



принадлежит не только философам и гуманитариям, но и специалистам в области биологии и медицины, физики и математики, проблем искусственного интеллекта, информационных и когнитивных технологий, особенно тех, кто занимается широкими междисциплинарными вопросами современного научного знания.

Мы предлагаем вниманию наших читателей статьи, которые легли в основу на докладов, представленных на конференцию. В следующем номере будет продолжена публикация материалов конференции.

УДК 130.2

ТЕРТУЛЛИАН, МЕДИА И ТРАНСГУМАНИЗМ: ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ И АНТРОПОЛОГИЯ НАСИЛИЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

С.Н. БОРИСОВ¹⁾

В.П. РИМСКИЙ²⁾

¹⁾ Белгородский государственный институт искусств и культуры

e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный национальный исследовательский университет

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

В статье осуществлена критическая интерпретация радикально-атеистической версии трансгуманизма. Отмечается, что в основе всех вариантов трансгуманизма лежит стратегия перекодирования магического понимания смерти и сакрального бессмертия в техно-метафизический проект преодоления смерти. Современное человечество «подготовлено» массовой культурой, медиа-техникой и новейшими технологиями к переконструированию собственной телесности и сознания в перспективе «обретения бессмертия». Абсолютизация/апология смерти или ее демонизация/отрицание при всей их видимой противоположности сходятся в придании смерти метафизического статуса и модуса тотальной необходимости, т.е. в забвении свободы.

Ключевые слова: Тертуллиан, Августин, христианство, свобода, смерть, бессмертие, насилие, трансгуманизм, медиа, техника.

В основании нашего «христианского мира», полагаемого в пространстве и времени многообразием культурно-цивилизационных систем, в том числе и не-христианских, втянутых в его орбиту (иудейский и исламский миры, а потом вся *колониальная ойкумена* вплоть до «остывших первобытных культур»), лежало *парадоксальное/абсурдное Событие* – добровольная, свободная **Смерть и Воскресение Богочеловека**, – полагающее дорогу *спасению* и возможному воскресению и *бессмертию человека*, причем не «человека вообще», а каждого грешного, *эмпирического человека*. Парадоксальность/абсурдность (как потусторонность «здравым смыслом» и логическому разуму) этого события сформулировал Тертуллиан: «Сын Божий пригвожден ко кресту; я не стыжусь этого, потому что этого должно стыдиться. Сын Божий и умер; это вполне вероятно, потому что это безумно. Он погребен и воскрес; это достоверно, потому что это невозможно» («О плоти Христовой»).

Религиозно-метафизические смыслы мысли Тертуллиана затерли до пошлости афоризма, который и утратил само понимание парадоксальности как *запредельного смысла*, полагающего любые смыслы. Пытаться их обнаружить и понять – задача неисполнимая, как и возврат во времена первохристианства. Мы можем лишь попытаться соотносить парадоксальность/абсурдность истинной веры с контекстами нашего существования в перспективе прорыва к мгновенным/свободным озарениям в постижении смысла бытия. Но надо признать, что в нашем ограниченном «современном» осмыслении трансцендентного и абсурдного События (свободной Смерти и воскресения Богочеловека), тем не менее, присутствуют вполне рационализируемые концепты Бога и человека, свободы и насилия, жизни, смерти и бессмертия.



Не следует преувеличивать и метафизическую сложность высказанного тезиса Тертуллиана, который был направлен, прежде всего, против «языческой» философии и «лукавой мудрости». Разумеется, Тертуллиан отрицал не разум, а чрезмерный интеллектуализм древних греков. Истину Тертуллиан призывал видеть в глубинах души, которая «по природе христианка» (еще один его афоризм!) и которую надо упростить, лишив ее мудрствования (будьте как дети!). В вопросах антропологии Тертуллиан оставался в рамках достаточно традиционной (античной!) *дуальной парадигмы* «душа – тело». Мучения и наслаждение не могут испытывать те, кто не наделен телесной природой, отмечал Тертуллиан. Это не только было направлено против гностико-манихейского дуализма и пренебрежения телесностью, но и против *устранения телесности*, «тварной плоти» из *перспективы человеческой свободы*, выбирающей между добром и злом.

Исходным для христианской антропологии¹ выступает библейское учение о творении Богом мира и человека: грехопадение человека явилось причиной замутнения образа Божия в человеке, навлекло на него смертные страсти телесные. Но грехопадение человека было не столько последствием соблазненности Сатаной, сколько неправильным употреблением творческой воли, данной человеку Богом по своему подобию, неготовностью «незрелого» Адама созерцать и «вкушать» плоды с древа познания добра и зла. Греховное отпадение от «образа» Бога, от созерцания древа жизни в раю (т.е. от созерцания Самого Бога, от Богообщения и Богопознания) и утрата «подобия», повлекли последующее «наказание» в муках рождаемой телесностью, тяготами повседневногo труда и смертностью. Ветхозаветная антропология была органично воспринята новозаветной. Соответственно, первичная антропологическая интуиция христианства вписывалась и в споры о троичной природе Бога, и в учение о Богочеловеке Иисусе, и в учение о попрании смерти в Воскресении Спасителя и спасении человека от первородного греха, о телесном воскресении мертвых (в новой телесности) и об обетовании Царства Небесного, о преобразении «ветхого человека» в «нового» и жизни будущего века...

