

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Лановский Михаил Феликсович

**ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ СОВРЕМЕННЫХ  
БИОТЕХНОЛОГИЙ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель –

доктор философских наук, Тищенко П.Д.

Москва 2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>ГЛАВА 1. СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ:          ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ          АСПЕКТЫ</b> .....	
1.1. Общие положения.....	23
1.2. Социально-философские стратегии исследования идентичности.....	34
1.3. Философско-антропологические стратегии исследования идентичности.....	46
<b>ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ          СОВРЕМЕННЫХ БИОТЕХНОЛОГИЙ</b> .....	
2.1. Биотехнологии как социально-политическое явление.....	74
2.2. Биомедицинские технологии: власть знания и границы действия.....	91
2.3. Философский дискурс о природе человека: между онтологией и этикой.....	104
<b>ГЛАВА 3. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ДЕЛИБЕРАТИВНЫХ          ДИСКУРСАХ</b> .....	
3.1 Делиберативные основания современной биоэтики.....	122
3.2. Идентичность сквозь призму моральных дилемм.....	137
<b>ГЛАВА 4. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА И ПРОБЛЕМА          ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА</b> .....	
4.1 «Власть-знание», идеология и биотехнологии.....	163

4.2 Вариант пост-человеческой идентичности.....	172
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	198
Список литературы.....	204

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы** диссертационного исследования определена, во-первых, всё более интенсивным проникновением философской рефлексии в виде этических, методологических и онтологических теоретических подходов в сферу медико-биологического знания и биомедицинских практик, в сферу биотехнологий, как своеобразную «зону напряженности», но и «зону роста» современной науки и техники и знаний о человеке. Биотехнологии, как и биоэтика, имеют одно общее основание, а именно – междисциплинарность или трансдисциплинарность. При этом биотехнологии имеют «структурные особенности»<sup>1</sup>, генерирующие и «цивилизационные риски» (Г. Йонас), и «экзистенциальные угрозы» человеку. Во-вторых, тем обстоятельством, что за последние десять-пятнадцать лет по проблемам биотехнологий, моральных коллизий, возникающих в связи с их развитием и внедрением, и идентичности человека проведено немалое количество исследований (как в нашей стране, так и за рубежом), в которых оформлены определенные современные направления антропологической проблематики. Так, с философских позиций был осознан и проанализирован пласт новых биомедицинских практик, которые вторгаются в жизнь человека, в известном смысле создают «контекст бытия современного человека» (Т.А. Сидорова). В результате постановки разноплановых целей и задач (с позиций философской антропологии, социальной философии, философии науки и техники) выработаны новые методологические подходы в сфере антропологической проблематики, расширен круг проблем онтологического и этического характера, на современном материале и в русле неклассической философии оформлены значимые антропологические идеи, касающиеся идентичности человека. Так, расширен спектр направлений исследования

---

<sup>1</sup> См: Тищенко П.Д. Этические проблемы развития биотехнологий//Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып.2. ИФРАН, 2008. Стр.55-82.

идентичности, а главное, введены такие теоретико-познавательные конструкции как «практики самоидентификации», «структуры идентичности», «эталоны самоидентичности», «базовые элементы человеческой идентичности» (П.Д. Тищенко, Т.А. Сидорова, С.С Хоружий, Ю. Хабермас).

Актуальность исследования определяется тем, что дискурс о природе и идентичности человека в современности испытывает влияние различных социокультурных тенденций (глобализма, традиционализма, прогрессизма, трансгуманизма и др.) и различных акторов. В их определении мы видим одну из наших задач. Обращение к теме идентичности человека в связи с биотехнологиями обусловлено и тем, что биомедицинская наука и практика, прецеденты биомедицины порождают сферу специфических критических дискурсов. Особенность этой критики в том, что она, так сказать, «многослойна», то есть высказывается с позиций различных научных дисциплин (естественных и гуманитарных), с более широких мировоззренческих позиций (секулярного и религиозного мировоззрения), с позиций множества частных картин мира. Общее во всей этой многоголосице то, что представители каждой позиции в рациональном ключе пытаются оформить определенные антропологические интуиции, которые не лишены оснований. В итоге, к настоящему времени сформировался пласт междисциплинарных исследований, содержащих разноплановую критическую рефлексию биотехнологий человека, биомедицинских практик и прецедентов решения моральных проблем в сфере биомедицины. Они обладают эвристическим потенциалом и дают основания к выработке социально-философских и философско-антропологических концепций идентичности, актуальных в 21-м веке. Указанное положение дел обуславливает актуальность исследования как в теоретическом, так и в практическом плане. Избранный нами подход нацелен на то, чтобы синтезировать теоретический материал, в том числе в виде критических дискуссий, а также провести анализ разных точек зрения на собственно биотехнологические практики современности.

Это может способствовать решению определенных проблем философской антропологии, выходящих за рамки чисто теоретических.

**Постановка проблемы.** Вторая половина 20-го и начавшийся 21-й век ознаменованы все нарастающей динамизацией и сложностью антропологического кризиса. Это связано с серьёзными, порой катастрофическими, трансформациями культуры. Триумвират политики, экономики и науки задавал направление общественному развитию в духе экспансионизма и конструктивизма, что, в частности, привело к главной катастрофе 20-го века – Второй мировой войне. Для решения проблем, генерируемых указанными тремя силами, в послевоенные десятилетия рядом с ними встала этика, вышедшая за рамки теоретически-академической и партикулярно-практической сфер. Более полувека<sup>2</sup> этическая рефлексия обнаруживает и ограничивает притязания «онаученной политики» (Ю. Хабермас) и власти научного знания. Развитие физики, химии, биологии и медицины в двадцатом веке ещё более упрочило научное знание в статусе «силы» к которой, однако, следует относиться с опаской. Оказалось, что синергичное развитие науки и техники генерирует масштабные «цивилизационные риски». Оказалось, что помимо угроз планетарной биосистеме и популяционному здоровью человека, возникают угрозы социально-культурного, философского плана: угрозы дегуманизации существования человека, угрозы его самоидентичности как морального существа. В конце 70-х – первой половине 80-х годов XX века формируется, так сказать, вторая волна философской критики в отношении науки, особенность которой в том, что она (критика) сосредоточилась вокруг медицины и биомедицины. Пионером здесь выступил М. Фуко, придавший этой критике социально-философскую и философско-антропологическую направленность. Медицинское знание, институты, социально-гигиенические доктрины анализировались им, прежде всего, под углом зрения властных и преобразующих отношений. Наряду с этим стало формироваться

---

<sup>2</sup> Точкой отсчета здесь с уверенностью можно считать подписание Нюрнбергского кодекса в 1947 году.

направление анализа и критики биомедицины и биотехнологий, в котором философско-антропологическая проблематика обнаруживалась при обращении к моральным дилеммам и, что важно, в связи с естественно-научными, практическими сторонами биомедицины (И.Т. Фролов, Фр. Фукуяма). Наконец, достижения биотехнологий при решении важнейших задач медицины<sup>3</sup> (по спасению жизни и восстановлению здоровья) во многом обусловили становление биоэтики и как академической дисциплины, и как социального института, и как вида антропологического знания. Стало очевидным, что биологические основы человека не только получают быстро изменяющуюся социальную обусловленность, но и стали доступны спланированным и целенаправленным вмешательствам инженерного характера<sup>4</sup>. Так, к концу 20-го века оформилось перенесение «инженерного» подхода с природы на человека. Однако биоэтика как вид антропологического знания (и как выразитель постнеклассической междисциплинарной методологии) обнаружила здесь парадоксы и проблемы. Манипулируя и трансформируя, обращаясь (и при том с благими целями) со структурами вполне материальными, биотехнологии затрагивают и трансформируют структуры иного уровня; обнаруживаемые проблемы отсылают к «метафизической проблеме» человека, нерешенность которой и выясняется таким «окольным» путем. Биотехнологии, решая практические задачи в отношении *здоровья* человека, манипулируют с тем, что, как оказывается, имеет прямое отношение к *природе* человека (в том числе и в метафизическом смысле).

Выделяемые структуры относятся к таким разным сторонам бытия человека как жизнь и смерть, телесность и ментальность, социальность и индивидуализм, природная случайность и необходимость. Рассматриваемые по отдельности они характеризуются как основания идентичности и самоидентичности человека. При

---

<sup>3</sup> Мы имеем в виду, прежде всего, реаниматологию, трансплантологию и акушерство. Такие направления как генетическая инженерия, репродуктивные технологии, протезирование, доминируя в экономическом отношении, все же стоят после вышеперечисленных, поскольку непосредственно не решают задач *спасения жизни уже существующих людей*.

<sup>4</sup> Первоначально этот подход оформился в виде евгеники, которая, правда, до 50-60-х годов XX века не имела адекватных для своих замыслов технических средств и технологий.

этом связываемые структуры и основания относятся к обеим сторонам природы человека как *био-социального* существа.

В нашем исследовании мы принимаем как отправные пункты а) наличие моральных коллизий при применении современных биотехнологий человека, б) связанная с этим проблематизация идентичности человека и в) её «основополагающих структур».

За последние десятилетия идентичность человека стала предметом исследований с позиций философской антропологии (с опорой на метафизику классической философии), социальной философии и психологии. Однако биоэтика как вид антропологического знания имеет ряд преимуществ, а именно: во-первых, она сохраняет связь с метафизикой (*поскольку* этика связана с метафизикой), во-вторых, она обращается к данным естественнонаучного познания человека и, в-третьих, обнаруживает проблемы, занимаясь, в конечном счете, анализом общественно-исторической практики, а именно биомедицины, которая предстаёт «как продукт определенной эпохи и географии»<sup>5</sup>. Кроме того, биоэтика выступает как гуманистическая критика сциентизма XX-XXI вв. и утилитарного понимания человека.

В рамках нашего исследования **проблема состоит в том**, чтобы установить какие элементы структуры идентичности проблематизируются и, в то же время, оформляются в целостную идентичность под воздействием концепта биотехнологий, и в какой антропологической и социально-философской перспективе выстраивается так называемая «постчеловеческая идентичность». Решение данной проблемы нами осуществлялось с опорой на биоэтику как новый вид антропологического знания. Помимо этого, теоретический и практический интерес представляет исследование современных социально-философских доктрин, поскольку философские модели общества и человека взаимосвязаны.

---

<sup>5</sup> А.С. Курленкова. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. С.268.

**Степень разработанности проблемы.** Первые обращения к понятию и теме идентичности, правда, выраженной тогда через фундаментальное понятие тождества, обнаруживаются в античной классике – у Платона. В дальнейшем понятие тождества в онтологическом и гносеологическом аспектах получило трактовку в философии Декарта, Лейбница, Шеллинга. Джон Локк предложил антропологическую трактовку тождества, ставшую основанием для последующих социально-этических концепций идентичности.

