов и др.; отв. ред. и составитель Ю.Н.Давыдов. – М.: Изд-во «Канон +», 2002. – Т.4. – 736 с.
76. Кайуа, Р. Человек и сакральное / Р. Кайуа // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. – С. 141-292.
77. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. – 528 с.
78. Капица, С.П. Демографическая революция и Россия [Электронный ресурс] / С.П. Капица // Демоскоп weekly. – 2018. – №.757-758. – Режим доступа: http://www.demoscope.ru/weekly/2018/0757/nauka03.php.
79. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс; пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
80. Катерный, И.В. Современная социальная философия: от “системы” к “среде” / И.В. Катерный // Личность.Культура.Общество. – 2001. – Том. III. – Вып. 1(7). – С.215-229.
81. Катерный, И.В. Экологическая перспектива в социологии: за и против / И.В. Катерный // Мониторинг общественного мнения. – 2004. – №2 (70). – С.78-86.
82. Катерный, И.В. Проблемы рационализации ценностно-когнитивных дилемм в условиях смешанных коммуникаций (на примере экологической практики) / И.В. Катерный // Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И.Ф.Девятко, Р.Н.Абрамова, И.В.Катерного. – М.: Прогресс-Традиция, 2015 – С. 146-217.
83. Катерный, И.В. Трансмобильность и нормативный морфогенез в условиях постгуманизированного общества: как все еще возможен социальный порядок? / И.В. Катерный // Нормы и мораль в социологической теории: от классических концепций к новым идеям / Отв. ред. И.Ф. Девятко, Р.Н. Абрамов, И.В. Катерный. – М.: Весь Мир, 2017. – С. 91-134.

84. Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания / К. Кнорр Цетина // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Том V. – №1. – С. 101-124.

85. Кнорр-Цетина, К. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках / К. Кнорр-Цетина, У. Брюггер // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: ИД «Территория будущего», 2006. – С. 307-341.

86. Ковенева, О.В. Среда обитания: пространство «своего» и «общего». Опыт компаративного социологического анализа: дисс. …кандидата соц. наук: 22.00.06. / Ковенева Ольга Владимировна. – М., 2007. – 126 с.

87. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев.; пер. с франц. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.

88. Кожевникова, М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии / М. Кожевникова. – М.: ИФРАН, 2017. – 151 с.

89. Кондратьев, М.Ю. Азбука социального психолога-практика / М.Ю. Кондратьев, В.А. Ильин. – М.: ПЕР СЭ, 2007. – 464 с.

90. Конференция по искусственному интеллекту [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: http://www.kremlin.ru/events/president/news/64545.

91. Коптюг, В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, июнь 1992 года). Информационный обзор. / В.А. Коптюг. – Новосибирск: СО РАН, 1992. – 62 с.

92. Королев, Н. Мозгоправительство: Власти прорабатывают программу вживления чипов в мозг человека / Н. Королев // Коммерсант. – 2021. – 22 июня. – С. 7.

93. Корягин, К. Аленка Зупанчич: “Спасти половое различие или самим спастись от него?” [Электронный ресурс] / К. Корягин, Н. Шапкина — 2018. – Режим доступа: https://syg.ma/@sygma/alienka-zupanchich-vsie-eto-nie-prosto-pro-sieks-i-psikhologhiiu.

94. Кравченко, С.А. Социологический энциклопедический русско-английский словарь / С.А. Кравченко. – М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2004. – 511 с.
95. Кравченко, С.А. Сложный социум: востребованность поворотов в социологии / С.А. Кравченко // Социологические исследования. – 2012. – № 5. – С. 19-28.
96. Кравченко, С.А. Становление сложного социума: к обоснованию гуманистической теории сложности / С.А. Кравченко. – М.: МГИМО-Университет, 2012. – 306 с.
97. Кравченко, С.А. «Нормальная аномия»: контуры концепции / С.А. Кравченко // Социологические исследования. – 2014. – № 8. – С. 3-10.
98. Кравченко, С.А. Усложняющиеся метаморфозы – продукт «стрелы времени» и фактор социоприродных турбулентностей / С.А. Кравченко // Социологические исследования. – 2018. – № 9. – С. 3-11.
99. Кравченко, С.А. Возрастающая роль «цифрового тела» в человеческом капитале: изменения в характере коммуникаций / С.А. Кравченко // Коммуникология. – 2020. – Т.8. – №.3. – С. 15-28.
100. Кравченко, С.А. Метаморфизация общества: фактор «побочных эффектов» и движущая сила глобализации ничто / С.А. Кравченко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2020. – Т. 20. №2. – С. 201-211.
101. Кравченко, С.А. Развитие предмета социологии: от монодисциплинарности к меж- и постдисциплинарности / С.А. Кравченко // Социологические исследования. – 2020. – № 3. – С. 16-26.
102. КРОС: Национальный индекс тревожностей. Ежеквартальный рейтинг фобий россиян на основе анализа СМИ и социальных сетей [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: https://www.cros.ru/ru/exploration/research/2121/
103. Лакан, Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / Пер. с фр. / Ж. Лакан. – М.: «Гнозис», «Логос», 2002. – 608 с.

104. Лапин, Н.И. Кризис цивилизации и гуманистическая модернизация [Электронный ресурс] / Лапин Н.И. – 2015. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/ uplfile/ scult/ Lapin_2015.pdf.

105. Ласло, Э. Новое понимание эволюции / Э. Ласло // Один мир для всех: Контуры глобального сознания / Под ред. Л. В. Семеновой и др. – М.: Прогресс, 1990. – С. 23-31.

106. Латур, Б. Где недостающая масса? Социология одной двери / Б. Латур // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – С.199-222.

107. Латур, Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур.; пер.с фр. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. – 240 с.

108. Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур.; пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

109. Латур, Б. Политики природы / Б. Латур.; пер.с фр. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. –336 с.

110. Лебедева, И.В. Фейк как социокультурное явление современного общества / И.В. Лебедева // Гуманитарные исследования. – 2013. – № 2(46). – С. 157-165.

111. Левитин, Д. Путеводитель по лжи: Критическое мышление в эпоху постправды / Пер. с англ. / Д. Левитин. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 272 с.

112. Лекторский, В.А. Гуманизм сегодня / В.А. Лекторский // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Под ред. Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – С. 43-54.

113. Леонгард, Г. Технологии против человека / Г. Леонгард; пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ», 2018. – 320 с.

114. Леопольд, О. Календарь песчаного графства / О. Леопольд; пер. с англ. – М.: Мир, 1983. – 216 с.

115. Локк, Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3-х тт. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 407-614.

116. Луман, Н. Риск и опасность / Н. Луман // Отечественные записки. – 2013. – № 2(53). – С. 19-51.

117. Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; пер. с нем. – СПб.: «Наука» 2007. – С. 228.

118. Майер-Шенбергер, В. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим / В. Майер-Шенбергер, К. Кукьер; пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 240 с.

119. Маркс, К. Капитал. Том 1 / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 23. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1960. – 920 с.

120. Медведев, Ю. Вице-президент РАН Чехонин: «Мы не собираемся внедрять в мозг никакие чипы» [Электронный ресурс] / Ю. Медведев. – Российская газета. – 2021. – 3 июля. – Режим доступа: https://rg.ru/2021/06/22/vice-prezident-ran-chehonin-my-ne-sobiraemsia-vnedriat-v-mozg-nikakie-chipy.html.

121. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; пер. с фр. – С-Пб.: Ювента, наука, 1999. – 603 с.

122. Мещеряков, Б.Г. Введение в человекознание / Б.Г. Мещеряков, И.А.Мещерякова. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. – 320 с.

123. Мид, Дж.Г. Разум, я и общество (главы из книги) / Дж.Г. Мид // Социальный и гуманитарные науки: отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Серия 11. Социология. №4. – М.: ИНИОН РАН, 1997. – С. 162-195.

124. Мид, Дж.Г. Физическая вещь / Дж.Г. Мид // Мид Дж. Г. Философия настоящего / Пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – С. 162-181.

125. Митчелл, У. Я + +: Человек, город, сети / У. Митчелл; пер.с англ. – М.: Strelka Press, 2012. – 328 с.

126. Мовчан, А. Россия в эпоху постправды. Здравый смысл против информационного шума / Мовчан А. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 598 с.

127. Мосс, М. Очерк о природе и функции жертвоприношения / М. Мосс // Мосс М. Социальные функции Социальные функции священного / Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 9-106.

128. Носов, Н.А. Виртуальный конфликт: виртуальная социология медицины / Н.А. Носов – М.: «Путь», 2002. – 140 с.

129. Нэш, Р. Дикая природа и американский разум / Р. Нэш; пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2001. – 204 с.

130. Нэш, Р. Права природы. История экологической этики / Р. Нэш; пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2003. – 178 с.

131. Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И.Ф.Девятко, Р.Н.Абрамова, И.В.Катерного. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 328 с.

132. Пандемия создает новые возможности для Большого Брата [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: https://pandemicbigbrother.online/ru/.

133. Панеш, А.Х. «Всеобъемлющий Интернет» – новый этап развития сети Интернет / А.Х. Панеш // Приволжский научный вестник. – 2014. – № 8(36). – С. 38-41.

134. Парк, Р.Э. Сознание бродяги: рассуждения по поводу соотношения сознания и перемещения / Р.Э. Парк // Социологическое обозрение. – 2003. – № 3(1). – С. 3-37.

135. Парк, Р. Экология человека / Р. Парк // Теория общества: фундаментальные проблемы. Сборник / Пер. с нем., англ.; под. ред. А.Ф.Филиппова. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 384-400.

136. Парсонс, Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // THESIS. – 1993. – Вып. 2. – С.94-122.

137. Письмо Группы экспертов по Ливии, учрежденной резолюцией 1973 (2011), от 8 марта 2021 года на имя Председателя Совета Безопасности. S/2021/229. – ООН: Совет безопасности, 2021. – 555 с.

138. Померанцев, П. Это не пропаганда. Хроники мировой войны с реальностью / П. Померанцев; пер. с англ. – М.: Индивидуум, 2020. – 288 с.

139. «Политика постправды» и популизм / Под ред. О.В. Поповой. – СПб.: Скифия-принт, 2018. – 216 с.

140. Пригожин, И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс.; пер. с англ. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 312 с.

141. Продавец бессмертия [Электронный ресурс]. – 2018. – Режим доступа: https://doc.rt.com/filmy/prodavecbessmertiya/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com%2F%3Ffrom%3Dspecial.

142. Пронченко, З. Священные моторы: «Титан» Жюли Дюкорно [Электронный ресурс] / З. Пронченко. – 2021. – Режим доступа: https://kinoart.ru/reviews/svyaschennye-motory-titan-zhyuli-dyukorno.