Основы западной версии христианской антропологии закладывает Августин. В первой книге своего главного, итогового трактата «О граде Божием», размышляя над онтологическими контекстами времени, Августин выходит на дилемму жизни и смерти человека, когда утверждает, критикуя античные концепции метемпсихоза и бессмертия души, христианский принцип свободы человека: «А конец жизни один: как жизни долгой, так и короткой. Одно не лучше, а другое не хуже, или: одно не больше, а другое не меньше, коль скоро то и другое в равной мере уже не существует. И что за важность, каким видом смерти оканчивается эта жизнь, коль скоро тот, для кого она оканчивается, не вынужден будет умирать снова?... Та смерть не должна считаться злой, которой предшествовала жизнь добрая. Смерть делает злым только то, что следует за смертью. Поэтому, кому предстоит умереть, те не должны много заботиться о том, что именно с ними произойдет, от чего они умрут, а должны заботиться о том, куда, умирая, они вынуждены будут идти... Поэтому человек добродетельный, даже если он и находился в рабстве, свободен; напротив, злой, даже если он и царствовал, раб, и раб не одного человека, а что гораздо хуже – столько господ, скольким порокам он подвержен (не здесь ли исток прекрасной диалектики «раба и господина» в гегелевской «Феноменологии духа»? – авт.)»². И далее следуют классические рассуждения Августина о Божественном провидении, судьбе, свободе воли человека, об истинной философии, которая и есть богословие.

Именно в смерти (Хайдеггер здесь не первооткрыватель!), по мысли Августина, и *присутствуют* истинные экзистенциальные (парадоксальные!) смыслы времени и свободы, жизни и смерти человека: «Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим; потому что если он еще живет, то находится до смерти, а если перестает жить, то находится уже после смерти. Следовательно, он никогда не представляется умирающим, то есть находящимся в смерти. Точно так же и в течение времен мы ищем настоящее и не находим его; потому что безо всякого промежутка со-

¹ Подробнее см.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдейи к Просвещению. – Волгоград, 2004. – С. 51-110.

² Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн., М., 2000. – С. 16, 164.



вершается переход от будущего к прошедшему»³. Экзистенциальная Тайна жизни и смерти, вечности и времени, свободы и предопределения заключена в живом, триипостасном едином Боге (а не в Едином как боге неоплатонизма и даже не в живом Боге «богоизбранного народа» иудеев), в котором онтология Бога, природы и человека сопряжены энергийно в сотворчестве: Богом природы и человека, и человеком – в познании (и признании!) Бога и природы. Христос искупительной жертвой восстановил первоначальную *гармонию души и тела* (здесь явно античные интуиции человека!), в которой тело должно служить душе (а это уже мотив всецело христианский!). И это в реальной истории «града земного» выступает как *практическая задача* духовно-воспитательного усилия христианина, как «ученика Христова», в свою очередь становящегося «учителем» в земном измерении. Человек как образ Божий несет в себе потенции возвышенной духовности, но как существо греховное, не совершенен, требует постоянного воспитательного воздействия извне.

Вот здесь, в реформационной перспективе протестантизма (Лютер – монах-августинец!) и возникает образ «дисциплины разума», «научной аскезы», которая создала позже в средневековых университетах своеобразную парадигму ученого-монаха, ученого-аскета, которая в обыденном сознании присутствует до сих пор, когда речь заходит об академическом ученом и образовании. Не отсюда ли ведет само название преподаваемых в университетах предметов – «научные дисциплины», «учебные дисциплины»?

Не здесь ли лежит тайна перекодирования христианского понимания смерти и сакрального бессмертия, чаемого в эсхатологической перспективе в формах «новой телесности», во вполне земной проект научно-технического преодоления старения плоти человеческой и обретения ею «бессмертия»? Каким образом, фигура сакрального насилия/смерти и Событие сакрального Бессмертия на два тысячелетия определила действительно парадоксальный взлет рациональной мысли и поисков свободы, которые заканчиваются уже в «постхристианском/постсекулярном мире»^{*} совершенно *асимметричной фигурой профанного бессмертия человека* и биотехнологического *освобождающего насилия* над «грешной плотью и душой человеческой»?

В последнем случае мы имеем в виду различные *трансгуманистические проекты конструирования «бессмертного человека»*. Это не просто девиантные медийные конструкты, создаваемые на грани интернетовской паранауки и субкультурной религиозности, а вполне уважаемые проекты, которые не только интеллектуально инвестируют институализированные известные ученые (уважаемые всеми нами), но они же создают на основе этих проектов реальные политические партии, претендующие на участие в парламентской борьбе в России и за рубежом. Это партия «Эволюция 2045»⁴ и Партия за продление жизни (вернее, партии, которые практически одновременно возникли летом в 2012 году в России, Израиле, Франции и других странах)⁵.

На первый взгляд, перед нами типичный научно-технологический проект, из области футурологии на грани с «научной фантастикой»: «Мы предлагаем и будем широко пропагандировать новую идеологию управляемой эволюции человека на основе технологий кибернетического бессмертия, постоянного и целенаправленного движения вперед, выращивания будущего высокоэтичного нечеловечества, непрерывного самосовершен-

³ Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн., М., 2000. – С. 624.

^{*} Мы не рассматриваем «постхристианское» как конец христианства (или хотя бы «традиционного христианства») и «торжество свободы совести», а «постсекулярность» – как некое «возрождение» религии и религиозности. Для нас эти концепты-метафоры – просто свидетельство современной ситуации (не события!) перманентного «чрезвычайного положения» (Агамбен) и глобального антропологического и культурно-цивилизационного кризиса «христианского проекта», положенного Событием Смерти Богочеловека, *неразличимости* языческого и христианского, сакрального и секулярного, традиционного и нетрадиционного, модерна и постмодерна, свободы и насилия, жизни и смерти...

⁴ «Эволюция 2045» – партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва. Манифест. 23.08.2012 // <http://evolution.2045.ru>.

⁵ Старение – это болезнь // Expert Online. – 01 марта 2013 г. // <http://expert.ru/2013/03/1/starenie-eto-bolezn/?n=172>; Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Батиным) // Expert Online. – 17 декабря 2012 г. // <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-i-na-chto-nadeyatsya>.