Проблема идентичности и самоидентификации человека за последние десятилетия получила довольно разностороннюю разработку как в кругу западной, так и отечественной философской мысли. При этом наряду с уже устоявшимися подходами к исследованию этого предмета (психологическими и социологическими), появляются всё новые. В нашем диссертационном исследовании мы берем эту проблему в современном и достаточно уникальном аспекте. К настоящему времени проблема идентичности человека в связи с биотехнологиями приобрела довольно большую значимость и исследовательский интерес на Западе и пока ещё несколько меньший в России. В изученной нами отечественной и зарубежной литературе некоторые стороны этой проблемы уже подвергались обсуждению и закрепились в статусе основных тем биоэтики, однако развитие науки, техники и философской рефлексии обнаруживает все новые горизонты проблемы идентичности.

В философско-методологическом плане мы опирались на фундаментальные разработки И.Т. Фролова, А.А. Гусейнова, В.С. Степина, Б.Г. Юдина, В.Г. Борзенкова, Р.С. Карпинской, Э. Агацци, Г. Йонаса. Антропологическая специфика исследования сформировалась с опорой на идеи классиков философской антропологии – М. Шелера, Х. Плеснера, М. Хайдеггера.

На формулировку темы исследования и специфику её обсуждения значительное влияние оказали работы П.С. Гуревича, В.А. Подороги, Ф. И. Гиренка, В.С. Малахова, М.С. Киселевой, П.Д. Тищенко, А.Я. Иванюшкина, А.В.

Олескина, С.С. Хоружего, Д.П. Козолупенко, М.В. Заковоротной, Г.Л. Тульчинского, И.В. Дуденковой, О.В. Поповой, М. Кожевниковой, Е.О. Труфановой, А.С. Курленковой. Социальные, правовые и философские проблемы применения биомедицинских технологий получили освещение в работах С.В. Полубинской, Н.Н. Седовой, С.И. Колесникова, Вал. А. Лукова, Ю.С. Савченко, а также обсуждались в многочисленных работах зарубежных авторов<sup>6</sup>. Нами были учтены результаты социально-психологических исследований идентичности в работах Э. Эриксона, Э. Фромма, В. Хёсле. В социологической интерпретации идентичности мы следовали в русле подхода, заложенного Э. Гуссерлем, далее развитого А. Шютцем и частично используемого Ю. Хабермасом. Значимыми в рамках нашего исследования оказались концепции идентичности Дж. Г. Мида и И. Гофмана.

Проблемы технического покорения и преобразования природы и человека ставились в работах О. Хаксли, Л. Мамфорда, Ф. Арьеса, М. Мерфи. Проблематизации человеческой природы под воздействием биотехнологий посвящены работы Ю.В. Хен, Фр. Фукуямы, Дж. Глэда, Ю. Хабермаса.

Методология социально-философского исследования идентичности и структур общества классического и неклассического подходов содержится в работах А.Ю. Ашкерова, В.С. Барулина, К.Н. Любутина, Э. Гидденса. Решающее значение на

---

<sup>6</sup> Jan-Christophe Heilinger. The debate about 'human enhancement' and its anthropological dimension// *Medicine Health Care and Philosophy* (2010) 13:177–179; Bert Gordijn, Wim Dekkers. Human nature, medicine & health care // *Medicine Health Care and Philosophy* (2009) 12:119; David DeGrazia. Enhancement technology and Human Identity//*Journal of medicine and philosophy* (2005) 30:261-283; Bert Gordijn, Wim Dekkers. Technology and the self// *Medicine Health Care and Philosophy* (2007) 10 (2):113-114; Stephen A. Phillips. Human germline genetic enhancement and C.S. Lewis's *The abolition of Man*// *Ethics and Medicine* (2012) 28(2):115-123; Brodwin P. Genetics, Identity and the Anthropology of Essentialism// *Anthropological Quarterly* (2002) 75:323-330; Hub Zwart. Genomics and identity: the bioinformatisation of human life// *Medicine, Health Care and Philosophy* (2009) 12: 125-136; Janet Malek. Identity, Harm and the Ethics of Reproductive Technology// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2006, 31:83-95.

авторский подход к проблеме идентичности оказали идеи Ю. Хабермаса и П. Рикёра.

Существенный вклад в исследование отношений индивида и общества с точки зрения конституирования, конструирования и своеобразного «дисциплинирования» (переходящего, порой, в репрессирование) первого из них сделал Мишель Фуко. У него антропологическая проблематика кристаллизуется на пересечении социологического, политического и экономического анализа. То есть философия человека у Фуко опирается на реализм и создается синтетическим методом.

Значительное влияние на постановку проблемы и подходы в её решении оказали ряд работ Юргена Хабермаса и в целом его многогранное полувековое философское наследие. По сути дела, все философские изыскания Хабермаса в философии науки и техники, социальной философии, политэкономии, теории коммуникации, этике и биоэтике инспирированы идеями, выдвинутыми им в середине 60-х годов. К ним относятся, в первую очередь, критика сциентизма и доктрины «технического распоряжения», которые пронизывают экономику, политику и, как показывает немецкий философ в поздних работах, частную сферу<sup>7</sup>. Во-вторых, это идеи коммуникативной рациональности и дискурсивной демократии, с которыми Хабермас связывает становление особого типа социальных отношений.

Среди отечественных исследований проблемы идентичности человека существенное значение имеет ряд работ П.Д. Тищенко. В них показано, что «трансформация практик самоидентификации» в XXI веке теснейшим образом связана с прогрессом биотехнологий. Кроме этого, в диссертационном исследовании сформулированы модели идентичности, которые оформляются при

---

<sup>7</sup> Ту сферу, в которой индивиды принимают решения в отношении своих потомков и способны эти решения осуществить благодаря техническому прогрессу. Эти практики Хабермас называет *либеральной евгеникой*.

современном социальном «расширении» медицинских практик и имеют свои определенные структуры.

В исследовании Т.А Сидоровой проведен философско-антропологический анализ биотехнологических практик и в связи с ним указаны основания идентичности человека.

Значимыми для нас оказались идеи, высказанные Е.О. Труфановой в монографии «Единство и множественность Я». К философской проблеме Я и сопряженной с ней проблеме идентичности автор подходит с позиции конструкционизма. Автор рассматривает три трактовки феномена Я – эпистемологическое, психологическое и социологическое – и показывает насколько в каждом случае Я в современной ситуации подвержено конструктивным влияниям.

В философско-антропологическом осмыслении практик современной биомедицины мы также опираемся на идеи Д.В. Михеля. В частности, для формирования концепции идентичности и её стержневых структур оказались значимы такие концепты как «тело-киборг» и «тело-симборг», а также антропологический анализ большого количества естественнонаучных, медицинских данных.

**Объект исследования** – философско-антропологические проблемы биотехнологий как практики и как научного концепта. Как известно, современные биотехнологии могут применяться в двух модусах: терапевтическом и улучшающем (евгеническом). Наше внимание в большей степени будет обращено на второй вариант применения биотехнологий. Надо заметить, что по мере развития с одной стороны медицинского знания, а с другой стороны биотехнологий, провести четкое и несомненное разграничение между указанными двумя направлениями применения становится всё сложнее.

Смысл выделять биотехнологии как научный концепт мы видим в следующем. Биотехнологии являются, так сказать, синтетическим видом знания: в них сплавлены фундаментальная наука, прикладные исследования, те виды знаний, которые получены в ходе так называемых case studies, различные виды инженерных знаний и разработок, а главное, большую роль играет «инженерный подход». Особенность «инженерного подхода» заключается в «перенесении искусственного в естественное и естественного в искусственное»<sup>8</sup>. В инженерном замысле новый предмет предстает как «естественно-искусственная система», предназначенная для произведения заранее намеченных эффектов, основанных, однако, на естественных свойствах объектов природы. Применяя термин «научный концепт» мы подразумеваем, что биотехнологии являются не только ведущим замыслом в современной научной деятельности, но и выступают уже на идеальном уровне, уровне общественного сознания как руководящая идея инженерии чего-бы то ни было, и главным образом человека и его бытия.

Эту сторону объекта стоит выделить, поскольку зачастую именно она дает импульс многочисленным дискуссиям общественности, которая выступает как с критикой, так и с запросами в отношении научного сообщества.

**Предметом исследования** являются структуры идентичности человека, концептуализируемые и проблематизируемые в связи с развитием и распространением биотехнологий и биотехнологического дискурса. Мы полагаем эти структуры могут быть названы стержневыми<sup>9</sup>, во-первых в силу того, что они чаще прочих предстают предметом острых дискуссий, во-вторых, подвергаемые осмыслению под воздействием концепта биотехнологий, они оформляются специфическим современным способом отношений к природной и социальной

---

<sup>8</sup> Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей.... М., 2006. С.400

<sup>9</sup> Сразу оговоримся, что в рамках нашего исследования мы не вводим нового понятия и применяемое выражение «стержневые структуры» рассматриваем как синонимичное уже применявшимся выражениям «базисные структуры», «основные структуры».

реальности. В этом способе сочетаются сциентизм, утилитаризм, конструктивизм и деконструктивизм.

**Цель исследования** состоит в том, чтобы в ходе философско-антропологического анализа биотехнологий и их практических антропологических следствий определить структуры идентичности человека, которые можно рассматривать как стержневые (базисные, основополагающие), и которые являются точками приложения сил деконструкции и конструкции. Вокруг них выстраивается так называемая «постчеловеческая идентичность».

В связи с этим нами были поставлены следующие **задачи**: **1)** проанализировать философские стратегии исследования идентичности и определить их эвристический потенциал; **2)** провести рассмотрение современных биотехнологий человека в естественно-научном и философско-антропологическом аспектах; **3)** исследовать биоэтическую полемику по проблеме применения биотехнологий на предмет обнаружения и концептуализации стержневых структур идентичности; **4)** определить социокультурную детерминацию биотехнологий и индивидуальной идентичности человека; **5)** указать возможные варианты оформления идентичности человека на основе выделенных стержневых структур.