143. Ратцель, Ф. Человечество как жизненное явление на земле / Ф. Ратцель; пер. с нем. – М.: УРСС, 2011. – 58 с.

144. Резаев, А.В. Готовы ли социологи к анализу «искусственной социальности»? Проблемы и перспективы исследований искусственного интеллекта в социальных науках (на англ. яз.) / А.В. Резаев, Н.Д. Трегубова // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 5. – С. 91-108.

145. Рио-де-Жанейрская декларация по окружающей среде и развитию. Принята Конференцией ООН по окружающей среде и развитию, Рио-де-Жанейро, 3–14 июня 1992 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/riodecl.shtml.

146. Романовский, Н.В. Современные социологические теории: проблемы классификации / Н.В. Романовский // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. – 2016. – № 2(4). – С. 19-27.

147. Романовский, Н.В. Как строят современные социологические теории / Н.В. Романовский // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. – 2017. – № 3(9). – С. 30-36.

148. Романовский, Н.В. Метатеоретизирование в социологии: дискурс и прогноз / Н.В. Романовский // Социологические исследования. – 2018. – № 2. – С. 127-135.

149. Романовский, Н.В. О состоянии отечественной теоретической социологии (по страницам журнала «Социологические исследования») / Н.В. Романовский // Социологические исследования. – 2019. – № 7. – С. 19-29.

150. Романовский, Н.В. Социология и социальные науки: новые контексты взаимодействия (XXII Харчевские чтения) / Н.В. Романовский // Социологические исследования. – 2021. – № 3. – С. 146-149.

151. Сингер, Дж. Андрогины / Дж. Сингер; пер. с англ. – М.: Клуб Касталия, 2017. – 294 с.

152. Сингер, П. Освобождение животных / П. Сингер; пер. с англ. – Киев: КЭКЦ, 2002. – 136 с.

153. Склут, Р. Бессмертная жизнь Генриетты Лакс / Склут Р.; пер. с англ. – М.: Карьера Пресс, 2012. – 384 с.

154. Совещание по вопросам развития технологий в области искусственного интеллекта [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: http://kremlin.ru/events/president/news/60630 (дата обращения: 13.06.2019)

155. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – 336 с.

156. Стивенс-Давидовиц, С. Все лгут. Поисковики, Big Data и Интернет знают о вас все / С. Стивенс-Давидовиц; пер. с англ. – М.: Эксмо, 2018. – 382 с.

157. Тевено, Л. Множественность способов координации: равновесие и рациональность в сложном мире / Л. Тевено // Вопросы экономики. – 1997. – № 10. – С. 69-84.

158. Тевено, Л. Какой дорогой идти? Моральная сложность обустроенного человечества / Л. Тевено // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 3. – № 3. – С. 84-111.

159. Тернер, В. Символ и ритуал / Тернер В.; пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

160. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 557 с.

161. Тощенко Ж.Т. Прекариат: от протокласса к новому классу / Ж.Т. Тощенко. – М.: Наука, 2018. – 350 с.

162. Турчин, А. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа / А. Турчин, М. Батин. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2012. – 263 с.

163. Уайт, Л. Исторические корни нашего экологического кризиса / Л. Уайт // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. С. 188-203.

164. Уилбер, К. Трамп и эпоха постправды / К.Уилбер; пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 224 с.

165. Урри, Дж. Взгляд туриста и глобализация / Дж. Урри // Массовая культура: современные западные исследования. Сборник статей / Пер. с англ. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры». – 2005. – С. 136-150.

166. Урри, Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия / Дж. Урри; пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 336 с.

167. Устав ООН. Преамбула [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/sections/un-charter/preamble/index.html.

168. Федотова, В.Г. Хорошее общество / В.Г.Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.

169. Фейерабенд, П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1986. – С. 467-523.

170. Филиппов, А.Ф. К теории социальных событий / А.Ф. Филиппов // Логос. – 2005. – № 5 (50). – С. 3-28.

171. Фливберг, Б. Рациональность и власть: еще раз о кейс-стади / Б. Фливберг // Социологические исследования. – 2007. – № 1. – С. 62-70.

172. Фрейд, З. Жуткое / З. Фрейд // Фрейд З. Собр. соч. Т.4: Психологические сочинения. – М.: «Фирма СТД», 2006. – С. 261-297.

173. Фрейд, З. Лекции по введению в психоанализ (1916-1917) / З. Фрейд // Собр. соч. в 10-ти тт. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. – Т. 1.: Лекции по введению в психоанализ и Новый цикл. – 608 с.

174. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм; пер. с англ. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 446 с.

175. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко; пер. с фр. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.

176. Фуко, М. Воля к знанию / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. – М.: Касталь, 1996. –С. 97-268.

177. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с фр. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.

178. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. – СПб.: A-cad, 1994. – 408 с.

179. Фуко, М. Что такое Просвещение? / М. Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. – М.: Праксис, 2002. – С.335-359.

180. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. – М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с.

181. Фуллер, С. Постправда: Знание как борьба за власть / С. Фуллер; пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 368 с.

182. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

183. Хабермас, Ю. Вера и знание / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2002. – С. 115-131.

184. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; пер. с нем. – СПб.: Наука, 2000. – 382 с.

185. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.

186. Харауэй, Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / Харауэй Д.; пер. с англ. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 128 с.

187. Харауэй, Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени [Электронный ресурс] // Художественный журнал. – 2016. – №99. – Режим доступа: http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771.

188. Харауэй, Д. Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталоцен, хтулуцен // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология / Под ред. М. Крамар, К.Саркисова. – М.: V-A-C press, 2018. – С. 180-227.

189. Харари, Ю.Н. Homo Deus: Краткая история будущего / Ю.Н. Харари; пер. с англ. – М.: Синдбад, 2018. – 496 с.

190. Черняева, Т.И. Туристическое потребление: стандартизация впечатлений / Т.И. Черняева // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – Т. 12. – № 3. – С. 116-127.

191. Чугров, С.В. Post-truth: трансформация политической реальности или саморазрушение либеральной демократии? / С.В. Чугров // Политические исследования. – 2017. – № 2. – С. 42-59.

192. Шваб, К. Четвертая промышленная революция / К. Шваб; пер. с англ. – М.: «Эксмо», 2016. – 288 с.

193. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; пер. с англ. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

194. Штомпка, П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6-16.

195. Шюц, А. Смысловое строение социального мира / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 687-1022.

196. Шюц, А. Возвращающийся домой / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 550-556.

197. Шюц, А. Хорошо информированный гражданин / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 557-572.

198. Шюц, А. Чужак / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 533-549.

199. Эванс, Д. Интернет вещей: Как изменится вся наша жизнь на очередном витке развития Всемирной сети / Д. Эванс. – Cisco IBSG, 2011. – 14 с.

200. Эпштейн, М. Взрыв, а не всхлип [Электронный ресурс] / М. Эпштейн. – 2001. – Режим доступа: http://old.russ.ru/ist_sovr/20010917.html.

201. Юнг, К. Архетип и символ / К. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

a. Abrams, C.B. Contesting the New York community: From liminality to the “new normal” in the wake of September 11 / C.B. Abrams, K. Albright , A.Panofsky // City and Community. – 2004. – Vol. 3(3). – P. 189-220.

b. Accesswire. By typing captcha, you are actually helping AI's training [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: https://www.accesswire.com/618585/By-Typing-Captcha-you-are-Actually-Helping-AIs-Training.

c. Agar, N. Why is it possible to enhance moral status and why doing so is wrong? / N. Agar // Journal of Medical Ethics. – 2013. – Vol. 39 (2). – P. 67-74.

202. Alexander, J.C. Action and its environments / J.C. Alexander // Alexander J.C., Giesen B., Munch R., Smelser N.J. (eds.) The Micro-Macro Link. – Berkeley: University of California Press. 1987. – P. 289-318.

203. Alexander, S. Space, Time and Deity. The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918 / S. Alexander. – London: Macmillan & Co., 1920. – Vol. 1-2.

204. Anderson, E.N. Everyone Eats. Understanding Food and Culture / E.N. Anderson. – New York: New York University Press, 2005 – 294 p.

205. Andrianantoandro, E. Synthetic biology: new engineering rules for an emerging discipline / E. Andrianantoandro, S. Basu, D.K. Karig, R. Weiss // Molecular Systems Biology. – 2006. – Vol. 2 (1). – Article number: 2006.0028.

206. Apel, K.-O. How to ground a universalistic ethics of co-responsibility for the effects of collective actions and activities? / K.-O. Apel // Philosophica. – 1993. – Vol. 2(52). –P. 9-29.

207. Appadurai, A. Gastro-politics in Hindu South Asia / A. Appadurai // American Ethnologist. – 1981. – No. 8. – P. 494-511.

208. Appadurai A. How to make a national cuisine. Cookbooks in contemporary India / A. Appadurai // Comparative Studies in Society and History. – 1988. – No. 30. – P. 3-24.

209. Arluke A. Understanding Nazi animal protection and the Holocaust A. Arluke, B. Sax // Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People & Animals. 1992. – Vol. 5. – No. 1. – P. 6-31.

210. Artificial Intelligence for the American People [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: https://www.whitehouse.gov/ai/.

211. ASPS Reveals First Ever Gender Confirmation Surgery Stats [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.plasticsurgery.org/video-gallery/asps-reveals-first-ever-gender-confirmation-surgery-stats (дата обращения 01.05.2018).

212. Awad, E. The moral machine experiment / E. Awad, S. Dsousa, R. Kim et al. // Nature. – 2018. – Vol. 563(7729). – P. 59-64.

213. Bad Bot Report 2020: Bad Bots Strike Back. – Imperva, 2020. –28 p.

214. Badiou interviews Michel Foucault (1965) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=GqP2nMuh_wg.

215. Badmington, N. Alien Chic: Posthumanism and the Other within / N. Badmington – London, New York: Routledge, 2004. – 224 p.

216. Baggini, J. A Short History of Truth: Consolations for a Post-Truth World / J. Baggini. – London: Quercus Publishing, 2017. – 192 p.

217. Bainbridge, W.S. The Virtual Future / W.S. Bainbridge. – London: Springer, 2011. – 212 p.

218. Barad, K. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter / K. Barad // Signs. – 2003. – Vol. 28(3). – P. 801-831.

219. Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning / K. Barad. – Durham & London: Duke University Press, 2007. – 544 p.

220. Bartneck, C. Is the uncanny valley an uncanny cliff? / C. Bartneck, T. Kanda, H. Ishiguro, N. Hagita // Proceedings of the 16th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication, RO-MAN. 2007, 26-29 August, Jeju, Korea. – New York: IEEE, 2007. – P. 368-373.

221. Bartneck, C. The influence of people's culture and prior experiences with Aibo on their attitude towards robots / C. Bartneck, T. Suzuki, T. Kanda, T. Nomura // AI and Society. – 2007. – Vol.21(1/2). – P. 217-230.