ствования общества, человека, его разума и тела... Мы сделаем человечество умным, сильным, уверенным, оптимистичным, процветающим, бессмертным и устремленным к новым высотам. Мы ставим целью не только *догнать и перегнать* (выделено нами: что-то знакомое! – авт.) другие страны в науке, экономике, культуре, спорте и политике, но и превзойти самую ограниченную природу человека как вида, чтобы вырваться из оков земного тяготения – к неочеловечеству»⁶. Вроде бы все вполне рационально, даже рассудочно, но не оставляет ощущение дежавю: где-то мы это уже слышали – не в СССР ли двадцатых или шестидесятых годов? Может фильмы какие голливудские смотрели?

А вот еще более радикально (ибо это воинственная и атеистическая версия трансгуманизма, опять в духе «двадцатых»!): «Мы неоднократно слышали, что не надо пугать людей и говорить о бессмертии, о радикальном продлении жизни, о трансгуманизме... Только понимание, что смерть есть нечто ужасное, может объединить людей... Цель трансгуманистов – *приход к власти* (выделено нами: ни больше, ни меньше – и это мы уже проходили... – авт.) для реализации позитивного сценария будущего, то есть достижения физического бессмертия большинства людей... Только изменив свою природу, мы сможем жить гораздо дольше. А те, *кто не изменится, – те умрут* (выделено нами: вот опять начинается тоталитарное дежавю... – авт.)». И при этом авторы радикальной версии трансгуманизма сравнивают человека с простейшими микроорганизмами: «Что касается чрезмерной оптимистичности, можно напомнить, что ученые уже смогли увеличить продолжительность жизни нематоды в десять раз. Исходя из общности биологических законов это представляется возможным и для человека»⁷. Ох, как не хочется быть нематодой...

Любой мало-мальски профессиональный философ, разумеется, покоробится и вспомнит Бюхнера-Молешотта, милый «первый» позитивизм и все прелести «классического сциентизма». Но в том-то и дело, что перед нами не «наивные естествоиспытатели», постоянно, по верному замечанию В.И. Ленина, набивающие «философские шишки», или играющие в политику и философию «интеллектуальные мальчишки (хотя есть и такие), а вполне «продвинутые» профессионалы: ученые, философы, бизнесмены, политики, писатели, религиозные деятели...

Поэтому у нас есть подозрение, что за этой «сциентистской футурологией» скрывается вполне уважаемый *техно-метафизический проект*, тот «метафизический осадок», по выражению К. Поппера, который «большая наука» («официальная», «господствующая»?) просто не желает замечать и игнорирует. Этот «осадок» – тоска современного человека по *запредельным смыслам бытия*, утраченным или растраченным в постхристианском/постсекулярном мире.

Да, перед нами вновь *парадоксально-абсурдный проект*, только не религиозно-метафизический, а техно-метафизический, понимая под абсурдностью опять же *невозможность полагания* обыденного, профанного, в том числе и научно-прикладного, *смысла в перспективе смерти и бессмертия человека*. Абсурдность здесь присутствует как с позиций обыденного рассудка, так и с «точки зрения» рации «господствующей» (в прямом смысле!) науки.

Но это парадоксальные смыслы, восходящие не столько к онтологическим основаниям христианства или других религий, как бы некоторым этого не хотелось, и не только к научно-метафизическим проектам «русского космизма», понимаемого нами как неклассическая версия *отечественной философии жизни*⁸. Где-то там, в далеком прошлом Средневековья и Возрождения, на периферии иудео-христианского и иудео-исламского миров, мы находим гностико-кабалистические мифы об Адаме Кадмане и Големе, алхимические легенды о гомункулусе и магические практики получения «элик-

⁶ «Эволюция 2045» – партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва. Манифест. 23.08.2012 // <http://evolution.2045.ru>.

⁷ Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Батыным) // Expert Online. – 17 декабря 2012 г. // <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-i-na-cto-nadeyatsya>.

⁸ См.: Римский В.П., Трошихин В.В., Филенко Л.П. Русский космизм между культурно-идеологическим конструированием и философско-теоретической реконструкцией // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №14 (133). – Вып. 21. – Белгород, 2012. – С. 16-31.



сира вечной молодости (здоровья, бессмертия)». Эти мифологические образы и магические практики получили художественную и философско-литературную легитимацию не только в классической прозе и поэзии романтизма (Гете, М. Шелли, Гофман, Гейне и др.), но и в современной интеллектуальной литературе (Х.Л. Борхес, М. Павич, У. Эко).

Вряд ли создатели трансгуманистических проектов задумываются над своими предшественниками, ибо их помыслы устремлены исключительно в будущее, даже в настоящем они не желают застревать. А зря...

На наш взгляд, не столько в магических практиках, религиозно-мистических учениях и художественной литературе, сколько в *медийном планктоне* культуры модерна/постмодерна следует искать интуиции современного трансгуманизма. Фильмы «Франкенштейн» (режиссер Дж. Сирл Доули, 1910) и «Гомункулус» (режиссер Отто Рипперт, 1916) только зачинают череду экранных версий «медийного трансгуманизма»: посмотрите все эти «франкенштейновские вариации» и «големовские фэнтези» Голливуда и вы поймете, что человечество и человек в XX веке уже подготовлены массовой культурой к переконструированию собственной телесности и сознания в перспективе «обретения бессмертия». Не случайно и один из пионеров трансгуманистического проекта, очень авторитетный ученый в сфере искусственного интеллекта и реальный родоначальник «информационного общества» Марвин Мински консультировал Стэнли Кубрика при создании культового фильма Голливуда в жанре научной фантастики «Космическая одиссея 2001 года»* и имеет одно из званий «профессор медиаискусств и наук». Есть только одна незадача...