**Научная новизна исследования и положения, выносимые на защиту.**

**Научная новизна** исследования определяется рядом моментов. Прежде всего, нами предложен биоэтический модус решения проблемы идентичности. Впервые в отечественной литературе было проведено обобщение и анализ обширного материала, как зарубежных, так и отечественных биоэтических дискуссий, в центре которых стоит проблема биотехнологического вмешательства в природу человека. Эти дискуссии генерируются в разных доменах культуры (не только научным сообществом) и выражают разные мировоззренческие установки. На основе междисциплинарного рассмотрения наиболее проблематизируемых биотехнологий человека и биомедицинских практик выделены определенные

основания специфически человеческого бытия. Истолкованные метафизическим и неметафизическим способами, эти основания определены нами как стержневые структуры идентичности человека. Выявлены различные модусы идентичности и предложен концепт «практическая идентичность». Обоснован тезис о том, что как дискурс об идентичности, так и сама идентичность человека испытывают значительное влияние таких социокультурных факторов как политика, экономика, идеология, социальная структура. Оформляя собственный подход к решению проблемы идентичности, нами было уделено значительное внимание социально-философским программам в русле указанной проблематики. Это имело целью сформировать междисциплинарный подход, который в наибольшей степени релевантен современным способам организации жизни общества, позволил бы «укрупнить» антропологический уровень рассмотрения проблемы и установить взаимосвязь социальных и антропологических моделей.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Проанализированные теоретические подходы к исследованию идентичности имеют свою специфическую оптику, которая налагает известные ограничения на постижение этого феномена, какие налагает тот или иной тип научного дискурса. В то же время, конвергенция выделенных подходов позволяет сформировать синтетическую концепцию идентичности человека, избегнув недостатков социального конструктивизма и метафизического натурализма.
2. Проблема идентичности человека теснейшим образом связана с философским вопросом о природе и сущности человека. Решение этих вопросов и проблем в рамках парадигмы постнеклассической науки достижимо за счет интеграции методов и знаний социально-гуманитарных и естественных наук, а также анализа технико-технологической практики современных обществ. Биотехнологии являются видом такой практики и способны в наибольшей степени повлиять на биологические и социальные аспекты существования современного человека.

3. Поскольку эффекты биотехнологий проявляются на трех уровнях человеческого бытия – природно-телесном, индивидуально-практическом (экзистенциальном) и социальном, постольку в предложенном нами подходе идентичность человека определяется разноуровневыми элементами, которые формируют определенные структуры. То есть элементами природно-биологическими и их модификациями в социальном мире.

4. Биоэтический модус решения проблемы идентичности основан на адекватной проблематике кризиса идентичности человека междисциплинарной методологии. Анализ биоэтических дискуссий по проблемам биомедицинских технологий показал, что философско-мировоззренческие позиции участников дискуссий (секулярных и религиозных, представителей разных школ) имплицитно содержат ряд общих онтологических идей и принципов человеческого бытия, которые, несмотря на концептуальные отличия, обеспечивают интерсубъективную кооперацию. На основании этих идей и принципов нами определены стержневые (базовые) структуры идентичности человека.

5. На основании рассмотрения биоэтической практики «advance directives» («предварительных распоряжений») можно говорить о «практической идентичности», которая оформляется в единстве познания и коммуникации и центрирована *действием*, осмысляемым из горизонта жизненного мира.

6. Вектор современного развития биотехнологий и биотехнологических вмешательств в жизнь человека задается интенцией конструктивизма-деконструктивизма. В антропологическом плане эта тенденция оборачивается тем, что при посредстве биотехнологий структуры идентичности фрагментируются и произвольным образом конструируются.

7. В перспективе идентичность человека будет формироваться под давлением двух социокультурных факторов. А именно, с одной стороны, в связи с

распространением в общественном сознании определенной антропологической модели (*homo oeconomicus*), одной из многих, с другой стороны, в связи с экспансией технократизма в виде биотехнологизма.

**Методология исследования.** Набор методов исследования обусловлен общетеоретическими положениями философско-антропологических исследований, спецификой темы и вышеперечисленными задачами. Нами применялись анализ литературных источников, сравнительный анализ философских стратегий исследования идентичности, приемы логического анализа, метод научной абстракции; в социально-философском плане исследования мы обращались к феноменологическому методу, в философско-антропологическом плане мы использовали диалектический метод и междисциплинарную методологию в модусе биоэтики. Выделение общих и основных свойств мы будем проводить как в философской, так и в естественно-научной плоскости, что, полагаем, позволит максимально корректно подойти к философско-антропологическому анализу биотехнологий.

Оформление современных конфигураций такого предмета научных исследований как идентичность человека происходило в рамках перехода от неклассической к постнеклассической науке (по В.С. Степину), для которой характерно понимание знания не только как результата *познания*, но в равной мере и как *конструирования*. Кроме этого, сложилось новое понимание объективного, когда *объектное* дополняется *субъектным*<sup>10</sup>. Эти особенности в значительной мере повлияли на постановку и варианты решения проблемы идентичности.

---

<sup>10</sup> *Субъектное* в данном случае содержит в себе два аспекта – гносеологический и аксиологический. В контексте философского осмысления научного познания во второй половине XX века последний из указанных аспектов приобрел первостепенное значение. Речь идет о том, что познавательная установка, методология исследований, обращение с полученными результатами стали поворачиваться ценностями гуманитарного плана. Первым шагом на этом пути стало осознание «ценностной выделенности живого» на фоне всех объектов научного исследования. См.: Юдин Б.Г. Человек в научном познании: методология и ценности// Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып.3. М.: ИФРАН, 2009. С. 21-41

К концу 20-го века обнаружилось, что частные научные дисциплины сформировали довольно большой массив знаний о человеке, которые при этом распадались по трем векторам его изучения как био-психо-социального существа. С учетом многомерности человека как объекта исследования и многообразия естественных и гуманитарных наук его изучающих, а также осознавая, что трансформации этого объекта тесно связаны с социокультурной динамикой, была предложена методология комплексных исследований. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что и в идейном и в практическом плане пионером новой методологии изучения человека стал академик И.Т. Фролов. При формировании новой методологии на первый план вышли синтетическая и аксиологическая функции философии, применение философской диалектики при решении проблем сущности и существования человека, взаимовлияния социальных и биологических факторов, а также взвешенный скепсис по отношению, как к сциентистской, так и антисциентистской концепции постижения человека. Еще в середине 70-х годов прошлого столетия И.Т. Фролов отметил «антропологический бум», в котором, по мнению ученого, ведущей наукой становилась биология. «Экспансия биологии в объяснении феномена человека оказалась настолько сильна, что биологи и философы заговорили о том, что биология бросает «вызов» социальной концепции человека»<sup>11</sup>. Собственно, это и было исследовательским полем академика Фролова – философские (методологические, социально-философские и этические) проблемы генетики, диалектика развития современного человека, гуманистическая модель взаимодействия науки и общества<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> А.С. Пастушный. Философские проблемы биологии человека – поиск адекватной методологии// Человек в единстве социальных и биологических качеств. М., 2012. С. 61

<sup>12</sup> «Суть позиции И.Т. Фролова заключалась в том, что необходимо преодолеть отрыв этической проблематики от собственно научного исследования, а этику науки мыслить не изолированной и самодостаточной, а в социальном контексте. Обращение И.Т. Фролова к нравственно-гуманистической проблематике сыграло значительную роль в преодолении технократического мышления в нашей стране». Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков. И.Т. Фролов и становление отечественной биоэтики// Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып.2. М.: ИФРАН, 2008. С. 20-21. Примечательно, что немногими годами ранее на Западе появились остро критические и, можно сказать,

Достижения генетики, появление новых технологий – генетической инженерии<sup>13</sup>, начавшаяся коммерциализация этой сферы, но главное, сциентистский и прогрессистский тон дискуссий (преимущественно на Западе), в которых перспективы индивидуально-биологических и социально-политических изменений увязывались с биотехнологическими вмешательствами – все это в решающей мере обусловило выработку комплексной методологии философского познания человека. Развитие биотехнологий повлекло за собой заострение этической проблематики и сделало вновь актуальным вопрос о природе человека.

Поставленный в нашем исследовании вопрос об идентичности человека, в существенной мере связан с вопросом о природе человека. При его решении мы намерены придерживаться вышеуказанной методологической линии, а также исторически сложившегося диалектического понимания человека. Здесь мы имеем в виду следующее. Философско-антропологические представления с момента их появления (ещё в античности) центрировались двумя противоположными идеями о природе человека. В соответствии с одной из них человек есть по преимуществу животное, руководимое *инстинктами*, «витальными порывами», детерминированное генами и подчиняющееся биологической «программе». Противоположная идея представляет человека как над-природное существо, в иных случаях – созданное сверхъестественным образом, как в иудео-христианской концепции, как того, кто руководствуется *моралью*, кто «создается» в обществе путем культивирования и чьи предельные цели превосходят чисто биологическое выживание. Сложилось так, что отечественная философская и педагогическая традиция, учитывая эту диалектику, ведущую роль все же отводила социальным факторам. И у этого были серьезные социокультурные и политические причины. Однако нам кажется,

---

программные в отношении нового понимания перспектив научно-технического прогресса работы Г. Йонаса («Принцип ответственности») и Ю. Хабермаса («Техника и наука как «идеология»»).

<sup>13</sup> Укажем лишь некоторые «прорывы» в этом направлении: в 1969 году химическим путем был синтезирован первый ген; в 1976 году частными лицами в Сан-Франциско была создана первая компания по генетической инженерии Genentech; в 1980 году была получена первая трансгенная мышь.

что корректнее будет истолковывать изменения как в сфере методологии человекознания, так и в сфере практического приложения полученных знаний так, как это предлагает Б. Г. Юдин. То есть видеть здесь своего рода маятникообразные чередования в смене представлений о ведущем начале в природе человека. «Предпочтение биологического либо социологического истолкования природы человека можно сопоставить с предпочтением различных объяснений этих перемен в общественных умонастроениях»<sup>14</sup>. Это предпочтение имеет историческую обусловленность со стороны очень многих факторов и в том числе, со стороны научно-технического прогресса и его практических реализаций в повседневном мире. В наши дни доминирует биологизаторская точка зрения, которая опирается на передовые научные открытия.

В связи с вышесказанным хотим уточнить нашу методологическую позицию. Мы намерены, сохраняя специфику исследования, ориентироваться на генеральную задачу философского постижения человека, сформулированную академиком И.Т. Фроловым: «глубже и полнее раскрывать *диалектику* социального и биологического в человеке, которая заключается не в раз и навсегда данном *соотношении* между ними, даже если мы говорим о примате, доминировании социального по отношению к биологическому»<sup>15</sup>. И.Т. Фролов неоднократно подчеркивал, что марксистское понимание социальной сущности человека не умаляет, не исключает природно-биологических сторон, факторов и основ человеческого существования. Суть дела в том, что «социальные факторы» это то, что производится самим человеком и на него же оказывает влияние. Невозможно *человеческое* существование вне *социальных* условий. Факторами, произведенными человеком и оказывающими по петле обратной связи на него влияние становятся все культурные объективации. Но как показывает И.Т. Фролов, у Маркса присутствует понятие «природа человека» (или «человеческая

---

<sup>14</sup> Б.Г. Юдин. Современные дискуссии о природе человека: конструктивизм против натурализма/ Философия природы сегодня. М., 2009. С. 499

<sup>15</sup> И.Т. Фролов. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 2008. С. 33.