222. Baudrillard, J. Symbolic Exchange and Death / J. Baudrillard. – London: Sage, 1993. – 254 p.

223. Bauman, Z. Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age / Z. Bauman. – Cambridge, UK: Polity Press, 2011. – 182 p.

224. Bauman, Z. Liquid Evil / Z. Bauman, L. Donskis. – Cambridge, UK: Polity Press, 2016. – 192 p.

225. Beck, U. World at Risk / U. Beck. – Cambridge, UK: Polity Press, 2010. – 269 p.

226. Beck, U. The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World / U. Beck. – Cambridge, UK: Polity Press., 2016. – 240 p.

227. Beck, U. The theory of reflexive modernization / U. Beck, W. Bonns, C. Lau // Theory, Culture & Society. – 2003. – Vol. 20(2). – P. 1-33.

228. Becker, E. The Denial of Death / E. Becker. – New York: The Free press, 1973. – 336 p.

a. Becker, H.S. Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance / H.S. Becker. – New York: The Free Press, 1963. – 224 p.

b. Bem, S.L. The measurement of psychological androgyny / S.L. Bem // Journal of Clinical and Consulting Psychology. – 1974. – Vol. 42(2). – P. 155-162.

c. Bem, S.L. On the utility of alternative procedures for assessing psychological androgyny / S.L. Bem // Journal of Clinical and Consulting Psychology. – 1977. – Vol. 45(2). – P. 196-205.

d. Birnbacher, D. Posthumanity, transhumanism and human nature / D. Birnbacher // Medical Enhancement and Posthumanity / ed. by B. Gordijn, R. Chadwick. – Dordrecht, Netherlands: Springer, 2008. – P. 95-106.

e. Blavatsky, H.P. The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. 2 vols. / H.P. Blavatsky. – Pasadena, CA: Theosophical University Press, 2019. – Vol. 2.: Anthropogenesis. – 798 p.

229. Blay, Z. Why comparing Rachel Dolezal to Caitlyn Jenner is detrimental to both trans and racial progress [Электронный ресурс] / Z. Blay. – 2015. – Режим доступа: http://www.huffingtonpost.com/2015/06/12/rachel-dolezal-caitlyn-jenner_n_7569160.html.

230. Blumer, H. Sociological implications of the thought of George Herbert Mead / H. Blumer // American Journal of Sociology. – 1966. – Vol.71. – No. 5. – P.535-544.

231. Blumer, H. Symbolic Interaction: Perspective and Method / H. Blumer. – Los Angeles: Univ. of California Press, 1986. – 224 p.

a. Bogost, I. Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing / I. Bogost. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012 – 168 p.

232. Bookchin, M. Social ecology versus deep ecology: A challenge for the ecology movement / M. Bookchin // Socialist review. – 1988. – Vol. 88. – No. 3. – P. 11-29.

233. Bostrom, N. A history of transhumanist thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14(1). – P. 1-25.

234. Bostrom, N. Human genetic enhancements: A transhumanist perspective / N. Bostrom // Holland S. (ed) Arguing About Bioethics. – New York: Routledge, 2012. – P. 105-115.

235. Bostrom, N. In defense of posthuman dignity / N. Bostrom // Bioethics. – 2005. – Vol. 19 (3). – P. 202-214.

236. Bostrom, N. Why I want to be a posthuman when I grow up / N. Bostrom // Medical Enhancement and Posthumanity / ed. by B. Gordijn, R. Chadwick. – Dordrecht: Springer, 2008. – P. 107-137.

a. Bradshaw, S. The Global Disinformation Order 2019: Global Inventory of Organised Social Media Manipulation / S. Bradshaw, P.N. Howard. – Oxford: University of Oxford, 2019. – 26 p.

237. Braidotti, R. Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy / R. Braidotti. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 336 p.

238. Braidotti, R. The Posthuman / R. Braidotti. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013. – 180 p.

239. Breaking Boundaries: Varieties of Liminality / ed. by A. Horvath, B. Thomassen, H. Wydra. – Oxford, New York: Berghahn Books, 2015. – 264 p.

a. Brooker, C. Charlie Brooker: The dark side of our gadget addiction [Электронный ресурс] / C. Brooker. – 2011. – Режим доступа: https://www.theguardian.com/technology/2011/dec/01/charlie-brooker-dark-side-gadget-addiction-black-mirror.

b. Brown, L. DeNeen. Can the ‘immortal cells’ of Henrietta Lacks sue for their own rights? [Электронный ресурс] / DeNeen Brown L. – 2018. – Режим доступа: https://www.washingtonpost.com/news/retropolis/wp/2018/06/25/can-the-immortal-cells-of-henrietta-lacks-sue-for-their-own-rights/.

c. Brunsma, D.L. Liminality in the multiracial experience: towards a concept of identity matrix / D.L. Brunsma, D. Delgado, K.A. Rockquemore // Global Studies in Culture and Power. – 2013. – Vol. 20(5) – P. 481-502.

240. Bryant, L.R. The Democracy of Objects / L.R. Bryant. – Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011 – 316 p.

241. Bryant, L.R. The ontic principle: Outline of an object-oriented ontology / L.R. Bryant // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. – Melbourne: re-press, 2011. – P. 261-278.

242. Buchholz, K. The most surveilled cities in the world [Электронный ресурс] / K. Buchholz. – Режим доступа: https://www.statista.com/chart/19256/the-most-surveilled-cities-in-the-world/.

243. Burleigh, T.J. Does the uncanny valley exist? An empirical test of the relationship between eeriness and the human likeness of digitally created faces / T.J. Burleigh, J.R. Schoenherr, G.L. Lacroix // Computers in Human Behavior. – 2013. – Vol. 29(3). – P.759–771.

244. Burleigh, T.J. A challenge to the study of individual differences in uncanny valley sensitivity: The importance of looking at individual-level response patterns / T.J. Burleigh // Interaction Studies. – 2015. – Vol.16 (2). – P. 186-192.

245. Burnham, T.C. Engineering human cooperation. Does involuntary neural activation increase public goods contribution? / T.C. Burnham, B. Hare // Human Nature. – 2007. –Vol. 18(2). – P. 88 -108.

246. Callicott, B.J. Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy / B.J. Callicott. – Albany: State University of New York Press. 1999. – 440 p.

247. Calverley, D.J. Imagining a non-biological machine as a legal person / D.J. Calverley // AI & Society. – 2008. – Vol. 22(4). – P. 523-537.

248. Cannon, L. Transfigurism: A future of religion as exemplified by religious transhumanists / L. Cannon // The Transhumanism Handbook / ed. by N. Lee. – Cham: Springer, 2019. – P. 829-847.

249. Case, M.A. Why not abolish laws of urinary segregation? / M.A. Case // Toilet: Public Restrooms and the Politics of Sharing / ed. by H. Molotch, L. Norén – New York: New York University Press, 2010. – P. 211-225.

250. Castells, M. The Information Age: Economy, Society, and Culture. Vol. I: The Rise of the Network Society / M. Castells. – Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2010. – 597 p.

251. Clark, A. Natural-born cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence / A. Clark. – Oxford: Oxford University Press, 2004 – 229 p.

252. Coeckelbergh, M. From killer machines to doctrines and swarms, or why ethics of military robotics is not (necessarily) about robots / M. Coeckelbergh // Philosophy & Technology. – 2011. – Vol.24(3). – P. 269-278.

253. Coeckelbergh, M. Can we trust robots? / M. Coeckelbergh // Ethics and Information Technology. – 2012. – Vol. 14(1). – P. 53-60.

254. Coole, D. Is class a difference that makes a difference? / D. Coole // Radical Philosophy. – 1996. – Vol. 77. – P. 17-25.

255. Cornell, P. Social identity, the body and power / P. Cornell // Material Culture and Other Things. Post-disciplinary Studies in the 21st Century / ed. by F. Fahlander, T. Oestigaard. – Gothenburg: University of Gothenburg, Department of Archaeology, 2004. – P. 57-92.

256. Chaminade, T. Anthropomorphism influences perception of computer animated characters' actions / T. Chaminade, J. Hodgins, M. Kawato // Social Cognitive and Affective Neuroscience. – 2007. – Vol. 2(3). – P. 206-216.

257. Cheng, A.A. Synthetic biology: an emerging engineering discipline / A.A. Cheng, T.K. Lu // Annual Review of Biomedical Engineering. – 2012. – Vol.14. – P.155-178.

258. Cohen, F. Fatal Attraction: The effects of mortality salience on evaluations of charismatic, task-oriented, and relationship-oriented leaders / F. Cohen, S. Solomon, M. Maxfield, T. Pyszczynski, J. Greenberg // Psychological Science. – 2004. – Vol. 15. – P. 846–851.

259. Condit, C.M. Public attitudes and beliefs about genetics / C.M. Condit // Annual Review of Genomics and Human Genetics – 2010. – Vol. 11. – P. 339-359.

260. Coole, D. Is class a difference that makes a difference? / D. Coole // Radical Philosophy. – 1996. – Vol. 77. – P. 17-25.

261. Cornell, P. Social identity, the body and power / P. Cornell // Material Culture and Other Things. Post-disciplinary Studies in the 21st Century / ed. by F. Fahlander, T. Oestigaard – Gothenburg: University of Gothenburg, 2004. – P. 53-86.

262. Crichton, M. Remarks to the Commonwealth Club [Электронный ресурс] / Crichton M. – 2003. – Режим доступа: http://www.cs.cmu.edu/~kw/crichton.html.

a. Daniel, G.R. Race and Multiraciality in Brazil and the United States: Converging Paths? / G.R. Daniel. – University Park: Pennsylvania University Press, 2007. – 382 p.

b. Davis, E. Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information / E. Davis. – London: Serpent’s Tail, 1998. – 456 p.

c. Davies, T. Humanism / T. Davies. – London, New York: Routledge, 1997. – 152 p.

263. Dear Colleague Letter on Transgender Students, May 13, 2016 [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: https://www2.ed.gov/about/offices/list/ocr/letters/colleague-201605-title-ix-transgender.pdf.

264. Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave / ed. by C.S. Foreman. – Boston: South End Press, 1991. – 147 p.

265. De Freitas J., Anthony S.E., Alvarez G., Censi A. Doubting Driverless Dilemmas [Электронный ресурс] / J. De Freitas, S.E. Anthony, G. Alvarez, A. Censi. – Режим доступа: https://psyarxiv.com/a36e5/ (дата обращения 07.02.2021)

266. DeGrazia, D. Genetic enhancement, post-persons and moral status: A reply to Buchanan / D. DeGrazia // Journal of Medical Ethics. – 2012. – Vol. 38(3). – P.135-139.