Медийное и выступает *символическим посредником* между реальным, живым человеком нашего мира, живущим в выморочном «обществе спектакля» (Ги Дебор), и всевозможными проектами, политическими, научными или культурными, предлагающими сделать его «счастливым» в новом «блистательном мире», который всегда оказывается не пространством счастья и временем свободы, а новым тоталитаризирующим хронотопом.

Нас меньше всего интересуют перспективы трансгуманизма как политического проекта. А.В. Турчин, один из зачинателей «радикального» трансгуманизма, так нарисовал его положение в российском политическом пространстве на примере своих «свободолюбивых акций»: «Я убедился, что никто нас расстреливать на месте не собирается, наоборот, нас скорее игнорирует окружающая публика. Единственный охранявший нас милиционер отогнал сумасшедшую тетку, которая вдруг ринулась к трибуне из глубин сквера»⁹. Комментарии излишни...

Но надо серьезнее отнестись к техно-метафизическим смыслам трансгуманизма, не подвергая его с порога огульной критике в духе «либерального» или «коммунистического», «идеалистического» или «материалистического» радикализма, всегда выводящего нас, в конечном итоге, в пространство *тотального насилия*.

Во-первых, трансгуманистическое «бессмертничество», на первый взгляд абсурдистское, позволяет нам глубже постичь тот факт, что последние культурно-цивилизационные тенденции не столько увеличили пространство свободы современного человека в сфере культуры, информации и коммуникации, сколько показали *атавистичность старых механизмов власти и господства*, законсервированных «ценностями» правящей элиты *во всех без исключения странах*. В этом контексте тотального онтологического и антропологического кризиса трансгуманизм, на первый взгляд, предлагает человеку *новый трансцендентный смысл*, которого человек лишен в повседневной жизни в силу распада традиционных (сюда можно отнести и «традиции модерна») духовных ценностей и социокультурных институтов, прежде всего таких, как этнос, семья, религия, государство (в ситуации глобального постиндустриализма уже разрушены структуры суверенного государства-нации). Человек в условиях постмодернистского распада устойчивых социальных и культурных стратификаций оказался не только в ситуации тотального отчуждения (и в этом оказались правы и Маркс, и неомарксисты, и экзистенциалисты, и постмарксисты),

* Правда, человечество в 2001 г. волновало вполне земное нелегитимное насилие – теракты в США, война в Чечне и т.п., но не «искусственный интеллект» или «крионика».

⁹ Турчин А. Как я делал революцию в Брюсселе // Expert Online. – 22 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/22/kak-ya-delal-revolyuutsiyu-v-bryussele>.



но и *полной утраты идентичности, глубинных онтологических оснований* собственной жизнедеятельности (утрата телесности, психического здоровья, семьи, этничности, веры, любви и, наконец, свободы).

Реальный человек, разумеется, продолжает жить в пространстве повседневности, существовать, сопротивляясь *мягким дисциплинарным технологиям* все той же *биополитики* (Фуко-Агамбен) уже в постиндустриальном обществе, которые через медийные нарративы и транскомуникативные дискурсы (интернет), медицину и социальные службы, школу и вузы порождают столь невиданную ранее *манипуляцию* не только сознанием, но и всей жизнедеятельностью человека, его *биос* как глубинным онтологическим основанием. Поэтому, на наш взгляд, не исключая важности исследований в сфере искусственного интеллекта, биотехнологий, геной инженерии и продления жизни, мы должны понимать, что их результаты могут реально превратиться в технологии *негативных манипуляций* человеком, прежде всего молодежью. И возникает вопрос: трансгуманизм, предлагая альтернативные, инновационные и парадоксальные жизненные стратегии, культурные программы и ценностные ориентации, не усиливает ли нигилистические тенденции в сфере личностной идентичности, телесности, сознания и духовной жизни? Не становится ли он сам со своим метафизическим проектом *составляющей* того антропологического кризиса, который и фиксирует в своих теоретических постулатах и пытается преодолеть?

Во-вторых, *стабилизирующее воздействие на психику и телесность*, разрушенные индустриальным и постиндустриальным «прогрессом», одним из «достижений» которого стала «государственная» и «страховая» медицина с ее медикаментозными технологиями «залечивания», современный человек порой ставит выше некоторых «спасительных вечных истин». И для осязаемого телесного и психического облегчения в повседневной жизни проект трансгуманизма может дать человеку больше, чем все «нетрадиционные» и «традиционные» религии, как и «традиционная» и «нетрадиционная» медицина вместе взятые, также претендующие на выход из «антропологического кризиса». Разумеется, здесь нет подлинного, экзистенциального обретения отчужденной онтологии «тела и души», а *лишь онтически*, превращенные формы снятия телесных и психических страданий в технологических формах. Но иногда протез лучше утраченной ноги...

В этом плане трансгуманизму следует отразуметь ту дилемму свободы и насилия, человека и техники, которую столь остро поставил когда-то К. Маркс, а в минувшем веке осмыслил в мифологизированном философском мышлении М. Хайдеггер.

Историю взаимоотношений человека и техники в разрезе проблемы свободы и насилия можно зафиксировать двояким образом, поскольку уже у Платона в «Политике» мы можем найти на нее намек, а в полном смысле этого слова концептуализацию связи всех составляющих (человек – свобода/насилие – техника) обнаружим в алармистских настроениях первых теоретиков философии техники в XIX веке. В самом общем виде результат концептуализации человека и техники может быть сведен к нескольким вариантам. Техника как *восполнение* неполноты человека, компенсация его несовершенства, и техника как *продолжение* его органов, столь же естественное, сколь и необходимое. Но также понимание техники как чужого, *искажающего природу человека*, некое угрожающее «неживое». Момент насилия здесь очевидным образом исходит из самой *природы* человека, поскольку техника дает преимущество, инструмент для исправления «дурной» природы человека («исправление» – превращенная форма свободы воли человека); – и из процесса объективации и отчуждения, самостоятельности техники, которая настолько совершенствуется и становится автономной, что начинает угрожать создателю. Насилие здесь созвучно метафорам потери свободы и контроля над созданным, которое превышает самого создателя, что не раз было обыграно все в том же классической литературе и современном медиаискусстве.