природа»), которое характеризует его (человека) биологическую природу и наличествующие в ней определенные «задатки», «способности», «влечения». Определение человека как *биосоциального существа* отдает должное его несомненно существующей биологической природе. Ведя речь о проблеме идентичности человека в связи с развитием биотехнологий, и в значительной степени обращаясь к рассмотрению именно биологических сторон человека мы, однако, не переходим на биологизаторскую позицию. Наоборот, мы хотим показать, что изменение биологической «формулы» человека инициируется социальными, культурными факторами и стало вполне реальным в XXI веке. Биотехнологические практики последних двух-трех десятилетий демонстрируют усиливающуюся социальную обусловленность не только существования человека, но и его биологических основ. В то же время новые образы (или *образцы*) телесности, биологической конституции человека вызывают переосмысление устоявшихся социальных норм<sup>16</sup>.

Наконец, в методологическом отношении необходимо отметить «треугольный метод» и «интегральную концепцию личности» в биоэтике, предложенные В. Тамбоне и Э. Сгреччей<sup>17</sup>, которых мы придерживались в нашем исследовании.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** В теоретическом отношении исследование является дальнейшим развитием междисциплинарной методологии современных философских исследований. Представлена попытка разрешить одну из философско-антропологических проблем с учетом роста научно-технического знания, усложнения социальной динамики современного общества, с учетом ходов мысли классической метафизики и с использованием критического и эвристического потенциала биоэтики. Материалы и результаты данного исследования могут быть использованы как в рамках академической

---

<sup>16</sup> К примеру, достижения биотехнологий в сфере вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) дали индивидам возможность «обзаводиться» детьми вне всякой связи с традиционным семейно-родственным укладом и двуполом браком. Конечно, рождение новых людей всегда благо, но как «вписать» их в существующий нормативно-правовой и моральный порядок общества, избегнув какой-либо стигматизации?

<sup>17</sup> Э. Сгречча, В. Тамбоне. Биоэтика. Учебник. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 421 с.

науки, так и при составлении учебных курсов по антропологической проблематике в рамках культурологии, социологии, философской антропологии и биоэтики. Часть материалов исследования была оформлена автором в виде программы учебного курса «Философские и социологические проблемы биотехнологий» для специальности Сестринское дело.

**Апробация работы.** Результаты исследования были отражены в научных статьях и представлены в виде докладов на научных конференциях и семинарах, школах медицинской антропологии и биоэтики; диссертация обсуждена на заседании Сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН.

# **ГЛАВА 1. Стратегии исследования идентичности: философско-антропологический и социально-философский аспекты**

## *1.1. Общие положения*

Идентичность человека стала предметом философского пост-метафизического исследования в первой трети XX-го века. Идентичность и самоидентификация появляются в психоаналитическом дискурсе З. Фрейда (и его последователей) и связаны со становлением человеческой сексуальности. Как полагал Фрейд, акты половой самоидентификации возникают уже в раннем детстве и они призваны решить чрезвычайно важные для индивидуального существования вопросы. В дальнейшем проблема идентичности в той или иной степени затрагивалась в работах М. Мид, К. Роджерса, Дж. Мида, Ч. Кули, Э. Эриксона и ряда других ученых. Надо заметить, что изыскания вышеперечисленных авторов имеют определенную особенность методологического характера. А именно, с десятилетиями, по мере развития на Западе теоретической и эмпирической социологии, микросоциологии, социальной психологии и социальной инженерии как практического метода, психологические и антропологические исследования (естественнонаучного и гуманитарного плана) стали приобретать определенную доктринальную окраску. Это отразилось на методах исследования личности и идентичности, и на рассмотрении детерминаций формирования личности и идентичности. Наконец, философия постмодерна в виде синтеза психоанализа и структурализма усложнила и значительно обогатила подходы к исследованию идентичности.

В отечественной науке проблема идентичности человека появилась в начале 70-х годов прошлого столетия, но не как самостоятельная философско-

антропологическая проблема, а в контексте исследования *личности* в психологически и социологически ориентированных работах. Здесь первостепенное значение принадлежит трудам А.Н. Леонтьева, И.С. Кона, Л.И. Божовича, А.Г. Асмолова. С середины 90-х годов отечественная философская мысль получила возможность свободно развиваться в соответствии с общемировыми тенденциями и с учетом актуальной проблематики конца XX-го века. Это не замедлило отразиться и на подходах к проблеме идентичности человека. Исследования этой проблемы получили собственно философскую ориентацию, их авторы стали учитывать достижения своих зарубежных коллег, при этом не теряя самобытности. Разностороннюю проработку проблема идентичности получила в трудах известного отечественного философа, профессора П.С. Гуревича. В монографии «Идентичность как социальный и антропологический феномен» (П.С. Гуревич, Э.М. Спирина, 2015) проанализирован широкий спектр философских подходов к проблеме идентичности, переосмыслен их потенциал в современной социокультурной ситуации. П.С. Гуревич фиксирует состояние кризиса и, даже, попытки отказа от понятия идентичность, характерные для постмодернистской культуры.

Существует несколько подходов к проблеме идентичности: психологический, социально-философский и философско-антропологический<sup>18</sup>. В нашей диссертационной работе мы выделяем два собственно философских подхода к исследованию идентичности – социально-философский и философско-антропологический. К социально-философским стратегиям мы относим те подходы, в которых удерживается оппозиция части (индивида) и целого (общества), но при этом рассматриваются различные стороны их взаимодействия (к примеру, концепция И. Гофмана). Это взаимодействие разворачивается во многих сферах социальной реальности и на нескольких уровнях (включая уровень

---

<sup>18</sup> К настоящему времени сформировался целый спектр *антропологий*, в рамках которых дискурс идентичности артикулируется каждый раз специфическим образом: психоаналитическая антропология, культурная антропология, педагогическая антропология, экономическая антропология и проч.

«жизненного мира» или повседневности). Помимо этого, современное социально-философское познание, при постановке проблемы идентичности, обращается к анализу коммуникации, рассматривая её как социальный и антропологический феномен. Социально-философский подход учитывает связь социокультурных трансформаций и реальной человеческой жизни, вновь возникающих и множащихся «проектов» индивидуального бытия. Наконец, «теоретический потенциал социальной философии способствует преодолению «абстрактного антропологизма», описанию индивида как некоего абстрактного, внеисторического субъекта»<sup>19</sup>, сущность которого есть некий инвариант. Социально-философский подход имеет так сказать иной «масштаб», здесь человек берется не как таковой, а в связи и соотнесенности с социумом. Идентичность в этом случае понимается не как что-то пред-заданное<sup>20</sup>, а как становящееся и манифестирующее в социальных практиках. Для целей нашего исследования ценность данного подхода состоит именно в том, что так возникает возможность обнаружить процессуальность этого феномена и его формирование (с точки зрения разных компонент и их значимости) под воздействием различных социальных контекстов.

Философско-антропологический подход к проблеме идентичности отличается тем, что в немалой степени он связан с метафизикой как способом познания человека. В ситуации поиска вневременной, неизменной и уникальной природы или сущности человека метафизика выступала системообразующим способом познания. И даже в тех случаях, когда философское познание человека обращалось к данным естествознания (биологических наук и психофизиологии), вновь добытые факты, гипотезы, теории подвергались критическому осмыслению или встраивались в философскую картину человека, неизменно поверяясь априорными и абстрактными моделями человека. Некоторые существенные

---

<sup>19</sup> Новые идеи в социальной философии. М., 2006. С. 204.

<sup>20</sup> При таком взгляде идентичность будет связываться с метафизически постулируемым понятием «природы человека», которое в свою очередь будет иметь эссенциалистское толкование.

стороны эмпирического человека игнорировались или считались производными от его глубинных, трансцендентных оснований.

Первый такой опыт исследования идентичности можно обнаружить в диалогах Платона. Здесь представлена стратегия рассмотрения идентичности, которая просуществовала две с половиной тысячи лет европейской философии и актуальна и поныне. Её центральными моментами являются соотнесение устойчивого и изменчивого и стремление к обнаружению *тождества*. Это – метафизика «того же самого». Значительно обогатили способы исследования идентичности трансцендентальная программа И. Канта, идеи Ж-Ж. Руссо, И. Фихте, Г. Гегеля, философия сознания, философия жизни и экзистенциализм. В лоне классической философии сформировались идея *субъекта*, его сущностных характеристик, этические идеи *свободы* и *автономии*, которые можно принимать или критиковать, но нельзя запросто списать в философский «архив». Идеи классической философии были унаследованы и органично вплетены в XX-м веке в постановку антропологических проблем и методологию их решения. В этом плане первостепенное значение имеют работы Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Далее в рамках философско-антропологического подхода тема идентичности стала предметом многогранных, синтетических (как это свойственно философии постмодерна) исследований, во многом благодаря работам М. Фуко, Ж. Лакана, Ж. Бодрийера. Наконец, в последней четверти XX-го века, происходит некое смещение угла зрения на проблему, появляются исследования в духе «нового натурализма», проводимые философами в союзе с биологами и медиками (или одними «философствующими» медиками), в которых идентичность человека стала улавливаться на пересечении разных дисциплин. В данном случае факты биологии и медицины стали сопрягаться с собственно философским подходом, в центре которого находятся онтология (с попытками формирования *онтологии человека*), этика (с её метафизическим ядром) и биоэтика (как новая *междисциплинарная методология*). Своеобразный (и весьма плодотворный)

вариант философского постижения человека оформился в советской философии. Здесь антропологическая проблематика решалась в рамках сопряжения онтологии социальной жизни с данными естествознания с диалектико-материалистической позиции<sup>21</sup>.

Таким образом, философско-антропологический подход к проблеме идентичности достаточно многогранен, динамичен, в нем содержится метафизическая составляющая, но также он нацелен на то, чтобы предлагать решение одной из важнейших проблем философии с учетом социокультурной динамики и достижений естественнонаучного познания человека.

Предваряя наше исследование, считаем необходимым коснуться основных понятий, фигурирующих в антропологическом дискурсе и, порой, вызывающих разногласия<sup>22</sup>. Мы имеем в виду понятия «сущность человека» и «природа человека». «Природа» и «сущность» как фундаментальные философские понятия получили своё осмысление за пределами антропологии и их антропологическую трактовку, на наш взгляд, следует коррелировать с их устоявшимся онтологическим содержанием. Во-первых, когда говорят о «природе», то имеют в виду, прежде всего, материальную сторону предмета, которая фиксируется на уровне *явления* и как явление она изменчива. Далее, под «природой» подразумевают нечто, произросшее *естественным* образом и несущее в себе законосообразность<sup>23</sup>. Кроме того, «природа» чаще всего многосоставна (Демокрит, Анаксагор). «Сущность» же, во-первых, не дана непосредственно, она так сказать скрыта и её обнаружение есть задача научного *поиска*. Во-вторых,

---

<sup>21</sup> Укажем лишь некоторые из многочисленных обстоятельных работ: *Фролов И.Т.* Перспективы человека. М., 1979; *Оконская Н.Б.* Диалектика социального и биологического в историческом процессе. Пермь, 1975; *Карсаевская Т.В.* Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития человека. М., 1978; *Сержантов В.Ф., Гречаный В.В.* Человек как предмет философского и естественно-научного познания. Л., 1980.