267. Deleuze, G. Difference and Repetition / G. Deleuze; trans. by P. Patton. – New York: Columbia University Press, 1994. – 350 p.

268. Deleuze, G. Negotiations 1972-1990 / G. Deleuze; trans. by M. Joughin. – New York: Columbia University Press, 1995. – 221 p.

269. De Melo-Martín, I. Genetically modified organisms (GMOs): Human beings / I. De Melo-Martín // Encyclopedia of Global Bioethics / ed. by H. Have. – Dordrecht: Springer, 2016. – P. 1375-1382.

270. De Oliveira, E.C. Virtual body swap: A new feasible tool to be explored in health and education / E.C. De Oliveira, P. Bertrand, M.E. Roel Lesur, P. Palomo, M. Demarzo, A. Cebolla, R. Ba˜nos, R. Tori // Proceedings of the 18th IEEE Symposium On Virtual And Augmented Reality (Gramado, Brazil, 21-24 June 2016). – New York: IEEE, 2016. – P. 81-89.

271. Devall, W. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered / W. Devall, G. Sessions – Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc. (Peregrine Smith Books), 1985. – 267 p.

272. Dewey, C. What was fake on the Internet this week: Why this is the final column [Электронный ресурс] / C. Dewey. – 2015. – Режим доступа: https://www.washingtonpost.com/news/the-intersect/wp/2015/12/18/what-was-fake-on-the-internet-this-week-why-this-is-the-final-column/.

273. Dhejne, C. Long-term follow-up of transsexual persons undergoing sex reassignment surgery: cohort study in Sweden [Электронный ресурс] / C. Dhejne, P. Lichtenstein, M. Boman, A.L. Johansson, N. Långström, M. Landén

– PloS One. – 2011. – No. 6(2), e16885. – Режим доступа: https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0016885.

274. Dieterle, R.L. The encyclopedia of Hočąk (Winnebago) mythology [Электронный ресурс] / R.L. Dieterle. – Режим доступа: http://www.hotcakencyclopedia.com/ho.BerdacheOriginMyth.html.

275. Doyle, J. Big problems for artificial intelligence / J. Doyle // AI Magazine. – 1988. – Vol. 9(1). – P. 19-22.

276. Doyle McCarthy, E. Toward a sociology of the physical world: George Herbert Mead on physical objects / E. Doyle McCarthy // Studies in Symbolic Interaction: A Research Annual. Vol. 5. / ed. by N.K. Denzin. – Greenwich: JAI Press, 1984. – P. 105-121.

277. Dreyfus, S. A Five Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition (Research report under Contract F49620-79-C-0063 with USAF Air Force Office of Scientific Research and the University of California) / S. Dreyfus, H. Dreyfus. – Berkeley: California University Berkeley Operations Research Center, 1980. – 18 p.

278. Dreyfus, H. Mind Over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer / H. Dreyfus, S. Dreyfus. – New York: Free Press, 1986. – 231 p.

279. Dvorsky, G. Postgenderism: Beyond the gender binary / G. Dvorsky, J. Hughes // IEET White Paper # 03, March 2008. – Hartford: Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2008. – 18 p.

280. Eckersley, R. Beyond human racism / R. Eckersley // Environment Values. – 1998. – Vol. 7(2). P. 165-182.

281. Eckersley, R. Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach / R. Eckersley. – New York: State University of New York Press, 1992. – 288 p.

282. Eckersley, R. Representing Nature: Green Democracy and the Discourse Ethic. A paper submitted to Annual Joint Sessions of the European Consortium for Political Research, Mannheim., 1999 March 26-31st / R. Eckersley. – 36 p.

283. Ecodefence: A Field Guide to Monkeywrenching. 3rd ed. / ed. by D. Foreman, B. Haywood. – Chico: Abbsug Press, 1993 – 350 p.

284. Edgework: the Sociology of Risk Taking / ed. by S. Lyng. – New York: Routledge, 2005 – 297 p.

*285.* Edward Snowden Live / CPH:DOX online [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=9we6t2nObbw&feature=emb_logo.

286. Elliott, A. Identity Troubles: An Introduction / A. Elliott. – Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2016. – 228 p.

287. Elliott, A. The culture of AI: everyday life and the digital revolution / A. Elliott. – Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2019. – 246 p.

288. Etzioni, A. Next. The Road to the Good Society / A. Etzioni. – New York: Basic Books, 2001. – 160 p.

a. Feifer, M. Going Places: The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present / M. Feifer. – London: Macmillan, 1985. – 256 p.

b. Ferrando, F. Philosophical Posthumanism / F. Ferrando. – London: Bloomsbury, 2019. – 296 p.

c. Ferrando, F. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism,and new materialisms: Differences and relations / F. Ferrando // Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts. – 2013. – Vol. 8(2). – P. 26-32.

d. Ferrando, F. Towards a posthumanist methodology. A statement / F. Ferrando // Frame: Journal for Literary Studies. – 2012. – Vol. 25 (1). – P. 9-18.

e. Ferrando, F. Humans have always been posthuman: A spiritual genealogy of posthumanism / F. Ferrando // Critical Posthumanism and Planetary Futures / ed. by D. Banerji, M.R. Paranjape. – New Delhi: Springer, 2016. – P. 243-256.

289. Fischer, S. Suicide assisted by two Swiss right-to-die organizations / S. Fischer, C.A. Huber, L. Imhof, R. Mahrer Imhof, M. Furter, S.J. Ziegler, G. Bosshard // Journal of Medical Ethics. – 2008. – Vol. 34(11). – P. 810-814.

290. Fleischmann, K.R. Sociotechnical interaction and cyborg–cyborg interaction: Transforming the scale and convergence of HCI / K.R. Fleischmann // The Information Society. – 2009. – Vol. 25(4). – P. 227-235.

291. Flick, U. Managing Quality in Qualitative Research / U. Flick. – Los Angeles: Sage Publications, 2007. – 160 p.

292. Flores, A.R. How Many Adults Identify as Transgender in the United States? / A.R. Flores, J.L. Herman, G.J. Gates, T.N.T. Brown. – Los Angeles, CA: The Williams Institute, 2016. – 13 p.

293. Flyvbjerg, B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again / B. Flyvbjerg. – Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2001. – 214 p.

294. Foot, F. The Problem of abortion and the doctrine of the double effect / F. Foot // Foot F. Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy. – New York: Oxford University Press, 2003. – 161 p.

295. Fox, W. Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology / W. Fox. – Hobart: Board of Environmental Studies, University of Tasmania, 1986. –113 p.

296. Fox, W. On the interpretation of Naess's central term «self-realization» / W. Fox // Trumpeter: Journal of Ecosofy. – 1990. – Vol.7. – No. 2. – P. 98-101.

297. Fox, W. Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism / W. Fox. – Boston: Shambhalla, 1990. – 380 p.

298. French, A.J. Development of human cloned blastocysts following somatic cell nuclear transfer with adult fibroblasts / A.J. French, C.A. Adams, L.S. Anderson, J.R. Kitchen, M.R. Hughes, S.H. Wood // Stem Cells. – 2008. – Vol. 26(2). – P. 485-493.

299. Friedenberg, J. Artificial Psychology: The Quest for What It Means to Be Human / J. Friedenberg. – Philadelphia: Psychology Press, 2008. – 313 p.

300. Fukuyama, F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution / F. Fukuyama. – New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2002. – 272 p.

301. Fukuyama, F. Transhumanism / F. Fukuyama // Foreign Policy. – 2004. – No. 144. – P. 42-43.

302. Fuller, S. Is Future ‘Human’, ‘Posthuman’ or ‘Transhuman’ [Электронный ресурс] / S. Fuller. – 2016. – Режим доступа: https://isaconf.confex.com/isaconf/forum2016/webprogram/Paper79259.html .

303. Fuller, S. The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism / S. Fuller , V. Lipinska. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. – 168 p.

304. Funk, C. Science and Scientists Held in High Esteem Across Global Publics / C. Funk, A. Tyson, B. Kennedy, C. Johnson. – Pew Research Center, 2020. – 133 p.

305. Galbraith J.K. The Good Society: The Humane Agenda / J.K. Galbraith. – Boston, New York: Houghton-Mifflin Co., 1996. – 160 p.

306. Galis, A. Management architecture and systems for future Internet networks / A. Galis, S.G. Denazis, A. Bassi, P. Giacomin, A. Berl, A. Fischer, H. de Meer, J. Srassner, S. Davy, D. Macedo, G. Pujolle, J.R. Loyola, J. Serrat, L. Lefevre, A. Cheniour // Towards the Future Internet: A European Research Perspective / ed. by G. Tselentis, J. Domingue, A. Galis, A. Gavras, D. Hausheer, S. Krco, V. Lotz, T. Zahariadis. – Amsterdam: IOS Press, 2009. – P.112-122.

307. Gane, N. When we have never been human, what is to be done?: interview with Donna Haraway / N. Gane // Theory, Culture & Society. – 2006. – Vol. 23(7-8). – P. 135-158.

a. Garfinkel, H. Conditions of successful degradation ceremonies / H. Garfinkel // American Journal of Sociology. – 1956. – Vol. 61(5). – P. 420-424.

308. Garfinkel, H. Ethnomethodology’s Program: Working out Durkheim’s Aphorism / H. Garfinkel. – Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002. – 314 p.

309. Gartner Press Release. 2022, February 7: Gartner Predicts 25% of People

Will Spend At Least One Hour Per Day in the Metaverse by 2026 [Электронный ресурс]. – 2022. – Режим доступа: https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2022-02-07-gartner-predicts-25-percent-of-people-will-spend-at-least-one-hour-per-day-in-the-metaverse-by-2026.

310. Gasson, M.N. Human ICT implants: From restorative application to human enhancement / M.N. Gasson // Human ICT Implants: Technical, Legal and Ethical Considerations / ed. by M.N. Gasson, E. Kosta, D.M. Bowman. – The Hague: T.M. C. Asser Press, 2012. P. 11-28.

311. Gatti, R.C. Coronavirus outbreak is a symptom of Gaia's sickness / R.C. Gatti // Ecological Modelling. – 2020. – Vol. 426. 109075. – N/p.

a. Gennep, A. van. The Rites of Passages / A. van Gennep; trans. by M.B. Yizedom, G.L. Caffee. – Chicago: University of Chicago Press, 1960. – 198 p.

b. Geraci, R.M. Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality / R.M. Geraci. – New York: Oxford University Press, 2010. – 248 p.

312. Giddens, A. The Politics of Climate Change / A. Giddens. – Cambridge, UK: Polity Press, 2009. – 256 p.

313. Gladden, M. E. Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Organization as Locus of Technological Posthumanization. / Gladden M.; 2nd edition. – Indianapolis: Defragmenter Media, 2018. – 234 p.