Техника не только дает преимущество или является средством, но раскрывает сущность человека, оказываясь его онтологическим основанием и пространством реализации свободы. Но уже в этом смысле она действительно не является «просто» средством, а уже несет некую «печать» и свободы, и насилия¹⁰. Как показывает Л. Мамфорд, генети-

¹⁰ О технике как потенциальной угрозе человеку, не/нейтральности техники как средства см.: Тавризян Г.М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». – М., 2009.



чески возникновение человека и возникновение техники неразрывны, поскольку сублимация психической энергии вела к возникновению культуры через разнообразные «биотехники», из которых собственно изготовление технических приспособлений было лишь частью обширного комплекса¹¹. Человек через присвоение энергии, создание принципиально новых механизмов, которые Мамфорд определяет как «биотехники», *создает себя*. Этот сложный процесс затрагивал не только символизацию реальности, изобретение таких техник или практик символизации, но и собственно техники.

Ж. Делез и Ф. Гваттари в «Анти-Эдипе» достаточно рассмотрели этот аспект. Но также следует отметить, что существует и еще один важный момент восприятия техники, касающийся проблемы свободы человека и насилия уже не столь очевидным образом. Это сфера так называемых «технических медиа» – информационных технологий, масс-медиа, медиаискусства, – которая пока скорее периферийна для традиционных размышлений о технической угрозе свободе человека и насилии над ним. Медиа-техника может определять как вся совокупность технических устройств для передачи информации. Именно в передаче информации состоит ее основная *функция посредничества*, и этим она отличается от всей остальной техники*. М. Маклюэн в своих работах¹² акцентировал именно эту сторону, говоря о посредничестве как *подавляющей* характеристике медиа, что в своей «сильной» форме отражено в его известном выражении «медиум есть сообщение». «Сильным» здесь представляется некая абсолютизация функциональности медиа, сведенной к передаче сообщения. Это представляется некой единственно возможной поверхностью медиа-техники и лишением ее содержательного плана, самого содержания сообщения, значение которого в расчет не берется. Кроме того, Ф. Киттлер¹³ фиксирует еще один возможный вывод из формулы Маклюэна, говоря о соотносительности медиа с другими медиа, как содержанием друг друга и, отметим, тем самым *исключающим человека*, ведь именно последний связан с *необходимостью смысла*.

Если принять это положение, дополнив его тезисом о том, что развитие техники происходит вне собственно необходимых и естественных потребностей человека, которые давно были удовлетворены на ранних ступенях развития техники, а усложняясь в соотношении с самой собой, то *элиминация человека* как значимого элемента системы выглядит вполне логичной. Роль человека как создателя или генератора информации здесь не отрицается, но само внимание *на внешнем* для человека характере техники является концептуально продуктивным¹⁴. Тем самым человек не является *субъектом* техники, но соотносится с ней как испытывающий воздействие на свои органы чувств, т.е. как *объект*. Медиа-технологии действительно носят характер мягкого *манипулятивного* воздействия на органы чувств, телесность и сознание человека. Сюда же следует отнести и все технологии по созданию искусственного интеллекта, особенно в перспективе конструирования «бессмертного сверхинтеллекта» трансгуманистов*.

В более общем виде Киттлер говорит об исторически существующем отношении между *медиа и телом*, причем совершенно необходимом человеку уже не с позиции органопроекции, как продолжение его тела, а как модели самопонимания. Причем самопонимание осуществляется посредством «подмены», «подтасовки самопонимания», по-

¹¹ См.: Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. – М., 2001. – С. 14-15.

* Собственно название «медиа» и раскрывает этот смысл, говоря о *передаче* или *посредничестве* – «медиа» и выступают своеобразным «*медиумом*», вещающим человеку в «обществе спектакля» голосами симулякров.

¹² Маклюэн М. Средство само есть содержание // Информационное общество. – М., 2004. – С. 341-348.

¹³ Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999г. – М., 2009. – С. 25.

¹⁴ См.: Там же. – С. 24.

* Нам даже не хочется обсуждать примитивные пассажи, в которых «личность – это информация, и эту информацию можно пытаться сохранить даже после смерти тела – например, заморозив мозг или произведя его химическую фиксацию – с тем, чтобы в будущем вернуть личность к жизни. И тут еще много можно чего сказать, как это можно было сделать, как клонировать тело, как собрать рассеяную информацию и реконструировать на ее основе личность, как обеспечить идентичность восстановленного человека...», и т.д., и т.п. // Турчин А. Пятьдесят оттенков и методы рациональности // Expert Online. – 09 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/9/pyatdesyat-ottenkov-i-metodyi-ratsionalnosti>. Да нет, тут уже «нечего сказать»...



сколько медиа воспроизводят мир *искаженно*. В этом положении Киттлера открываются две перспективы: одна собственно *антропологическая*, состоящая в вопросе о необходимости для человека *техники как модели человека* через «ниспровержение чувств»; а вторая, которую можно назвать скорее *онтической*, поскольку она связана с мнимым, симулятивным характером «продуктов» и результатов работы медиа-технологий. Собственно Киттлер останавливается на первой, привлекая для ее объяснения понятийный аппарат структурного психоанализа Ж. Лакана. Причем лакановская трактовка образа в стадии зеркала имеет значения *ложного образа целостности*, которой еще нет, тем самым это *искажение*, даваемое медиа. Так образы, рождаемые кино, наиболее полно подходят для иллюстрации этой идеи в том смысле, что зритель не сталкивается с реальностью в виде самого актера как человека, а видит именно образ. Еще более мнимый характер подобная визуализация обнаруживается в виртуальной реальности интернета. Другой регистр – *символическое* – связан с построением *более фундаментального опыта* человека, вовлеченного в символический порядок реальности в дальнейших многообразных процессах вхождения в культуру в ее широком смысле. Медиа, прежде всего в своей ипостаси кинематографа, телевидения и интернета, предстает перед нами средством трансляции, передачи этого символического порядка. Но также дает возможность его изменения, воздействия на человека. Наиболее очевидно, что это может быть изменение содержания символического, что и есть *манипуляция*.