<sup>22</sup> «Как всякая философская дисциплина философская антропология имеет определенный набор понятий, концептуальный смысл которых постоянно обогащается, раздвигается горизонт смысла и содержания этих понятий». *Спирова Э.М.* Философская антропология как система понятий// *Философия и культура*, 2010 №11 (35). С. 129.

<sup>23</sup> В античной натурфилософии, особенно у стоиков, считалось, что вся природа пронизана *логосом*, который сообщает ей гармонию и совершенство.

«сущность» трактуется как нечто постоянное, неизменное и поэтому иногда о «сущности» говорили как о *субстанции*. Наконец, «сущность» понимается как закон функционирования предмета и с этой точки зрения она конечно нематериальна. П.С. Гуревич характеризует «природу человека» следующим образом: «Под «природой человека» подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи *Homo sapiens* во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса»<sup>24</sup>. Представление о «природе» дается перечислением различных качеств человека, среди которых будут как чисто физические (анатомо-физиологические) – прямохождение, форма таза и позвоночного столба, особенности строения кисти и зрительного аппарата и прочее, так и идеальные (ментальные) – мышление, воображение, символизация и другие. Утвердившееся представление о *биосоциальной* природе человека вполне оправдано, поскольку в нем фиксируется реальная двойственность, различимая в разных аспектах.

Ставя вопрос о «сущности человека» необходимо преодолеть антитезу души и тела. Вот как к этому подходит К. Ясперс: «Вместо двух аспектов, то есть, соответственно, физической, внешней, биологической реальности и бестелесного психического бытия – совокупности «переживаний» со всеми внутренними взаимосвязями, - мы имеем идею «сущности», охватывающей как тот, так и другой аспекты, сохраняющей свою неделимость и в то же время типичность»<sup>25</sup>. Сущность надо понимать как нечто единое и единственное, и в истории самоосмысления человека загадка его сущности разрешалась, либо окончательным поворотом в сторону биологии, либо в сторону теологии. Игнорировалась самая главная характеристика бытия человека – его *общественное* существование. Человеческий *труд, производство и история* – это

<sup>24</sup> П.С. Гуревич. Философское постижение человека/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 3.

<sup>25</sup> К. Ясперс. Общая психопатология. М., 1997. С. 321.

далеко не естественные процессы, автоматически происходящие в природе. В отечественной (марксистской) философии сложилось понимание человека как *биосоциального* существа, имеющего *социальную* сущность. Однако такое решение вопроса вызывало критику со стороны некоторых философов<sup>26</sup>. Прежде всего, они не придерживались строгого разграничения природы и сущности человека и часто отождествляли их, поэтому истинное в отношении одного принималось за истинное и в отношении другого. Как на противоречивые моменты они указывали на то, что человек изменчив и «несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции»<sup>27</sup>, а также на строки Маркса, что «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»<sup>28</sup>. Если человек постоянно изменяется, то о какой сущности (как постоянстве) можно говорить? Но оба эти кажущиеся противоречия получили разрешение в работах отечественных философов. Так, академик И.Т. Фролов показал, что Карл Маркс, говоря о природе человека, имел в виду его (человека) природно-биологические особенности и факторы существования, что не отрицает его социальной сущности<sup>29</sup>. В этом свете некоторые модификации биологического облика человека и предметно-практических схем деятельности не говорят об изменении его *сущности*. Анализируя употребление К. Марксом таких понятий как «родовая сущность человека», «природная сущность человека» и «человеческая природа вообще» К.Н. Любутин приходит к заключению, что с сущностью в указанном выше смысле (как субстанцией) может быть соотнесена «человеческая природа вообще». «Человеческая природа вообще» есть «сущность» человека и она есть *деятельность*. Собственно человеческая деятельность неотрывна от *общества*, она конституирует его структуры и в то же время зависит от них. «Инвариантная деятельная сущность человека варьируется

<sup>26</sup> Мы имеем в виду Западных критиков, представителей «буржуазной» философии или «буржуазных» течений, как было принято говорить в философии советского периода.

<sup>27</sup> П.С. Гуревич. Философское постижение человека/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 5.

<sup>28</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т.4 . С. 162.

<sup>29</sup> И.Т. Фролов. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 2008. С. 28-32.

в зависимости от того, в каких социальных условиях живет человек»<sup>30</sup>. Преобразование природного в человеке, того, что по-разному может проявляться в разные эпохи, исходит от его социальной сущности и реализуется через деятельность.

У структуралистов гипертрофированный социологизм превратился в «структуралистский антигуманизм», по слова Л. Сэва. В их программах человек предстает не более чем функцией от занимаемого положения в изменчивой системе социальных связей и отношений. Но помимо и прежде структуралистских и релятивистских антропологических концепций в рамках западной антропологической мысли сложились натуралистические, биологизаторские представления о сущности человека. Социал-дарвинизм и расизм XIX-го века «эволюционировали» в XX-м веке в социобиологию, опирающуюся на разносторонние данные биологических наук, что придает ей особый вес. Наконец, развитие нейронаук, генетической инженерии и реализация грандиозного международного проекта «Геном человека» ещё более укрепили биологизаторскую точку зрения на сущность человека.

Оговоримся ещё раз: мы считаем целесообразным разведение концептов «*природа* человека» и «*сущность* человека». На наш взгляд, как то, так и другое существует. И когда С. Пинкер или Ф. Фукуяма говорят о природе человека биологическими терминами, то мы это относим именно к *природе* в вышеупомянутом понимании – как к набору характеристик, элементов, которые решающим образом определяют эмпирического человека. Конечно, такие трактовки сужают представление о человеческой природе, поскольку не учитывают не только социальных качеств, но и своеобразной социально значимой «проекции» тех самых биологических качеств.

---

<sup>30</sup> К.Н. Любутин, П.Н. Кондрашов. Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, 2007. С. 38.

### *К трактовке идентичности*

Как пишет П.С. Гуревич, «термин “идентичность” в известной мере заменил в философских трудах такие слова, как “самосознание”, “самоопределение”, “интроспекция”, “тождество”»<sup>31</sup>. Идентичность и как понятие, и как феномен с точки зрения различных дисциплинарных подходов тесным образом связана с вышеупомянутыми понятиями «природа» и «сущность» человека. При этом заключения о природе человека обычно формулируются в духе реализма и объективизма, особенно в последние десятилетия тяготения к биологизму. Понятие «сущности человека» остаётся по сей день весьма проблематичным, но, тем не менее, представления о сущности человека носят либо эссенциалистский, либо экзистенциалистский характер. При этом эссенциалистские толкования могут иметь материалистическую, биологическую или идеалистическую, теологическую ориентацию. Идентичность же определяется всецело в рамках реляционного подхода, поскольку идентичность это не присущее изначально свойство, но отношение, которое формируется в результате социального взаимодействия, в том числе и познавательного отношения. К примеру, В.Л. Абушенко даёт следующее определение «идентичности»: «Идентичность – соотнесенность чело-либо («имеющего бытие») с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве («наблюдателем», рассказывающим «себе» и «другим» с целью подтверждения её саморавности)»<sup>32</sup>. При этом, как замечает тот же автор, «в теоретическом срезе анализа присутствуют как принципиальная проблематичность и незавершенность концепта идентичности, так и принципиальная же его открытость в социокультурные практики современного общества»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> П.С. Гуревич, Э.М. Спирова. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., 2015. С. 10.

<sup>32</sup> В.Л. Абушенко. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения//Вопросы социальной теории 2010. Том IV. С.131.

<sup>33</sup> Там же. С. 129.

Во-первых, выделяют два уровня идентичности – индивидуальный и социальный. Социальная идентичность определяется с точки зрения общественного устройства и микро- и макро-социологического взаимодействия индивида. Во-вторых, с социальным уровнем связан контингентный характер идентичностей (Хабермас), поскольку на социальном уровне идентичность формируется и проявляется на основе ролевого взаимодействия и вообще *коммуникации*. Поэтому здесь более уместен не статический модус – идентичность, а динамический – идентификация. Оптика социологического подхода способствует всё большему (в последние десятилетия) отказу от «реализма» в пользу «конструктивизма» при концептуализации идентичности. Идентификация осуществляется в ситуации проблемы, «нужды», «риска» принципиально связанных с социальным контекстом<sup>34</sup>. Однако в современной культурной ситуации обнаруживается всё больше подтверждений тому, что и индивидуальная идентичность может носить контингентный (множественный) характер в связи с развитием виртуальной реальности и биотехнологий. Но эпоха биотехнологий произвела тот принципиальный сдвиг, что практики идентификаций (самообозначения) теперь тесным образом связывают личностное «Я» с телом. В-третьих, с точки зрения различных исследовательских подходов выделено несколько вариантов идентичности – профессиональная, этническая, национальная, половая; все они имеют связь с разными уровнями общественно-исторического бытия, которые проясняются в индивидуальном существовании. В-четвертых, идентичность на индивидуальном и социальном уровнях имеет различное «содержание», которое в первом случае значительно богаче, поскольку оно включает в себя акты самопознания, память, делящийся нарратив повествования в межличностной коммуникации, всё то, что отрефлектировано субъектом в рамках «Я-Ты» и «Я-Я» отношений, предметно-практических отношений, в опыте телесности, выражено через сексуальность, сконструировано как проект будущего. Наконец, в тех случаях, когда предметом исследования

---

<sup>34</sup> Это показано в диссертационном исследовании П.Д. Тищенко и ряде его работ.

становится индивидуальная идентичность, вполне уместным оказывается субстанциализм, который полагает некую вечную, не меняющуюся субстанцию человечности. Меняются лишь её проявления, но субстанция остаётся той же. Имеет смысл различать идентичность и (само)идентификацию. Но данное различие, конечно же, не является строгим, поскольку все акты рефлексии осуществляются одним родовым субъектом – *человеком*. В свете биомедицинского контекста нашего исследования идентичности вполне уместным и эффективным представляется разграничение «идентификации в качестве тела и самоидентификации в качестве субъекта»<sup>35</sup>. И то, и другое осуществляются в горизонте био-власти, учреждающей новые структуры подчинения и сотрудничества.

Резюмируя вышесказанное, мы можем сформировать своеобразную матрицу исследования идентичности в рамках специфики данной работы. Итак, первоочередным образом нас интересует индивидуальная идентичность. Мы полагаем, что идентичность имеет структуру, то есть состоит из компонентов, имеющих разный онтологический статус. Количество этих компонентов не бесконечно и можно говорить лишь о том, что в разные эпохи становятся актуальными разные «наборы» этих компонентов, некоторые из которых оказываются неизменными. В данном исследовании мы в решающей степени опирались на биоэтику как междисциплинарную методологию, поскольку её ресурсы позволяют в современной ситуации сформулировать синтетическое представление о природе человека и высветить основополагающие структуры идентичности.