314. Gladden, M. Who will be the members of Society 5.0? Towards an anthropology of technologically posthumanized future societies [Электронный ресурс] / Gladden M // Social Sciences. – 2019. – Vol. 8(5). – Article 148. – Режим доступа: https://www.mdpi.com/2076-0760/8/5/148. doi:10.3390/socsci8050148.

a. Goffman, E. Where the Action Is: Three Essays / E. Goffman. – London: Allen Lane, The Penguin Press, 1969. – 206 p.

b. Graburn, N.H.H. The myth, the real and the hyperreal: A liminal theory of tourism / N.H.H. Graburn // Actes du Colloque International ‘Le Tourisme

International entre Tradition et Modernité’ / ed. by J. Jardel. – Nice: Laboratoire d’Anthropologie, 1994. – P. 101-107.

c. Graham, E. Post/human conditions / E. Graham // Theology and Sexuality. – 2004. – Vol. 10(2). – P. 10-32.

d. Grassegger, H. The data that turned the world upside down [Электронный ресурс] / H. Grassegger, M. Krogerus. – 2017. – Режим доступа: https://www.vice.com/en/article/mg9vvn/how-our-likes-helped-trump-win.

315. Greely, H.T. The End of Sex and the Future of Human Reproduction / H.T. Greely. – Cambridge: Harvard University Press, 2016. – 373 p.

316. Greenberg, J. The causes and consequences of the need for self-esteem: A terror management theory / J. Greenberg, T. Pyszczynski, S. Solomon // Public Self and Private Self / ed. by R.F. Baumeister. – New York: Springer-Verlag, 1986. – P.189-212.

317. Greenberg, J. Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview / J. Greenberg, T. Pyszczynski, S. Solomon, A. Rosenblatt, M. Veeder, S. Kirkland, D. Lyon // Journal of Personality and Social Psychology. – 1990. – Vol. 58. – P. 308-318.

318. Grey, A. de. Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime / A. de Grey, M. Rae. – New York: St. Martin’s Press, 2007 – 448 p.

319. Grosz, E. The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism / E. Grosz. – New York: Columbia University Press, 2017. – 336 p.

320. Guterres, A. Remarks to the General Assembly on the Secretary-General's priorities for 2020 [Электронный ресурс] / A. Guterres. – 2020. – Режим доступа: https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2020-01-22/remarks-general-assembly-priorities-for-2020.

321. Hagendorff, T. The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines / T. Hagendorff // Minds and Machines. – 2020. – Vol. 30. – P. 99-120.

322. Halberstam, J. Zombie humanism at the end of the world [Электронный ресурс] / J. Halberstam. – 2015. – Режим доступа: https://www.ici-berlin.org/events/jack-halberstam/.

323. Haraway, D. A Manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. / D. Haraway // Socialist Review. – 1985. – No. 80. – P. 65-107.

324. Haraway, D. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness / D. Haraway. – Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. – 100 p.

325. Haraway, D. When Species Meet / D. Haraway. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. – 360 p.

326. Haraway, D. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin / D. Haraway // Environmental Humanities. – 2015. – Vol. 6. – P. 159-165.

327. Hardin, G. Nature and Man's Fate / G. Hardin. – New York: New American Library (Mentor Books), 1961. – 320 p.

328. Hardin, G. Lifeboat ethics: The case against helping the poor / G. Hardin // Psychology Today. – 1974. – No. 8. – P. 38-43.

329. Hargrove, E. Rolston on objective and subjective beauty in nature / E. Hargrove // Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston III / ed. by C.J. Preston, W. Ouderkirk. – Dordrecht: Springer, 2007. – P. 125-142.

330. Harman, G. Object oriented ontology / G. Harman // The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television / ed. by M. Hauskeller, C.D. Carbonell, T.D. Philbeck. – New York: Palgrave MacMillan, 2015. – P. 401-409.

331. Harman, G. Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything / G. Harman. – London: Penguin Random House, 2018. – 336 p.

332. Harre, R. Material objects in social world / R. Harre // Theory, Culture and Society. – 2002. – Vol. 19(5/6). – P. 23-33.

333. Harris, J. Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People / J. Harris. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007. – 242 p.

334. Hassan, I. Prometheus as performer: Toward a posthuman culture? / I. Hassan // The Georgia Review. – 1977. – Vol. 31(4). – P. 830-850.

335. Hassan, I. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture / I. Hassan. – Columbus: Ohio State University Press, 1987. – 267 p.

336. Hauskeller, M. Nietzsche, the overhuman and the posthuman: A reply to Stefan Sorgner / M. Hauskeller // Journal of Evolution and Technology. – 2010. – Vol. 21(1). – P. 5-8.

337. Hayles, K.N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics / K.N. Hayles. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – 364 p.

338. Hazen, R. What is life? / R. Hazen // New Scientist. – 2006. – Vol. 192(2578). – P. 46-51.

339. Heath, A.Mark Zuckerberg on mind reading, Apple and the race to mainstream VR [Электронный ресурс] / A. Heath, M. Olson. – 2021. – Режим доступа: https://www.theinformation.com/articles/mark-zuckerberg-on-mind-reading-apple-and-the-race-to-mainstream-vr?utm_source=ti_app.

340. Heim, M. The Metaphysics of Virtual Reality / M. Heim. – New York: Oxford University Press, 1993. – 200 p.

341. Herbrechter, S. Posthumanism: A Critical Analysis / S. Herbrechter. – London: Bloomsbury, 2013. – 248 p.

342. Herbrechter, S. Critical posthumanism / S. Herbrechter // Posthuman Glossary / ed. by R. Braidotti, M. Hlavajova. – London: Bloomsbury Academic, 2018. – P. 94-96.

343. Herman, J.L. Age of Individuals who Identify as Transgender in the United States / J.L. Herman, A.R. Flores, T.N.T. Brown, B.D.M. Wilson, K.J. Conron. – Los Angeles, CA: The Williams Institute, 2017 – 13 p.

344. Hern, A. Pregnant man and multiracial handshake emojis unveiled before launch [Электронный ресурс] / A. Hern. – 2021. – Режим доступа:

https://www.theguardian.com/technology/2021/jul/16/pregnant-man-and-multiracial-handshake-emojis-approved-for-launch.

345. Heyselaar, E. In dialogue with an avatar, language behavior is identical to dialogue with a human partner [Электронный ресурс] / E. Heyselaar, P. Hagoort, K. Segaert // Behavior Research Methods [online edition]. – 2015. – December 16. – P. 1-15. – Режим доступа: http://link.springer.com/search?query=&search-within=Journal&facet-journal-id=13428&package=openaccessarticles.

346. Hicks, D. The material-cultural turn: Event and effect / D. Hicks // The Oxford Handbook of Material Culture Studies / ed. by D. Hicks, M.C. Beaundry. – Cambridge: Oxford University Press, 2010. – 25-98.

347. Hintze, A. Understanding the four types of AI, from reactive robots to self-aware beings [Электронный ресурс] / A. Hintze. – 2016. – Режим доступа: https://theconversation.com/understanding-the-four-types-of-ai-from-reactive-robots-to-self-aware-beings-67616.

348. Ho, C.-C. Human emotion and the uncanny valley: A GLM, MDS, and Isomap analysis of robot video ratings / C.-C. Ho, K.F. MacDorman, Z.A.D. Dwi Pramono // Proceedings of the 3$^{d}$ ACM/IEEE International Conference on Human–Robot Interaction. 2008, March 12-15, Amsterdam, Netherlands. – New York: ACM, 2008. – P. 169-176.

349. Hobbs, A. A Chosen Exile: A History of Racial. Passing in American Life / A. Hobbs. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. – 400 p.

350. Holst, A. Number of IoT connected devices worldwide 2019-2030 [Электронный ресурс] / A. Holst. – 2019. – Режим доступа: https://www.statista.com/statistics/1183457/iot-connected-devices-worldwide/.

351. Honneth, A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts / A. Honneth. – Cambridge, MA: MIT Press, 1996. – 240 p.

352. Huhns, M.N. The sentient web / M.N. Huhns // IEEE Internet Computing. – 2003. – Vol.7(6). – P. 82-84.

353. Human Dignity and Human Cloning / ed. by S. Vöneky, R. Wolfrum. – Leiden, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2004. – 340 p.

354. Huxley, J. New Bottles for New Wine / J. Huxley. – London: Chatto and Windus Ltd., 1957. – 320 p.

355. IAAF Eligibility Regulations for the Female Classification (Athlete with Differences of Sexual Development). Published on 23 April 2018, coming into effect as from 1 November 2018. – Monaco: IAAF, 2018. – 22 p.

356. IDC White Paper: The Diverse and Exploding Digital Universe: An Updated Forecast of Worldwide Information Growth Through 2011, March 2008. – IDC, 2008. – 16 p.

357. Ingle, S. IOC admits guidelines for transgender athletes are not fit for purpose [Электронный ресурс] / S. Ingle. – 2021. – Режим доступа: https://www.theguardian.com/sport/2021/jul/30/ioc-admits-guidelines-for-transgender-athletes-are-not-fit-for-purpose.

358. Irigaray, L. Speculum of the Other Women / L. Irigaray; trans. by G.C. Gill. – Ithaca; Cornell University Press, 1985. – 416 p.

359. Jaggar, A.M. Feminist Politics and Human Nature / A.M. Jaggar. – Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983. – 408 p.

360. Jentsch, E. On the psychology of the uncanny / E. Jentsch; trans. by R. Sellars // Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties / ed. by J. Collins, J. Jervis. – Hampshire: Palgrave Macmillan. – P. 216-228.

361. Johnson, M. Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics / M. Johnson – Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 302 p.

362. Jones, T. Female-to-Male (FtM) Transgender People's Experiences in Australia / T. Jones, A. del Pozo de Bolger, T. Dunne, A. Lykins, G. Hawkes. – Cham: Springer, 2015. – 168 p.

363. Jonsen, A.R. Morally appreciated circumstances: A theoretical problem for casuistry / A.R. Jonsen // Philosophical Perspectives on Bioethics / ed. by L.W. Sumner, J. Boyle. –Toronto: University of Toronto Press, 1996. – P. 37-47.

364. Jonsen, A.R. The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning / A.R. Jonsen, S. Toulmin. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 432 p.

365. Joyce, P. The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City / P. Joyce. – London: Verso, 2003. – 292 p.

366. Katayama, L. How robotics master Masahiro Mori dreamed up the uncanny valley [Электронный ресурс] / L. Katayama. – 2011. – Режим доступа: http://www.wired.com/2011/11/pl_mori/.

367. Katerny, I.V. Conceiving trans-mobilities: normative dimension of a new social practice [Электронный ресурс] / I.V. Katerny // The Futures We Want: Global Sociology and the Struggles for a Better World. View from Russia / ed. by V.A. Mansurov. – Moscow: RSS, 2016. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) – P. 66-86.