В. Беньямин раскрывал этот эффект через понятие «ауры объекта». Техническая воспроизводимость объектов в современном искусстве (теперь и в информационных технологиях), то есть медиа, «выводят редуцируемый предмет из сферы традиции», то есть сложившегося порядка символического, а также «приближают репродукцию к воспринимаемому ее человеку»¹⁵. В этих двух аспектах взгляд человека принципиально отличается от взгляда кинокамеры, как показывает Беньямин, именно в отношении к традиции. Медиа деструктивны, *сущностно насильственны* в своем воспроизведении, то есть функционировании, построении образа реальности. Эти же трансформации открывают *возможность манипуляции*, как пишет об этом Беньямин, в искусство (добавим и технику как ее материальный носитель и инструмент) *вторгается политика* «в тот момент, когда мерило подлинности перестает работать в процессе создания произведения искусства, преобразуется вся социальная функция искусства. Место ритуального основания занимает другая практическая деятельность: политическая»¹⁶.

Возвращаясь к идеям Киттлера и регистрам лакановской концепции психики, остается еще один уровень, а именно *реальное*, которое вовсе не гарантирует нам уровня «подлинного бытия», онтологичности. Статус реального в соотношении с медиа мы не беремся пересказывать, так как необходимо уточнить понятие реального у Ж. Лакана, а потом сделать вывод о возможности его «запоминания» и «обработки» медиа-техникой. Поскольку *опыт реального* определяется Лаканом как *травматичный*, то реальное, которое фиксируется кинематографом, также должно носить такой характер. По этому поводу уместно снова привести слова Беньямина о том, что кинематограф создал область *визуального бессознательного*, которое открывается человеку, не знающего самого себя в силу ограниченности естественного восприятия, ограниченности своих органов чувств: «... природа, открывающаяся камере – другая, чем та, что открывается глазу. Другая прежде всего потому, что место пространства, проработанного человеческим сознанием, занимает бессознательно освоенное пространство... Сюда-то и вторгается камера со своими вспомогательными средствами...»¹⁷. И такое открытие *шокирующе* действует на человека, это определенная *демистификация человека*, как раскрытие его тайны, показ его «обнаженным», освобожденным от «одежд» не только воображаемого, собственно естественного зрения, но и в определенной мере символического, внешнего как оно есть.

¹⁵ Мы закавычили несколько измененные формулировки Беньямина поскольку они изменены только в окончаниях. См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М., 2012. – С. 196.

¹⁶ Там же. – С. 201-202.

¹⁷ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М., 2012. – С. 222.



Именно таким человек предстает через объектив уже не игрового кино, а на мониторах камер наблюдения, ставших неотъемлемым атрибутом повседневности, рентгеновском аппарате, отсылающем к фукианскому *знанию-власти*, или сканирующей аппаратуре таможенных служб, а также в интернете и социальных сетях, хотя в последнем случае человек часто *симулирует свободу через анонимность* или *остраненность* своего дискурса в сети¹⁸. В терминах Дж. Агамбена это столкновение с *homo sacer*, локализованном не только в пространстве лагеря, но и в перманентном хронотопе «чрезвычайного положения»¹⁹, уже безраздельно господствующего в современной, глобальной биополитике после 11 сентября 2001 г., чеченских войн и «арабских революций».

Но также в практически диалектическом единстве противоположностей «реальное» техники, травматический опыт столкновения с «голой жизнью» в пространстве медиа сопрягается с символизацией в ее гипертрофированной форме *симулятивной реальности*. Понимание последней было бы неполным без осознания этой связи, равно как и природы насилия. С. Жижек раскрывая эту связь, говорит о сложном соотношении фантазии и Реального, что «соотношение между фантазией и ужасом Реального намного более двусмысленное, чем это может показаться: фантазия призвана скрыть ужас, в то же время она и создает то, что предназначено спрятать, именно ту базисную точку, которую пытаются подавить в сознании»²⁰. Потому рост техники неразрывно связан с *ростом символической реальности*, что отражает, пусть и наиболее наглядно, общий процесс структурной экономии желания, которое инвестируется в объекты как объекты желания при посредничестве символического универсума.

В современной философии мы можем встретить и более онтологическое следствие, предложенное Ж. Бодрийяром и выводимое из вышеназванного процесса, связанного с линией рассмотрения *симулятивного*. В целом ряде работ им развивается *концепт симулякра*²¹. Порядок функционирования симулякра вырастает из общей логики надстраивания символа над вещью, бинарности означаемого и означающего. Основной тезис Бодрийяра состоит в изменении этой конструкции, поскольку современность характеризуется «одержимостью символическим» в патологической форме *стремления к смерти*. Первое значение смерти у Бодрийяра включает противоположное значение: «Смерть всегда есть одновременно и то, что ждет нас в конце системы, и символический конец, подстерегающий самое систему. Чтобы обозначить финальность смерти, внутренне принадлежащую системе, повсюду вписанную в ее операциональную логику, и радикальную контрфинальность, вписанную вне системы как таковой, но всюду преследующую ее, у нас нет двух разных терминов – в обоих случаях с необходимостью выступает одно и то же слово «смерть»»²². Смерть Бодрийяр предлагает понимать двояко, как структурное завершение бинарного кода, стремящегося к тотальности и в этом движении преодолевающего саму бинарность. Стремление к *унификации*, элементарности кода ради его всеобщности, универсальности в простоте самотождественности. И одновременно это *конец самой системы* – Закона, структур «захвата» субъектов, смысла, потоков желания, то есть *смерть*. Она следствие «обратимости», которая лежит в основе символического. Обратимость как принцип применима к достаточно большому или, по Бодрийяру, ко всему существующему, поглощенному кодом. При этом обратимость *не означает упразднение насилия*, но скорее его новую, принципиально иную, *революционную форму*.