---

<sup>35</sup> П.Д. Тищенко. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М., 2010. С. 39.

## 1.2. Социально-философские стратегии исследования идентичности

Известная успешность социально-философского подхода к проблеме идентичности обусловлена, в первую очередь, методологическими моментами. Во-первых, современная социальная философия в своих исследовательских программах проникает на средний и микроуровень (личности, духовного мира индивида), на которых возможно осуществить анализ повседневности, проникновение в «жизненный мир» индивидов и социальных групп, становится доступным изучение процессов влияния, конкуренции и преломления культурных метанарративов самого различного происхождения. Во-вторых, распространенный в социальной философии, - особенно в реалистических программах – метод синтеза, в ситуации «социологизации антропологии» (А.Ю. Ашкеров) становится особенно эффективным. В-третьих, указанная выше эффективность основана на том, что новые концепции, реалистического толка и с ориентацией на сущностное познание в особенности, учитывают факты конкретных наук о человеке, как естественных, так и социально-гуманитарных. В этом случае реализуются как общефилософские функции, так и в рамках социально-философского и философско-антропологического познания создаются «футурологические» модели, указывающие возможные перспективы как позитивного, так и негативного характера. Наконец, социально-философские исследования двадцатого века, стремясь постичь сущность социального, всё в большей степени акцентируют своё внимание на таких категориях как *коммуникация, взаимодействие, социальная практика, конфликтность*, в центре которых стоит человек. Эти категории становятся своеобразными ключами и в антропологических исследованиях, представляя нечто *всеобщее*.

Указанные выше современные особенности социально-философского познания находят своё воплощение в двух методологических подходах, в известной степени противоположных. Их можно расположить на полюсах **антропоцентризма** и **социоцентризма**. Далее мы рассмотрим, какие результаты были достигнуты в каждом из них при обращении к проблеме идентичности.

### *Социоцентризм в социально-философском подходе*

**Социально-философское** исследование идентичности имеет непродолжительную историю (с начала 30-х годов XX века) и возникло на Западе в рамках широких контекстов психологии и социологии. В начале XX века приоритет в этом вопросе принадлежал психологам. При этом предметом их исследований была психика и личность, а не «душа». При всей сложности, многогранности такого феномена как личность и разных точках зрения на определение её сущностных характеристик отметим, что под новым углом зрения прежде изучаемый *индивид* стал рассматриваться как *агент социального взаимодействия*, погруженный в сложный мир конкретно-исторических культурных реалий и социальных структур. С начала XX-го века на Западе было создано немало социологических теорий личности и в их рамках концепций идентичности, среди которых наиболее значимы теории Ч. Кули, Дж. Мида, И. Гофмана, Э. Гидденса, Р. Баумейстера, Т. Парсонса. В них интегрировались методы и данные социологии, социальной психологии, культурной, социальной и философской антропологии. Большинство из указанных теорий характеризуются как «социоцентристские» и несут в себе социотехнический потенциал, что, по-видимому, системно коррелировало с нуждами мирового индустриального развития 20-50-х годов и НТР 60-х годов XX-го века.

Джордж Герберт Мид (1863-1931), основатель символического интеракционизма и «один из наиболее влиятельных социологов и теоретиков субъекта»<sup>36</sup>, как полагают его американские коллеги, положил начало социально-психологическим исследованиям личности и идентичности. Митчелл Абулафия говорит, что наибольшее интеллектуальное влияние на Дж. Мида оказали А. Смит, Г. Гегель и Ч. Дарвин. Возможно, это объясняет то, что интеракционистская программа Мида получила признание и распространение в XX веке. Основными в философии Дж. Мида являются понятия «жест», «реакция», «значимый символ», «коммуникация». Жест имеет значение, которое вполне «материально». Если значением термина, как это принято в логике, является объект, вещь, то значением жеста у Мида выступает ответная *реакция* на жест, которая тоже вполне эмпирична и может иметь практические следствия. Человек осознает свои жесты по ответной реакции других. Осмысленный жест есть значимый символ. Согласно Миду, значимые символы это главным образом вербальные жесты и язык предстает как система значимых символов. «Язык возникает вследствие всеобщего использования значимых символов»<sup>37</sup>, которые всеми трактуются одинаково. «Я» и «Другой» (Ego и Alter) пользуются одинаковыми символами и это позволяет им предвосхищать взаимные реакции за счет рефлексивности. Таким образом, эмпатия и рефлексивность возникают в коммуникации. Заметим, что именно рефлексивности, как антропологическому качеству, придают решающее значение в своих теориях Ч. Кули и Дж. Мид. «Я» выступаю не только как субъект, но могу осознанно занять позицию объекта, когда поставлю себя в позицию присутствующего в опыте «Другого». Получается, «Другой» дополняет меня, его реакции формируют часть моего представления о себе. Как говорит Мид, «отдельный человек до тех пор не является идентичностью в рефлексивном смысле этого термина, пока он не станет

---

<sup>36</sup> Американская философия. Введение. М., 2008. С. 258.

<sup>37</sup> Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 20.

для себя объектом»<sup>38</sup>. А чтобы стать для себя «объектом» надо стать на позицию «Другого», отождествить себя с его представлением, его восприятием нас. Идентичность обретается и подкрепляется в интеракции. Помимо частных, разрозненных интеракций и встреч с «другими», в жизни «Я» присутствует постоянная связь и зависимость от больших социальных единиц, социальных групп, которые формируют у индивида самосознание (и, конечно же, «объективную» сторону личности в виде статусов, моделей поведения и норм конкретной культуры). Эту инстанцию Дж. Мид назвал «обобщенный другой». Этот «обобщенный другой» необходим для возникновения Я как «Ме». «Взаимодействие с другими людьми и социальными группами производят новый вид Я, т.е. новые Я возникают из различных взаимодействий»<sup>39</sup>. «Ме» это «объективированное Я» и, поскольку оно связано с функционированием в сообществах, с исполнением ролей, то этих «Ме» может быть несколько. Но целостное «Я», которое можно отождествить с личностью, включает в себя «Я»-«I»<sup>40</sup>. «I» следует понимать как сердцевину личности, уникальное, как способность к творчеству, как самость. «“I” может означать спонтанность индивида, его способность к реакции непредсказуемым образом»<sup>41</sup>. Таким образом, целостное «Я» состоит из двух частей и его можно представить в виде формулы  $Self=I+Me$ ; при этом возможен целый спектр идентичностей: их несколько у «Ме», одна (?) у «I» и неопределенное количество у Self, поскольку в реальном жизненном процессе «Я» руководствуется и спонтанными импульсами, *свободой*, но также и социальными обусловленностями, прошлым опытом, *необходимостью*.

<sup>38</sup> Цит. по: Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 28.

<sup>39</sup> Американская философия. Введение. М., 2008. С. 268.

<sup>40</sup> «Я представляет собой более сложное образование, чем просто набор ролей. Роли слишком ограничены, чтобы составлять самость». Митчелл Абулафия. Американская философия. Введение. М., 2008. С. 267. Такая трактовка структуры личности очень близка к тому, как она понималась в отечественной психологической науке (С.Л. Рубинштейн, И.С. Кон, А.Н. Леонтьев, В.С. Библер).

<sup>41</sup> Американская философия. Введение. М., 2008. С. 269.

Касательно идентичности в теории Мида выскажем следующие соображения. Во-первых, Мид не придает значения телесной стороне человека и связанным с этим моментам, уж если не биологического плана, то телесно-практического. Поведение, и тем более статусно-ролевое поведение, далеко не исчерпывают специфически человеческого бытия, которое немислимо без телесного борения и страдания, без физических усилий в труде, без *практического* познания своего тела, опыта старения и телесной воплощенности в опыте «Другого». Во-вторых, нет полной ясности относительно того, как Мид мыслил себе «Я»-«I». С чем всё же оно более всего коррелирует и возможно ли его понимать как нечто примордиальное? Судя по тому, как Мид характеризует «Me» и «Self» его подход (а также подход Гофмана и Линтона) квалифицируется как инструменталистский. По-видимому, Дж. Мид наследует идею Г. Гегеля о двух Я – всеобщем и индивидуальном, с приматом всеобщего, которое Мид связывает с социальными группами. Если понимать идентичность (идентификацию) как отождествление себя с некоторым образованием, «объектом», как об этом говорит сам Г. Мид, то принимая себя как «объект», сформированный в интеракции мы должны признать ведущую роль «Другого». «Рефлексивное Я представляет собой систему разнообразных установок других людей в отношении индивида, которые им усвоены в такой степени, что через рефлексивное Я осуществляется социальный контроль обобщенного другого за личностью»<sup>42</sup>. Вот здесь и обнаруживается социотехнический (или психотехнический) потенциал теории Дж. Мида. В современной ситуации «обобщенный другой» (всё более абстрактный и «заочный») может целенаправленно организовывать свои реакции и тем самым манипулировать идентичностью социально-психологическими средствами, но и не только. К примеру, навязывая образ «позитивно настроенного», «счастливого» человека, в американском обществе в последние десятилетия комплекс прививаемых поведенческих реакций «подкрепляют» приемом «Прозака». За счет

---

<sup>42</sup> Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 39.

медикаментозного вмешательства социально-психологический портрет личности значительно меняется, а реальные *социальные* предпосылки так и остаются неизменными. Косметическая хирургия также зачастую используется для решения «статусных» проблем личности.

Теория Ирвина Гофмана (1922-1982), также как и теория Дж. Мида, фундирована в социологии<sup>43</sup>. Хотя Гофмана интересуют в равной мере «общество в человеке» и «человек в обществе», предпосылкой анализа поведения и деятельности, да и вообще познания человека, выступает наличие общества, и общественное бытие человека (но не в марксистском понимании с точки зрения *производства*, а с точки зрения *интеракции*). Похоже, в концепции И. Гофмана свободе и уникальности личности остается мало места и Гофмана интересует защита индивидуальности в повседневной жизни от угроз общества и других людей. Эти угрозы возникают потому, что актуальную общественную жизнь людей американский социолог увидел как практически полностью детерминированную либо ролевыми отношениями, либо стесненную необходимостью играть, лицедействовать перед другими. Центральными понятиями теории Гофмана являются «ролевая дистанция», «ролевой конфликт», «охлаждение», «драматургическое действие». Последнее понятие как одно из ключевых вошло в социально-этическую концепцию Юргена Хабермаса («Теория коммуникативного действия», 1981).

Поскольку «у Гофмана действие возможно лишь как ролевое поведение и никак иначе»<sup>44</sup>, то личность понимается как «извне-ориентированная». Человек стремится вызывать определенное впечатление, создавать свой образ, разыгрывать какую-то «роль», чтобы быть интегрированным в общество. По существу, эта мысль не нова и её авторство принадлежит И. Канту. «Человек-

---

<sup>43</sup> Теории Дж. Мида и И. Гофмана квалифицируются как социально-психологические, социально-ролевые или статусно-ролевые *теории личности*. При известной синтетичности они всё-таки не выходят на философско-антропологический уровень, поскольку в них не уделяется внимания онтологии и этике человеческого бытия.