368. Katernyi, I.V. Trans-mobilities in post-human era: How is social order still possible? / I.V. Katernyi // Vestnik RUDN. – 2018. – No. 4. – P. 638-650.

369. Katz, E. Organism, community and the "substitution problem" // Environmental Ethics / E. Katz. – 1985. – Vol. 7. – No. 3. – P. 241-256.

370. Koch, C. Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist / C. Koch. – Cambridge, MA: MIT Press, 2012 – 181 p.

371. Koltko-Rivera, M.E. The potential societal impact of virtual reality / M.E. Koltko-Rivera // Proceedings of the 11th International Conference on Human-Computer Interaction (Las Vegas, 22-27 July 2005). Vol. 9. "Advances in Virtual Environments Technology: Musings on Design, Evaluation, and Applications". – Mahwah: Erlbaum, 2005. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) – n/p.

372. Kostka, G. China's social credit systems and public opinion: Explaining high levels of approval [Электронный ресурс] / G. Kostka. – 2018. – Режим доступа: http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3215138.

373. Kravchenko, S.A. The birth of "normal trauma": The effect of non-linear development / S.A. Kravchenko // Economics and Sociology. – 2020. – No. 2. – P. 150-159.

374. Kravchenko, S.A. The rationalization of the surveillance: from the ‘society of normalization’ to the digital society and beyond / S.A. Kravchenko, D.N. Karpova // Montenegrin Journal of Economics. – 2020. – Vol. 16(3). – P.197-206.

375. Kurzweil, R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology / R. Kurzweil. – New York: Viking Penguin, 2005. – 672 p.

376. LaPier, R.T. Attitudes vs. Actions (reprinted) / R.T. LaPier // International Journal of Epidemiology. – 2010. – No. 39. – P. 7-11.

377. Latour, B. We Have Never Been Modern / B. Latour; trans. by C. Porter. – Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993. – 168 p.

378. Latour, B. Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies / B. Latour. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – 336 p.

379. Latour, B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory / B. Latour. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 301 p.

a. Lemert, E. Human Deviance, Social Problems and Social Control / E. Lemert. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967. – 211 p.

b. Lemert, E. Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior / E. Lemert. – New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1951. – 459 p.

c. Lenton, T.M. Gaia 2.0 / T.M. Lenton, B. Latour // Science. – 2018. – No. 361(6407). –P.1066–1068.

380. Lewkowicz, D.J. The development of the uncanny valley in infants / D.J. Lewkowicz, A.A. Ghazanfar // Developmental Psychobiology. – 2012. – Vol. 54(2). – P. 124-132.

a. Little, M. Liminality: A major category of the experience of cancer illness / M. Little, C. FC Jordens, K. Paul, K. Montgomery, B. Philipson // Social Science & Medicine. – 1998. – Vol. 47(10). – P. 1485-1494.

b. Lippman, W. The Good Society / W. Lippman. – Boston: Little, Brown and Company, 1938 – 402 p.

381. Lovelock, J.E. Gaia: A New Look at Life on Earth / J.E. Lovelock. – Oxford: Oxford University Press, 1979. – 176 p.

382. Lovelock, J. The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity / J. Lovelock. – London: Penguin Books, 2007. – 256 p.

383. Lovelock, J. The Vanishing Face of Gaia / J. Lovelock. – New York: Basic Books, 2009. – 304 p.

384. MacDorman, K. Androids as an experimental apparatus: Why is there an uncanny and can we exploit it? / K. MacDorman // Proceedings of the CogSci-2005, XXVII Annual Conference of the Cognitive Science Society. 2005, July 25–26, Stresa. – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Ass., 2005. – P. 108-118.

385. MacDorman, K.F. Too real for comfort: Uncanny responses to computer generated faces / K.F. MacDorman, R.D. Green, C.-C. Ho, C. Koch // Computers in Human Behavior. – 2009. – Vol. 25(3). – P. 695-710.

386. MacDorman, K.F. Individual differences predict sensitivity to the uncanny valley / K.F. MacDorman, S.O.Entezari // Interaction Studies. – 2015. – Vol. 16(2). – P.141-172.

387. MacDorman, K. The uncanny advantage of using androids in social and cognitive science research / K. MacDorman, H. Ishiguro // Interaction Studies. – 2006. – Vol. 7(3). – P. 297-337.

388. MacDorman, K.F. Does Japan really have robot mania? Comparing attitudes by implicit and explicit measures / K.F. MacDorman, S.K. Vasudevan, C.-C. Ho // AI and Society. – 2009. – Vol. 23(4). – P. 485-510.

389. Macnaghten, P. Contested Natures / P. Macnaghten, J. Urry. – London: Sage Publications, 1998. – 320 p.

a. Malksöo, M. The Challenge of liminality for international relations theory // Review of International Studies / M. Malksöo – 2012. – Vol. 38(2). – P. 481-494.

390. Mann, M. Fascists / M. Mann. – New York: Cambridge University Press, 2004. – 440 p.

391. Markussen, R. Interview with Donna Haraway / R. Markussen, F. Olesen, N. Lykke // Chasing Technoscience: Matrix for Materiality / ed. by I. Ihde, E. Selinger. – Bloomington: Indiana University Press, 2003. – P. 47-57.

a. Material_Feminisms / ed. by S. Alaimo, S. Hekman. – Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – 434 p.

392. Mathiesen T. The viewer society: Michel Foucault's 'panopticon' revisited / T. Mathiesen // Theoretical Criminology. – 1997. – Vol.1(2). – P. 215-234.

393. Matsuda, Y.T. Infants prefer the faces of strangers or mothers to morphed faces: The uncanny valley between social novelty and familiarity / Y.T. Matsuda, Y. Okamoto, M. Ida, K. Okanoya, M. Myowa-Yamakoshi // Biology Letters. – 2012. – Vol. 8(5). – P. 725-728.

394. McArthur, N. The rise of digisexuality: therapeutic challenges and possibilities [Электронный ресурс] / N. McArthur, M.L.C. Twist // Sexual and Relationship Therapy. – 2017. – Vol. 32(3-4). – Режим доступа: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14681994.2017.1397950.

395. McGee, E.M. Bioelectronics and implanted bevices / E.M. McGee // Medical Enhancement and Posthumanity / ed. by B. Gordijn, R. Chadwick – Dordrecht: Springer, 2008. – P. 207-224.

396. McIntyre, L. Post-Truth / L. McIntyre. – Cambridge, MA: MIT Press, 2018. – 240 p.

397. McLuhan, M. The Medium is the Massage*:* An Inventory of Effects / M. McLuhan , Q. Fiore, J. Agel. – New York: Random House, 1967. – 159 p.

398. Meadows, M.S. I, Avatar: The Culture and Consequences of Having a Second Life / M.S. Meadows. – Berkley: New Riders, 2008. – 144 p.

399. Merton, R. Social problems and sociological theory / R. Merton // Contemporary Social Problems / ed. by R.K. Merton, R. Nisbet. – New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971. – P. 793-845.

400. Metabody [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://metabody.eu/.

401. Meunier, T. Humanity wastes about 500 years per day on CAPTCHAs. It's time to end this madness [Электронный ресурс] / T. Meunier. – 2021. –

Режим доступа: https://blog.cloudflare.com/introducing-cryptographic-attestation-of-personhood/.

402. Miah, A. Posthumanism: A critical history / A. Miah // Medical Enhancements & Posthumanity / ed. by B. Gordijn, R. Chadwick. – New York: Routledge, 2007. – P. 71-94.

403. Miller, Jr. G.A. Conclusion: Beyond the human: Ontogenesis, technology, and the posthuman in Kubrick and Clarke's 2001 / Jr. G.A. Miller // Miller Jr. G.A. Exploring the Limits of the Human through Science Fiction. – New York: Palgrave Macmillan, 2012. – P. 163-190.

404. Miller, R.B. Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning / R.B. Miller. – Chicago: University of Chicago Press, 1996. – 322 p.

405. Minteer, B.A. Convergence in environmental values: An empirical and conceptual defence / B.A Minteer, R.E. Manning // Ethics, Place and Environment. – 2000. – Vol.3(1). – P. 47-60.

406. Misselhorn, C. Empathy with inanimate objects and the uncanny valley / C. Misselhorn // Minds and Machines. – 2009. – Vol.19(1). – P. 345-359.

407. Mitchell, W.J. A mismatch in the human realism of face and voice produces an uncanny valley / W.J. Mitchell, Sr K.A. Szerszen, A.S. Lu, P.W. Schermerhorn, M. Scheutz, K.F. MacDorman // i-Perception. – 2011. – Vol. 2(1). – P. 10-12.

408. Mitra, B.M. Exploring intrinsic gender identity using Second Life / B.M. Mitra, P. Golz // Journal for Virtual Worlds Research. – 2016. – Vol. 9(2). – P. 1-17.

409. Mittelstadt, B. Principles alone cannot guarantee ethical AI / B. Mittelstadt // Nature Machine Intelligence. – 2019. – Vol. 1(11). – P. 501-507.

410. Moosa, M.M. Danger avoidance: An evolutionary explanation of the uncanny valley / M.M. Moosa, S.M.M. Ud-Dean // Biological Theory. – 2010. – Vol. 5(1). – P. 12-14.

411. Moravec, H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind / H. Moravec. – New York: Oxford University Press, 1996. – 240 p.

412. Moravec, H. Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence // H. Moravec. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. – 224 p.

413. More, M. Transhumanism: Towards a futurist philosophy / M. More // Extropy # 6. – 1990. – No. 6. – P. 6-12.

414. More, M. Technological self-transformation: Expanding personal extropy // M. More // Extropy # 10. – 1993. – Vol. 4. – No.2. – P. 15-24.

415. More, M. The overhuman in the transhuman // M. More // Journal of Evolution and Technology. – 2010. –Vol. 21(1). – P.1-4.

416. Mori, M. The Buddha in the Robot: A Robot Engineer's Thoughts on Science and Religion / M. Mori; trans. by Charles S. Terry. – 4th edition. – Tokyo: Kosei Publishing Co., 1985. – 192 p.

417. Mori, M. Bukimi no tani [The uncanny valley] / M. Mori; trans. by K.F. MacDorman, T. Minato // MacDorman K. Androids as an Experimental Apparatus: Why is There an Uncanny and Can We Exploit It? (Appendix B) // Proceedings of the CogSci-2005, XXVII Annual Conference of the Cognitive Science Society. 2005, July 25–26, Stresa, Italy. – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Ass., 2005. – P. 108-118.

418. Mori, M. The uncanny valley / M. Mori; trans. by K.F. MacDorman and N. Kageki // IEEE Robotics and Automation. – 2012. – Vol. 19(2). – P. 98-100.