В терминах Фуко и Агамбена – это переход к биополитике и управлению «голой жизнью», для Делеза и Гваттари – раскодирование потоков желания. Бодрийяр толкует

¹⁸ См.: Антропология насилия: свобода и принуждение в пространстве современности: Монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород, 2013.

¹⁹ См.: Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. – М., 2011; Агамбен Дж. *Homo sacer*. Чрезвычайное положение. – М., 2011; Агамбен Дж. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012.

²⁰ Жижек С. Чума фантазий. – Харьков, 2012. – С. 39.

²¹ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000; Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М., 2007; Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург, 2000; Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / <http://exsistencia.livejournal.com>.

²² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С. 48.



это как смену режимов насилия, когда структурное насилие сменяется символическим. Режим Закона сменяется режимом управления. Принцип бинарности, противостояния сменяется принципом «обратимости». Зримые метаморфозы насилия касаются его сущностных координат, таких как легитимность и территориализация. Можно указать на принципиальные изменения, касающиеся утраты самоочевидности законного насилия в феноменах терроризма и размывании территориализации, как четкой определенности пространства насилия в современных феноменах локальных конфликтов, «миротворческих» и «гуманитарных» операций, а также революций стран третьего мира, пришедших на смену традиционной войне.

При этом речь идет не столько о смене одной «формации» другой, структурного насилия символическим, поскольку символическое насилие всегда уже присутствовало во всех других формах как их сущностное основание, сколько все большей явности последнего. В этом пространстве всеобщей обратимости и автономности знака насилие приобретает совершенно иные координаты, поскольку насилие уже не выстраивается в оппозиции легитимного и нелегитимного, а значит, на что указывает Бодрийяр, революция не имеет шансов на победу, она уже включена в код, поскольку вступает в игру обмена или симуляции знаков. Иначе говоря, возникает коммуникация, оперирующая протейшим кодом угрозы насилия или насилия в модусе своей потенции, в своей неопределенности, транзитивности (что, кстати, и происходит с терроризмом). При этом Бодрийяр фиксирует важный момент, касающийся символического насилия. Знак не только осуществляет захват реальности, но в своей симулятивной игре соотносительности с самим собой её отрицает. В этом еще раз раскрывается имманентный характер символического насилия, поскольку единственной альтернативой ему служит смерть, ибо «единственным выходом оказывается обратить против системы сам же принцип ее власти: невозможность ответа и возражения. Бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем кроме своей гибели и крушения... Ибо тот дар, на который она должна ответить, чтобы не потерять лицо, – этот дар, конечно, может быть только даром смерти. Пускай система сама убьет себя, отвечая на многократный вызов смерти и самоубийства»²³. Прекращение существования есть максимум насилия и одновременно его предел, поскольку это «дар», который разрывает логику воспроизводства знаков. Насилие в своем пределе предстает как изъятие субъекта из пространства символического универсума, но на границе этого предела достигается максимум символизации.

Эту ситуацию ранее и зафиксировал М. Фуко: «В наше время – причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент – утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека (то маленькое, едва заметное смещение, сдвиг внутри тождества, которое и превращает конечное человеческое бытие в конец человека)... Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы. Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ощутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей; это тождество Возврата Тождественного и абсолютного распыления человека. В течение всего XIX века конец философии и предварение будущей культуры были, несомненно, едины с мыслью о конечном человеческом бытии и с самим появлением человека в знании; в наше время тот факт, что философия извечно и поныне находится на пути к завершению, что, быть может, именно в ней, а еще того более за ней и вопреки ей – в литературе и формальной рефлексии – возникает вопрос о языке, несомненно, уже доказывает, что человек находится на пути к исчезновению»²⁴. Разумеется, здесь речь идет о символической смерти человека, вернее, о смерти человека в символическом, но в «обществе спектакля» это может означать и фактическую смерть – от символического самоубийства до символических убийств (терроризм религиозный, политический, бытовой).

Ги Дебор, совершивший одно из значимых самоубийств прошлого века, писал, будто предчувствуя приход трансгуманистических проектов в «обществе спектакля»: «Сознание зрителя засосало в воронку фальшивого мироощущения, и теперь он уже не

²³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С. 99.

²⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – С. 402-403.



воспринимает жизнь ни как стремление к самореализации, ни как стремление к смерти. Тот, кто однажды уже отказался от потребления своей собственной жизни, уже не в состоянии допускать возможность своей смерти. Реклама страхования жизни внушает такому человеку то, что он будет сам виноват в своей смерти, если заранее не обеспечит нормальное функционирование системы после такой «невозполнимой экономической утраты». Реклама the American way of death, в свою очередь, настаивает на том, что система способна обеспечить подобные условия существования для большинства человеческих *видимостей* жизни. На всех фронтах рекламного наступления категорически запрещено стареть. Однако даже если бы для всех и каждого был выдуман некий «капитал молодости», его всё равно можно было использовать лишь посредственно, и он никогда бы не стал таким же устойчивым и накапливающимся, как финансовый капитал. Таким образом, социальное отсутствие смерти равнозначно социальному отсутствию жизни»²⁵.