<sup>44</sup> Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 201.

актер» скрывает свою *необщественную* природу, свою жадность, леность, завистливость и подозрительность. Но нет оснований приписывать И. Гофману этот вариант объяснения актерства и ношения масок. С точки зрения американского социолога ситуация выбора и ношения масок имеет двойственную обусловленность.

С одной стороны, социальная жизнь неразрывно связана с определенным набором статусов и ролей. По мере усложнения социально-исторической практики набор статусов и ролей расширяется, то есть реальные способы общественного существования человека всё более охватываются регламентацией, формализацией, нормированием. Регламентация и формализация придают устойчивость социуму (как *всеобщему*), но и ограничивают индивида в его спонтанных, аутентичных реакциях, заставляют его вписываться в «нормативно одобренные образцы поведения». По-видимому, в эпоху индустриального капитализма, под влиянием определенных идеологических и психологических особенностей американского общества индивид для И. Гофмана представал в первую очередь как *игрок* во всех смыслах этого слова (и не в последнюю очередь - как игрок-авантюрист во всеобщей «экономической» игре). Проводя свой тонкий и причудливый микроанализ социальной реальности (взаимодействий лицом-к-лицу), И. Гофман хотел показать, как люди хитрят, разыгрывают сцены, чтобы составить о себе впечатление, добиться своих целей или избежать моральных санкций.

Но есть и другая, так сказать «внутренняя» причина разыгрывания «ролей». Гофман полагал, что «природе человека присуща потребность быть воспринятым другими людьми, чтобы вообще подтвердить свою самость перед самим собой»<sup>45</sup>. Личность для Гофмана не «одномерна»: во-первых, есть *самость* как нечто скрытое, во-вторых, предполагается сущностная потребность выразить эту

---

<sup>45</sup> Хайнц Абельс. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999. С. 221.

самость в отношениях с другими, а не довольствоваться лишь статусно-ролевым поведением. «Драматургическое действие» призвано решить эту задачу в ситуации изначальной закрытости коммуницирующих личностей и культурной регламентации способов самовыражения. Так, Ю. Хабермас, поясняя «драматургическое действие» говорит, что в нем личность ориентируется на публику и «более или менее целенаправленно раскрывает перед ней свою субъективность». Такие понятия теории Гофмана как «охлаждение» и «ролевая дистанция» раскрывают отношения между ролевым планом личности и её субъективным ядром, тем началом, из которого исходит рефлексивность и критика. С учетом этого выбор маски не случаен. То, какую «роль» выбрать и как её разыгрывать определяет *субъект* (субъективность). Маска в известной степени выражает представления и сущность того, кто её носит. Презентация одновременно раскрывает и скрывает индивидуальность. Множественность масок и «театральный» характер презентации личностей можно объяснить, если принять во внимание различие взаимодействия и коммуникации. Последняя предстаёт не более, чем «символическое сопровождение совместной активности»<sup>46</sup>, и как сопровождение в малой степени относится к выражению смысла и интереса. Идентичность в теории Ирвина Гофмана полагается не как некое глубинное субъективно-психологическое тождество, а как социальная идентичность, как то, что конструируется извне в социальных интеракциях. Телесным, физическим аспектам личности, и уж тем более онтологическим или метафизическим основам человеческого бытия, американский социолог не придает значения. Пол и внешность как эмпирические стороны личности составляют просто «фасад».

В рамках социологических концепций стоит отметить теорию Энтони Гидденса и её экспликации относительно идентичности. С точки зрения «теории структуриации» Э. Гидденса, социальные действия создают структуры, а те в свою очередь определяют поведение людей. Структуры подвержены изменению,

---

<sup>46</sup> Э.А. Орлова. Антропологические основания изучения идентичности// Личность. Культура. Общество. 2010. Том XII. Вып. 4. №59-60. С. 134.

которое, соответственно, проявляется в их социальной функциональности. Люди своими действиями изменяют и воспроизводят структуры. Но одним – «социальным агентам» - принадлежит активная, инициирующая роль в этом процессе. Гидденс показывает, как в современном мире самость (*self*) постоянно испытывает влияния и от того вынуждена рефлексивно пересматриваться, причем английский социолог акцентирует влияния макросоциального характера. Изменение структур общества влияет на поведение людей. К примеру, эпохальными стали трансформации брака и семьи, которые как социальные институты, превратились в «институты-пустышки», как об этом говорит Э. Гидденс. Соответственно, это существенно меняет восприятие и самовосприятие личностей: семья и секс более не ассоциируются исключительно с двуполым браком. «Сексуальность – это социальный конструкт, действующий в пределах полей власти, а не просто ряд биологических побуждений»<sup>47</sup>. К тому же достижения биотехнологий поколебали прежние представления о спонтанности деторождения. Более того, вся революционно изменившаяся биомедицинская реальность меняет способы самовосприятия как врачей, так и пациентов. Так изменившиеся структуры определяют не только модальность будущего социального действия, но и идентичности как зависимые от социального контекста эпохи. Рефлексивному пересмотру подвержены самые разные стороны само-описаний, само-концепций личности. В эпоху «модернити» поводы для такого пересмотра берутся извне и идентичности свойственна та же фрагментарность, которая характерна для социального мира. Как полагает Э. Гидденс, людям присуща потребность в «онтологической безопасности», которая включает в себя и заботу о сохранении телесного бытия. Возможно, это потому, что в первичном, феноменологическом восприятии человек, прежде всего, предстает как тело. Потребность в онтологической безопасности становится подступом к концептуализации идентичности.

---

<sup>47</sup> Э. Гидденс. Трансформация интимности. СПб., 2004. С. 50.

Кратко стоит сказать о том, как рассматривается идентичность в дискурсе психоанализа. Эрик Эриксон полагал становление идентичности как важнейшую задачу развития личности. Особенность концепции Э. Эриксона в том, что он соединил социальные и психологические механизмы, ролевые и профессиональные позиции и ожидания с психологическими особенностями жизненных периодов человека. Идентичность в своём становлении проходит восемь этапов. И не обязательно все они осуществляются: возможна «злокачественная» фиксация на каком-либо этапе, инфантильное избегание трудностей социализации. Значимым понятием концепции Э. Эриксона становится «кризис». Но кризисы идентичности в данном случае раскрываются по-гегелевски, то есть в связи со становлением и развитием. Индивид стремится не только к самоопределению в рамках социальной системы, но и формированию непрерывности опыта «Я», сохранению преемственности жизненных планов, интересов и самооценок. В таком случае идентичность – индивидуальный феномен в значительной мере зависимый от социальной структуры общества.

### *Антропоцентризм в социально-философском подходе*

При характеристике антропоцентристского подхода в социально-философских исследованиях мы обратимся к тем его воплощениям, которые в существенной степени, как мы полагаем, связаны с определенными идеями К. Маркса<sup>48</sup>. Эта методология имеет своих приверженцев как в нашей стране, так и на Западе. Здесь отправной точкой выступает человек, «эмпирический телесный индивид» (Ф. Энгельс). Только определив критерии «человечности», можно составить представление о необходимых закономерностях общественного бытия, о его

---

<sup>48</sup> Как принято говорить - «раннего Маркса», «гуманистически» прочтенного.

структуре, связях и отношениях его элементов, которые и гарантировали бы его (общества) *человеческую* сущность.

В отечественной философии этот подход последовательно проводится В.С. Барулиным. Тезис, согласно которому «модель человека должна стать методологической основой для рассмотрения разных граней взаимоотношения человека и его общественного бытия»<sup>49</sup> лежит в основе многих работ философа. В случае такого способа познания, по-видимому, предполагается возможность постижения сущности человека как такового, до его фактического существования в целостности общества. При этом задачей социально-философской антропологии является раскрытие «ведущей роли человека во взаимодействии с общественным миром»<sup>50</sup>. Как базовое принимается положение, что «человек в отношениях с социумом всегда выступает как субстанциальное начало»<sup>51</sup>, а «субстанциальной основой человека» принимается его жизнедеятельность<sup>52</sup>. Однако генерирующее начало этой жизнедеятельности, её исток трактуется с антропоцентристской позиции и им является *человеческая духовность*. С позиции этой методологии отрицается возможность полного поглощения индивида обществом, его (индивида) своеобразное «обнуление» на макроуровне общественного универсума, когда все его проявления детерминируются извне. Приоритет, напротив, отдается микроуровню, уровню повседневности, «жизненного мира», который стал значимым для социологии в XX веке. Основными качествами повседневности (или «жизненного мира») являются её антропоцентричность, абсолютность, коммуникативность (как изначальная и непосредственная связь), практичность. «Жизненный мир» выступает как резервуар для смыслообразования в обыденной жизни людей. Именно на уровне повседневности и «жизненного мира» разворачиваются фундаментальные

---

<sup>49</sup> В.С. Барулин. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. М., 2007. С. 101.

<sup>50</sup> Там же. С. 105.

<sup>51</sup> Там же. С. 143.

<sup>52</sup> В рамках своей методологии В.С. Барулин вводит понятие «абстрактная жизнедеятельность», которая присуща каждому человеку как творцу социального универсума.

экзистенциальные переживания, которые невозможно «усреднить», перевести в абстракции теоретических конструкций и передать в обезличенной коммуникации. В повседневности своей и своих близких человек обнаруживает свою конечность, смерть и страдания; победы и поражения, волевые усилия, воодушевление и разочарование, поиски смысла своего существования – всё это происходит с человеком в первую очередь так сказать «наедине» с самим собой и в границах «жизненного мира». С позиции антропоцентризма идентичность обретается в борьбе двух сфер – приватной и бюрократизированной сферы социально-экономических взаимодействий индивидов. При этом в XX веке шло неуклонное усиление социального контроля, а в XXI веке уже появились изощренные формы его осуществления.

В микромире повседневности разворачивается «озабоченное» (по Хайдеггеру) бытие не только в кругу людей, но и в кругу вещей. И именно здесь обнаруживается не только их собственная сторона – сущность, но и их антропологическая сторона – *смысл*. В целом, уровень социомикромира или «жизненного мира» выступает как полноценный плацдарм для формирования и проявления *индивидуальности, идентичности и самоидентификаций*.

Таким образом, в рамках социально-философского подхода выявляются те компоненты и структуры идентичности, которые, во-первых, свидетельствуют о социальной сущности человека, его фундаментальной *диалогичности* в рационально-эмоциональном и предметно-практическом отношении, будь то в сфере формализованных и легкодоступных конструированию ролевых отношений (социоцентризм), или в сфере жизненного мира, более богатой в феноменологическом отношении (антропоцентризм). Во-вторых, обнаруживаются два плана идентичности: внешний («Me») и внутренний («I»), где «I» как субъективность, спонтанность, способность к творчеству и рефлексизирующее начало можно рассматривать как собственно человеческое в человеке. В этой модальности «люди ведут себя так, как если-бы ... они на самом деле были

свободными, независимыми друг от друга и от внешнего природного и искусственного окружения»<sup>53</sup>.