419. Mormann, F. A category-specific response to animals in the right human amygdale / F. Mormann, J. Dubois, S. Kornblith, M. Milosavljevic, et al. // Nature Neuroscience. – 2011. – Vol. 14(10). – P. 1247-1249.

420. Morton, T. The Ecological Thought / T. Morton. – Cambridge, UK: Harvard University Press, 2010 – 184 p.

421. Morton, T. Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World / T. Morton. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013 – 240 p.

422. Naess, A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary / A. Naess // Inquiry. – 1973. – Vol. 16. – № 1. – P. 95-100.

423. Naess, A. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy // A. Naess; trans. by D. Rothenberg. – New York: Cambridge University Press, 1989. – 223 p.

424. Naess, A. Man apart and deep ecology: A reply to Reed // A. Naess // Environmental Ethics. – 1990. – Vol. 12(2). – P. 185-192.

425. Naess, A. Friendship, strength of emotion, and freedom in Spinoza // A. Naess // Trumpeter: Journal of Ecosofy. – 2006. – Vol. 22(1). – P. 112-122.

426. Nayar, P.K. Posthumanism / P.K. Nayar. – Cambridge: Polity Press , 2014. – 183 p.

427. Neohumanist Educational Futures: Liberating the Pedagogical Intellect / ed. by S. Inayatullah, M. Bussey, I. Miloevic. – New Taipei City: Tamkang University Press, 2006. – 26 p.

428. Neumann, I. Introduction to the forum on liminality / I. Neumann // Review of International Studies. – 2012. – Vol. 38(2). – P. 473-479.

429. Newman, P.W.G. Sustainability and cities: Extending the metabolism model / P.W.G. Newman // Landscape and Urban Planning. – 1999. – Vol. 44. – P. 219-226.

430. Noble, D.F. The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention / D.F. Noble. – New York: Penguin Books, 1999 – 288 p.

431. Nomura, T. Experimental investigation into influence of negative attitudes toward robots on human–robot interaction / T. Nomura, T. Kanda, T. Suzuki // AI and Society. – 2006. – Vol. 20(2). – P. 138-150.

432. Norton, B. Toward Unity Among Environmentalists / B. Norton. – New York: Oxford University Press, 1991. – 287 p.

433. Nouvel, P. A scale and a paradigmatic framework for human enhancement / P. Nouvel // Inquiring into Human Enhancement /ed. by S. Bateman, J. Gayon, S. Allouche, J. Goffette, and M. Marzano. – London: Palgrave Macmillan, 2015. – P. 103-118.

434. Nussbaum, M. Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature / M .Nussbaum. – New York: Oxford University Press, 1990. – 391 p.

435. Objectology project [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: http://www.guimaraes2012.pt/index.php?cat =191&item=41793.

436. Paltrow, L. Arrests of and forced interventions on pregnant women in the United States (1973-2005): The implications for women's legal status and public health / L. Paltrow, J. Flavin // Journal of Health Politics, Policy and Law. – 2013. – Vol. 38(2). – P. 299-343.

437. Park, R.E. Symbiosis and socialization: A frame of reference for the study of society / R.E. Park // The American Journal of Sociology. – 1939. – Vol. 45. – No. 1. – P. 1-25.

438. Passmore, J. Man’s Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions / J. Passmore. – London: Gerald Duckworth and Co. Ltd., 1974. – 227 p.

439. Pepperell, R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain / R. Pepperell. – Bristol, UK; Portland, OR: Intellect Books, 2003. – 224 p.

440. Persson, I. Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement / I. Persson, J. Savulescu. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 160 p.

441. Pimenta de Melo E.D. Low power society [Электронный ресурс] / E.D. Pimenta de Melo. – Режим доступа: http://www.emanuelpimenta.net/ebooks/archives/lowpower/EMANUEL%20PIMENTA%20low%20power%202010%20third%20edition%20US.pdf.

442. Pinchot, G. The Fight for Conservation / G. Pinchot. – Seattle: Washington University Press, 1910. – 152 p.

443. Piwek, L. Empirical evaluation of the uncanny valley hypothesis fails to confirm the predicted effect of motion / L. Piwek, L.S. McKay, F.E. Pollick // Cognition. –2014. – Vol. 130 (3). – P. 271-277.

444. Posthuman Bodies / ed. by J. Halberstam, I. Livingstone. – Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – 275 p.

445. Posthuman Glossary / ed. by R. Braidotti, M. Hlavajova. – London: Bloomsbury Academic, 2018. – 576 p.

446. Posthumanism / ed. by N. Badmington. – Basingstoke: Palgrave, 2000. – 182 p.

447. Post-Truth [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016.

448. Preparing for the Future of Artificial Intelligence. – Washington: Executive Office of the President National Science and Technology Council Committee on Technology, 2016. – 58 p.

449. Press, G. A very short history of Big Data [Электронный ресурс] / G. Press. – 2013. – Режим доступа: https://www.forbes.com/sites/gilpress/2013/05/09/a-very-short-history-of-big-data/#92208b965a18.

450. Prisco, G. Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology / G. Prisco; 2nd edition. – Independently published, 2020. – 567 p.

451. Proud intersex person Tony Briffa tells story of self discovery [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: https://www.news.com.au/lifestyle/real-life/proud-intersex-person-tony-briffa-tells-story-of-self-discovery/news-story/56036a301b2b1488fcee4b7c7b39d8aa?sv = 1b9d7122952e3b7fad4878f01eaa256e.

452. Przybylski, A.K. Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out / A.K. Przybylski, K. Murayama, C.R. DeHaan, V. Gladwell // Computers in Human Behavior. – 2013. – Vol. 29(4). – P. 1814-1848.

453. Quick, T.D. American Transcendentalism and Deep Ecology in the History of Ideas: Thesis submitted for the degree of Master of Arts / T.D. Quick. – University of Victoria, 2004. – 172 p.

454. Ramey, C.H. The Uncanny valley of similarities concerning abortion, baldness, heaps of sand, and humanlike robots / C.H. Ramey // Proceedings of the Workshop ‘Views of the Uncanny Valley’: 5th IEEE-RAS International Conference on Humanoid Robots. 2005, December 05-07, Tsukuba, Japan. 2005. – Los Alamitos: IEEE Computer Society Press. – P. 8-13.

455. Reed, P. Man apart: An alternative to the self-realisation approach / P. Reed // Environmental Ethics. – 1989. – Vol. 11(1). – P. 53-69.

456. Reinhart, R.J. Moral acceptability of cloning animals hits new high [Электронный ресурс] / R.J. Reinhart. – 2018. – Режим доступа: https://news.gallup.com/poll/235286/moral-acceptability-cloning-animals-hits-new-high.aspx.

457. Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement / ed. by C. Mercer, T.J. Trothen. – Santa-Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2015 – 473 p.

458. Report on the 5th Science and Technology Basic Plan. – Tokyo: Council for Science, Technology and Innovation, Cabinet Office, Government of Japan, 2015. – 23 p.

459. Riley. “Transracial” and transgender are not the same [Электронный ресурс] / Riley. – 2015. – Режим доступа: https://hoodfeminism.com/2015/06/25/transracial-and-transgender-are-not-the-same.

460. Roche, M. Mega-Events and Modernity: Olympics and Expos in the Growth of Global Culture / M. Roche. – London: Routledge, 2000. – 296 p.

461. Rolston, H. A New Environmental Ethics: The Next Millenium for Life on Earth / H. Rolston. – New York; London: Routledge, 2012. – 256 p.

462. Rosa, H. Social Acceleration: A New Theory of Modernity / H. Rosa; trans. by J. Trejo-Mathys. – New York: Columbia University Press, 2013. – 470 p.

463. Rose, N. The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century / N. Rose. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007. – 368 p.

464. Rosenblatt, A. Evidence for terror management theory I: The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values / A. Rosenblatt, J. Greenberg, S. Solomon, T. Pyszczynski, D. Lyon // Journal of Personality and Social Psychology. – 1989. – Vol. 57. – P. 681–690.

465. Rothblatt, M. Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality / M. Rothblatt. – New York: St. Martin's Press, 2014 – 368 p.

466. Rozin, P. A perspective on disgust / P. Rozin, A.E. Fallon // Psychological Review. – 1987. – Vol. 94. – P. 23-41.

467. Ryder, R. Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism / R. Ryder. – Oxford: Basil Blackwell Ltd, 2000. – 350 p.

468. Salazar, A.M. In the U.S. and Europe, women are about as likely as men to favor legal abortion [Электронный ресурс] / A.M. Salazar, K.J. Starr. – 2018. – Режим доступа: https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/14/in-the-u-s-and-europe-women-are-about-as-likely-as-men-to-favor-legal-abortion/.

469. Salter, C. Alien Agency: Experimental Encounters with Art in the Making / C. Salter. – Cambridge, MA: MIT Press, 2015. – 328 p.

470. Sandberg, A. Ethics of brain emulations / A. Sandberg // Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence. – 2014. –Vol. 26(3). – P. 439-457.

471. Sandberg, A. A Transhumanist fault line around disability: morphological freedom and the obligation to enhance / A. Sandberg // Journal of Medicine and Philosophy. – 2010. – Vol. 35(6). – P. 670-684.

472. Sarkar, P.R. The Liberation of Intellect: Neohumanism / P.R. Sarkar. – Kolkata: Ananda Marga Publications, 1982. – 106 p.

473. Sarkar, P. Neo-Humanism: Principles and Cardinal Values, Sentimentality to Spirituality, Human Society / P. Sarkar. – Willow Springs, MO: Ananda Marga Publications, 2011. – 348 p.

474. Savulescu, J. Procreative beneficence: Why we should select the best children / J. Savulescu // Bioethics. – 2001. – Vol. 15(5-6). – P. 413-426.

475. Sax, B. Animals in the Third Reich: Pets, Scapegoats, and the Holocaust / B. Sax. – New York: Continuum, 2000. – 206 p.

476. Saygin, A.P. What can the brain tell us about interactions with artificial agents and vice versa? [Электронный ресурс] / A.P. Saygin // 34th Annual Meeting of Cognitive Science Society. Workshop on Teleoperated Androids.

2012, August 1-4, Sapporo, Japan. – 2012. – Режим доступа: http://sayginlab.ucsd.edu/files/2013/06/CogSci_Workshop_Saygin-2012.pdf.

477. Saygin, A.P. The thing that should not be: Predictive coding and the uncanny valley in perceiving human and humanoid robot actions / A.P. Saygin, T. Chaminade, H. Ishiguro, J. Driver, C. Frith // Social Cognitive and Affective Neuroscience – 2012. – Vol. 7(4). – P. 413-422.

478. Schilt, K. Doing gender, doing heteronormativity: 'gender normals,' transgender people, and the social maintenance of heterosexuality / K. Schilt, L. Westbrook // Gender & Society. – 2009. – Vol. 23(4). – P. 440-464.