Вот и обозначился поворот от стоического пессимизма и анархо-индивидуализма постмодернистов с их *апологией смерти человека* к технократическому оптимизму трансгуманизма с *проповедью бессмертия и отрицанием смерти*. Но мы хотели бы отметить, что здесь какжушееся, *симулятивное противоречие*.

Трансгуманизм, ориентированный на естественные науки и технику провозглашает как бы в пику «культурно-гуманитарному» постмодерну: «Трансгуманизм предлагает этический выбор между добром и злом как выбор между жизнью и смертью... Сам по себе трансгуманизм – это этический выбор. Смерть – это зло. Жизнь – добро»²⁶. Для неискушенного человека здесь не видно религиозно-метафизического подвоха. А он есть. Трансгуманисты-атеисты не стесняются псевдорелигиозных концептов: «Футурология – это научно обоснованная благая весть, то есть исследование перспектив человечества с точки зрения известных методов прогнозирования... Кроме того, структурной особенностью «благой вести» является наличие дьявола, и в футурологии – это глобальные риски, связанные с развитием сверттехнологий»²⁷. И здесь при всей внешней противоположности они вполне сходятся с постмодернистами в *фактическом отрицании свободы человека и апологии насилия*.

Абсолютизация/апология смерти или ее демонизация/отрицание при всей их видимой противоположности сходятся в придании смерти метафизического статуса и модуля *тотальной необходимости*, т.е. в *забвении свободы*. Уничтожив или абсолютизовав смерть, мы разрушим онтологические основания и ценностные ориентиры жизни. Ибо именно смерть делает возможной и жизнь, и свободу человека. В этом парадоксе – не только суть философии Хайдеггера, одного из философских авторитетов в проблематизации смерти, но и весь смысл Воскресения Христа: «Смертию смерть поправ, и мертвым во гробе живот даровав», – провозглашается в пасхальных песнопениях. Проекты уничтожения/преодоления смерти, на первый взгляд, дают постчеловеку «перспективу счастливого вечного». Но при ближайшем рассмотрении они просто снимают любые программы «временения будущим», становятся новым механизмом угнетения человека «здесь и сейчас», в «вечном настоящем», отрицанием не смерти, но свободы человека.

Свобода человека превыше всего: денег и здоровья, благополучия и власти, знания и бессмертия. Свобода – это и есть право человека жить и умирать.

Только любовь превыше свободы, ибо любовь и есть высшее проявление свободы! Высшее состояние в промежутке между жизнью и смертью. Но ее не создашь путем «пересадки сознания» или конструирования «бессмертной телесности»...

Список литературы

1. Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн., М., 2000.
2. Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012.

²⁵ Дебор Ги. Общество спектакля. – Опустошитель, 2012. – С. 87.

²⁶ Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Батиным) // Expert Online. – 17 декабря 2012 г. // <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-i-na-chto-nadeyatsya>.

²⁷ Турчин А. Библия трансгуманизма // Expert Online. – 25 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/25/bibliya-transgumanizma>.



3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М., 2012.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург, 2000.
5. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. – М., 2007.
6. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.
8. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / <http://exsistencia.livejournal.com>.
9. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004.
10. Дебор Ги. Общество спектакля. – Опустошитель, 2012.
11. Жижек С. Чума фантазий. – Харьков, 2012.
12. Китлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. – М., 2009.
13. Маклюэн М. Средство само есть содержание // Информационное общество. – М., 2004. – С. 341-348.
14. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. – М., 2001
15. Римский В.П., Трошихин В.В., Филенко Л.П. Русский космизм между культурно-идеологическим конструированием и философско-теоретической реконструкцией // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №14 (133). – Вып. 21. – Белгород, 2012. – С. 16-31.
16. Старение – это болезнь // Expert Online. – 01 марта 2013 г. // <http://expert.ru/2013/03/1/starenie-eto-bolezn/?n=172>; Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Багиным) // Expert Online. – 17 декабря 2012 г. // <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-i-na-chto-nadeyatsya>.
17. Тавризян Г.М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». – М., 2009.
18. Турчин А. Библия трансгуманизма // Expert Online. – 25 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/25/bibliya-transgumanizma>.
19. Турчин А. Как я делал революцию в Брюсселе // Expert Online. – 22 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/22/kak-ya-delal-revoljutsiyu-v-bryussele>.
20. Турчин А. Пятьдесят оттенков и методы рациональности // Expert Online. – 09 января 2013 г. // <http://expert.ru/2013/01/9/pyatdesyat-ottenkov-i-metodyi-ratsionalnosti>.
21. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994.
22. Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Багиным) // Expert Online. – 17 декабря 2012 г. // <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-i-na-chto-nadeyatsya>.
23. «Эволюция 2045» – партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва. Манифест. 23.08.2012 // <http://evolution.2045.ru>.

TERTULLIAN, MEDIA AND TRANSHUMANISM: ONTOLOGY OF FREEDOM AND ANTHROPOLOGY OF VIOLENCE IN POST-SECULAR WORLD

**S.N. BORISOV¹⁾
V.P. RIMSKIY²⁾**

*¹⁾ Belgorod State Institute
of Arts and Culture*

e-mail:SBorisov@bsu.edu.ru

*²⁾ Belgorod State National
Research University*

e-mail:rimskiy@bsu.edu.ru

The authors critically interpret the radical atheistic version of transhumanism. It is claimed in the paper that all versions of transhumanism are grounded with the strategy of recoding the magical concern of death and sacral immortality to the the techno-metaphysical project of overcoming the death. The modernity is “prepared” by the mass culture, media techics and newest technologies for the reconstruction of human body and mind in the perspective of “immortality attaining”. Absolutization / apology of the death or demonization / negation of it coincide in affiliation of the death with metaphysical status and modus of temporal necessity, e.g. oblivion of freedom.

Key words: Tertullian, Augustus, Christianity, freedom, death, immortality, violence, transhumanism, media, technics.