479. Schiebinger, L. Why mammals are called mammals: Gender politics in eighteenth-century natural history / L. Schiebinger // The American Historical Review. – 1993. –Vol. 98(2). – P. 382-411.

480. Schnackenberg Cattani, M. Preface to the English translation / M. Schnackenberg Cattani // Ferry L., Renaut A. French Philosophies of the Sixties: An Essay on Antihumanism / trans. by M. Schnackenberg Cattani. – Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990. – P. xi–xvi.

481. Schneider, J. Donna Haraway: Live Theory / J. Schneider. – London, New York: Continuum, 2005. – 200 p.

482. Seed, J. Beyond Anthropocentrism / J. Seed // Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings / ed. by J. Seed, J. Macy, P. Fleming, A. Naess. – Philadelphia: New Society Publishers, 1988. – P. 35-40.

483. Seyama, J. The uncanny valley: The effect of realism on the impression of artificial human faces / J. Seyama, R.S. Nagayama // Presence: Teleoperators and Virtual Environments. – 2007. – Vol. 16(4). – P. 337-351.

484. Shrader-Frechette, K.S. Environmental Ethics / K.S. Shrader-Frechette. – Pacific Grove: Boxwood Press, 1981. – 358 p.

485. Shrader-Frechette, K.S. Ethics and the environment // K.S. Shrader-Frechette // World Health Forum. – 1991. – Vol.12(3). – P. 311-321.

486. Schwab, K. COVID-19: The Great Reset / K. Schwab, T. Malleret. – Geneva: Forum Publishing, 2020. – 280 p.

487. Sieg, P. Buddhism and the Earth: Environmental thought in early Buddhist philosophy: Thesis submitted for the degree of Master of Arts / P. Sieg. – Brock University, 2004. – 108 p.

488. Singer, P. Practical Ethics / P. Singer; 3rd edition. – New York: Cambridge University Press, 2011. – 356 p.

489. Smith, D. Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations / D. Smith. – Toronto: University of Toronto Press, 1999. – P. 6-7.

490. Sorgner, S. Nietzsche, the overhuman, and transhumanism // Journal of Evolution and Technology. – 2009. – Vol. 20(1). – P. 29-42.

491. Sorgner, S.L. Journal of Posthuman Studies: Philosophy, Technology, Media. Description [Электронный ресурс] / S.L. Sorgner, S. Shin. – Режим доступа: http://www.psupress.org/Journals/jnls_JPHS.html.

492. Solar JSOC Security Report: Итоги 2020. – М.: Ростелеком Солар, 2020. – 26 с.

493. Sorokin, P. Social mobility / P. Sorokin // Journal of Applied Sociology. – 1926. – Vol. XI (Sept-Oct). – P. 21-32.

494. Specter, M. The Dangerous philosopher / M. Specter // The New Yorker. – 1999. –September 6th. – P. 46-55.

495. Star, S. Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of vertebrate zoology, 1907-39 / S. Star, J. Griesemer // Social Studies of Science. – 1989. – Vol. 19. – No. 3. – P. 387-420.

496. Steckenfinger, S.A. Monkey visual behavior falls into the uncanny valley / S.A. Steckenfinger, A.A. Ghazanfar // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2009. – Vol. 106(43). – P. 18362-18366.

497. Susani, M. The fourth kingdom / M. Susani // Ottagono, Industrial Design Quarterly. –1992. – № 105. – P. 56-72.

498. Sussman, R.W. The Myth of Race: The Troublesome Persistence of An Unscientific Idea / R.W. Sussman. – Cambridge: Harvard University Press, 2014. – 384 p.

499. Tannenbaum, F. Crime and Community / F. Tannenbaum. – London and New York: Columbia University Press, 1938. – 487 p.

500. Taylor, P.W. Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics / P.W. Taylor. – Princeton: Princeton University Press, 1986. – 329 p.

501. Tesich, S. The Watergate syndrome: A government of lies / S. Tesich // Nation. – 1992. – January 6th . – P. 12-13.

502. Thomassen, B. Liminality and the Modern: Living Through the In-Between / B. Thomassen. – Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2014. – 250 p.

503. Thompson, J.C. The perception of humanness from the movements of synthetic agents / J.C. Thompson, J.G. Trafton, P. McKnight // Perception. – 2011. – Vol. 40(6). – P. 695-704.

504. Tierney, J. Fateful voice of a generation still drowns out real science [Электронный ресурс] / J. Tierney. – 2007. – Режим доступа: http://www.nytimes.com/2007/06/05/science/earth/05tier.html?_r=0.

505. Tinwell, A. The Uncanny Valley in Games and Animation / A. Tinwell. – Boca Raton, FL: CRC Press, 2014. – 236 p.

506. Tinwell, A. Williams A. Facial expression of emotion and perception of the uncanny valley in virtual characters / A. Tinwell, M. Grimshaw, D. Abdel Nabi, A. Williams // Computers in Human Behavior. – 2011. – Vol. 27(2). – P. 741–749.

507. Tinwell, A. The uncanny wall / A. Tinwell, M. Grimshaw, A. Williams // International Journal of Arts and Technology. – 2011. – Vol. 4(3). – P. 326-341.

508. Tinwell, A. The effect of onset asynchrony in audio visual speech and the uncanny valley in virtual characters /A. Tinwell, M. Grimshaw, D. Abdel Nabi // International Journal of Mechanisms and Robotic Systems. – 2015. – Vol. 2(2). – P. 97–110.

509. Tinwell, A. Children's perception of uncanny human-like virtual characters / A. Tinwell, R.J.S. Sloan // Computers in Human Behavior. – 2014. – Vol. 36. – P. 286-296.

510. Tomas, D. Feedback and Cybernetics: Reimaging the Body in the Age of the Cyborg / D. Tomas // Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment / ed. by M. Featherstone, R. Burrows. – London: SAGE Publications, 1995. – P. 21-43.

511. Toulmin, S. The tyranny of principles / S. Toulmin // The Hastings Center Report. – 1981. – Vol. 11(6). – P. 31-39.

512. Toulmin, S. Return to Reason / S. Toulmin. – Cambridge: Harvard University Press, 2001. – 243 p.

513. Transdisciplinarity. Stimulating synergies, integrating knowledge. International Symposium on Transdisciplinarity, Val-d'Oise, France, 1998. – UNESCO, Division of Philosophy and Ethics, 1998. – 82 p.

514. Tribe, L.H. Ways not to think about plastic trees / L.H. Tribe // When Values Conflict: Essays on Environmental Analysis, Discourse, and Decision / ed. by L.H. Tribe, C.S. Schelling, J. Voss. – Cambridge, MA.: Ballinger Publishing Co., 1976. – P. 61-91.

515. Tuin, I. van der. Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach / I. van der Tuin.– Lanham: Lexington Books. 2015. – 184 p.

516. Tuncel, Y. Stefan Lorenz Sorgner and Jaime del Val on the Metahumanist Manifesto (interview) [Электронный ресурс] / Y. Tuncel // The Agonist. – Vol. IV. – No. II. – Режим доступа: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/interview_sorgner_stefan.html.

517. Turkle, S. Relational artifacts with children and elders:The complexities of cybercompanionship / S. Turkle, W. Taggar, C.D. Kidd, O. Daste // Connection Science. – 2006. – Vol. 18(4). – P. 347–361.

518. Turner, V. Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology / V. Turner // Rice University Studies. – 1974. – Vol. 60(3). – P. 53-92.

519. Turner, V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure / V. Turner. – New York: Aldine de Gruyter, 1969. – 213 p.

520. United Nations Declaration on Human Cloning, G.A. Res. 59/280, U.N. Doc. A/Res/59/280 (Mar. 23, 2005) [Электронный документ]. – 2005. – Режим доступа: https://undocs.org/en/A/RES/59/280>

521. Urry, J. Consuming Places / J. Urry. – London: Routledge, 1995. – 264 p.

522. Urry, J. Mobilities / J. Urry. – Cambridge, UK: Polity Press, 2007. – 336 p.

523. Urry, J. Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century / J. Urry. – London, New York: Routledge, 2000. – 266 p.

524. Urry, J. The Tourist Gaze / J. Urry; 2nd edition. – London: Sage Publications, 2002. – 183 p.

525. Val, J. del. Multiversal Declaration of Metahuman Rights / J. del Val. – Reverso, Metabody Institute, 2020. – 3 p.

526. Val, J. del, Sorgner S.L. Metahumanist Manifesto [Электронный ресурс] / J. del Val. // The Agonist. – 2011. – Vol. IV. – No. II. – Режим доступа: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANI-FESTO.html.

527. Virupaksha, H.G. Suicide and suicidal behavior among transgender persons / H.G. Virupaksha, D. Muralidhar, J. Ramakrishna // Indian Journal of Psychological Medicine. – 2016. – Vol. 38(6). – P. 505-509.

528. Wade, N. A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History / N. Wade. –New York: Penguin Press, 2014. – 288 p.

529. Wakayama, S. Successful serial recloning in the mouse over multiple generations / S. Wakayama, T. Kohda, H. Obokata, M. Tokoro, et al. // Cell Stem Cell. – 2013. – Vol. 12(3). – P.293-297.

530. Walsh, G. Father of animal activism backs monkey testing [Электронный ресурс] / G. Walsh // Sunday Times. – 2006. – November 26th. – Режим доступа: http://www.abolitionistapproach.com/media/links/p5/the-sunday.pdf.

531. Ward, P.D. The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive? / P.D. Ward. – Princeton: Princeton University Press, 2009 – 208 p.

532. Watson, S. Somatology: sociology and the visceral / S. Watson, P. Jowers // Sociology After Postmodernism / ed. by D. Owen. – London: SAGE, 1997. – P. 173-187.

533. West-Eberhard, M.J. Developmental Plasticity and Evolution / M.J. West-Eberhard. – New York: Oxford University Press, 2003 – 816 p.

534. Williams, R. Costa Rica set to close public zoos and release the animals back into the wild [Электронный ресурс] / R. Williams. – 2013. – Режим доступа: http://www.independent.co.uk/news/world/americas/costa-rica-set-to-close-public-zoos-and-release-the-animals-back-into-the-wild-8757266.html.

535. Wolfe, C. What is Posthumanism? / C. Wolfe. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 – 400 p.

536. Workneh, L. Rachel Dolezal responds to ethnicity questions: ‘Yes, I do consider myself to be black’ [Электронный ресурс] / L. Workneh. – 2015. – Режим доступа: http://www.huffingtonpost.com/2015/06/12/rachel-dolezal-black_n_7573930.html.

537. Yampolskiy, R.V. Artificial Superintelligence: A Futuristic Approach / R.V. Yampolskiy. – Boca Raton: CRC Press, 2015. – 227 p.

.