Выделенная нами социально-философская стратегия исследования идентичности обосновывает наш подход к анализу кризисных феноменов, поскольку раскрывает роль конструктивистской риторики идентичности, присутствующей и в биоэтических дебатах. Рассмотренные научно-теоретические концепции заложили основания, а современные социально-политические практики, такие как делиберация, оказываются вполне действенными средствами конструирования идентичности. Таким образом, методология социально-философского исследования идентичности способствует представлению её как *артефакта*.

### 1.3. *Философско-антропологические стратегии исследования идентичности*

Ретроспективный предметный обзор показывает, что в рамках философии Нового времени в русле проблематики идентичности первоначально появились исследования психологического<sup>54</sup> плана, в которых ставились гносеологические, этические, эмоциональные и, так сказать, экзистенциально-персоналистические вопросы (Локк, Юм, Джеймс, Дьюи). До конца XIX-го века именно философы<sup>55</sup> занимались изучением «души» или «внутреннего мира» человека, его формирования и функционирования.

---

<sup>53</sup> Э.А. Орлова. Антропологические основания изучения идентичности// *Личность. Культура. Общество*. 2010. Том XII. Вып. 4. №59-60. С. 130.

<sup>54</sup> Эти исследования часто были автоэкспериментами с опорой на интроспекцию и обращение к «здравому смыслу».

<sup>55</sup> Имевшие медицинское образование Дж. Локк, У. Джеймс и З. Фрейд вошли в историю именно как философы.

Сама идея идентичности как «тождественности» заинтересовала европейских философов ещё в XVII веке (Декарт, Лейбниц). Для традиционной метафизики было аксиомой, что все идентично самому себе. И философы были более всего заинтересованы поисками логических и онтологических оснований тождественности формальной и реальной. Под реальной идентичностью понималось сохранение эмпирического объекта во времени. Смещение проблемы идентичности в плоскость антропологии можно обнаружить первоначально у Канта и Фихте. Но в философии трансцендентального идеализма идентичность устанавливалась в рамках абстрактного самосознания. Для И. Канта трансцендентальное единство апперцепции было равно Я (но не эмпирическому, а трансцендентальному). Кроме того, память представлялась важным фактором сохранения идентичности. Переворотом явилась философия Г. Гегеля, в которой идентичность и самоидентичность стали зависеть от субъект-объектного или субъект-субъектного взаимоотношений. Гегелем вводится принципиальное отношение «конфликтной контракции», в которой происходит наращивание субъективности.

Философско-антропологические подходы к концептуализации и проблематизации идентичности фундированы в основных типах философских картин человека, которые и задают ту или иную оптику и номенклатуру значимых философских понятий. Так, в рационализме, натурализме и религиозной философии человек предстает как заданный в зависимости от *объективных* порядков. Таковыми порядками оказываются закономерности разума или природы, а также трансцендентный Абсолют, установивший единый и вечный миропорядок. Метафизика как способ познания в данном случае удерживает своё царственное место. Соответственно, природа человека и идентичность как её производное вырисовываются вполне отчетливо. Здесь возможно концептуализировать объективные структуры, которые в силу своей универсальности, дают возможность вписать человека в общий план бытия.

Привязанный к метафизически установленным сущностям и порядкам, человек всё более сводится к фактичности. В натурализме и рационализме сущностями высшего порядка провозглашаются, соответственно, законы природы и её субстанциальный строй (как у Демокрита, Эмпедокла или французских материалистов), или умопостигаемые принципы бытия, логос мироздания (как, например, у Сократа и стоиков). В религиозной картине примат принадлежит ценностям, на которые замыкаются горизонты физического и духовного бытия. Основная слабость такого подхода состоит в том, что «философская антропология, апеллирующая в конечном счёте к некоторой религиозно-мистической санкции, вечно будет вращаться в заколдованном круге «плотское-духовное», не видя прежде всего методологического значения социального в философском изучении человека, значение посредника, приводящего в движение как плотское, так и духовное»<sup>56</sup>. К генерализующим подходам также принадлежат трансцендентализм и прагматизм и на их эвристический потенциал с точки зрения нашего исследования мы обратим особое внимание. Суть альтернативных философско-антропологических программ состоит в первоочередном внимании к индивидуальному, уникальному, личности и её необусловленной субъективности и свободе. Человеческое, личностное бытие не имеет внешних детерминаций, причиной человека является он сам. Не имеет смысла сводить человека к субстанциям, сущностям и законам. Это постулируется в иррационализме, персонализме и экзистенциализме. В них традиционно малое значение придается социальному горизонту человеческого существования. Персонализм и экзистенциализм нацелены на то, чтобы раскрыть структуру изолированного индивида и, даже, коммуникативная связь с «другим» (как у Г. Марселя), или трансцендирование к Абсолюту (как у К. Ясперса) необходимы лишь с точки зрения обретения подлинной экзистенции. Несмотря на трагическое мироощущение, эскапизм и ставку на иррациональные импульсы

---

<sup>56</sup> Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков. Возможности и границы общенаучных и философско-антропологических подходов в изучении человека/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5. 2011. С. 79.

экзистенциальная философия выдвинула ряд фундаментальных для познания человека идей. Во-первых, это выдвинутость экзистенции в «ничто», бытие на границе «ничто». Такое положение имеет ряд следствий: *ничто* задает пространство для постоянного движения и обрекает человека на выбор, поэтому экзистенция имеет конституцию «бытия-в-возможности», это - всегда *проект* и связанный с ним риск. Во-вторых, идея о том, что человеческое сознание есть по преимуществу самосознание, что и обуславливает ситуацию первоочередной проблематизации собственного бытия. Наконец, экзистенция сущностно определена *ситуацией*, связью обстоятельств, это – исторически уникальное бытие. *Ситуация* предстает как единство субъективного и объективного, того, что не выбирают и от чего невозможно избавиться. Неустраняемая связь с повседневной практикой, структурами сущего, а также со смысловым дорефлексивным контекстом социального мира обуславливают конститутивную роль *жизненного мира* – концепта, выдвинутого Э. Гуссерлем и с тех пор задающего масштаб социальных и антропологических исследований<sup>57</sup>.

Значимое различие, определяющее получаемые результаты и весь образ человека, обнаруживается в категориальном аппарате натурализма и рационализма, с одной стороны, и экзистенциализма – с другой. Подход с позиции экзистенциалов – способов отношения в специфически человеческом бытии – представляется плодотворным, поскольку метод экзистенциальной аналитики апеллирует к тем же человеческим феноменам, которые по преимуществу интересуют религию и искусство, когда те своими силами создают картину человека. Речь идет о таких способах человеческого бытия как любовь, забота, страх, страдание, обет, труд, со-бытие, бытие-к-смерти, трансценденция. В этом случае философский нарратив разворачивается не как *научное* исследование, противопоставляющее себя всем прочим формам познания и претендующее на

---

<sup>57</sup> Свой философский вес концепция жизненного мира приобрела во многом благодаря трудам М. Хайдеггера, Э. Финка, А. Шюца и Ю. Хабермаса.

формулирование законов, но скорее обнаруживает потенциал для вхождения в самый широкий культурный контекст эпохи.

С момента своего появления психоанализ занял положение не просто психологической теории, но философской концепции, оригинальным образом объясняющей становление индивида и историческое формирование общества и культуры. Введенное З. Фрейдом понятие бессознательного в концепциях всех его последователей стало системообразующим и обрело, в общем-то, надличностный статус. У Фрейда «бессознательное» - это, скорее, имманентно-биологическое, связанное с дорефлексивной сексуальностью и агрессивностью, стремящееся реализоваться в телесных страстях начало. У Ж. Лакана «бессознательное» - это, скорее, не «под-сознательное», а «сверх-сознательное», поскольку оно манифестирует как язык в его структурных аспектах. В противоположность Фрейду, бессознательное не хаотично, а окультурено. По Лакану, идентификация связана с образом тела, как образом *другого*. Собственная целостность ребенку ещё не дана и «части собственного тела собираются в одно целое в образе другого»<sup>58</sup>. Вот здесь и возникает изначальное расщепление субъекта. Как видим, психоанализ и психоаналитическая антропология утверждают внутреннюю расколотость субъекта, нахождение в нем неподконтрольного начала, которое принуждает его думать и делать то, что расценивается как социальная маргиналия. Целостность для ребенка и взрослого рассматривается как проблема, задача. Как заметил академик И.Т. Фролов, у Фрейда «наблюдалось явное отождествление сущности человека с его биологически обусловленными инстинктами, имеющими асоциальный характер»<sup>59</sup>. Э. Фромм на этом же основании характеризовал психологию З. Фрейда как «психологию нищеты, психологию нужды». Если говорить об идентичности с позиции психоанализа, то методология этого подхода обнаруживает двойственность и внутренний конфликт личности. Причем этот

---

<sup>58</sup> П.С. Гуревич. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., 2015. С. 129.

<sup>59</sup> И.Т. Фролов. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы. М., 2008. С. 37.

конфликт разворачивается между психикой и соматикой, между социально обусловленной психологией и природными психическими импульсами. Идентичность становится проблемой в силу присутствующего неподконтрольного *Иного*.

В рамках психоаналитического подхода, в отношении проблемы идентичности мы обратили внимание на философскую концепцию Эриха Фромма. К экспликациям из неё мы обратимся ниже, сейчас же отметим лишь наиболее значимые моменты. Во-первых, Э. Фромм в своих работах осмысливал и синтезировал данные многих наук, а также ненаучного знания, поскольку являлся большим знатоком Ветхого и Нового Завета. Яркими примерами служат работы «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) и «Искусство любить» (1956). И.Т. Фролов так охарактеризовал философию своего немецкого коллеги: «в последних своих работах он пытался в наибольшей степени соединить философско-антропологический подход с культурологическим и социально-политическим»<sup>60</sup>. Во-вторых, Фромм выступил как против биологизма (и пансексуализма) З. Фрейда, так и против социологизма американской философской школы. И, наконец, в своём понимании человека и его природы Э. Фромм опирался на идеи «молодого» Маркса, идеи «Экономическо-философских рукописей 1844 года».

Представленная систематика, конечно же, не исчерпывает всех возможных философско-антропологических способов познания человека. В последние десятилетия обнаруживается усиление интегративных тенденций в науке в целом. Более того, «в рамках меж- и трансдисциплинарных движений наука вовлекается в обширный диалог с разного рода вненаучными практиками культуры (политика, религия, мир повседневности и т.д.)»<sup>61</sup>. В этой ситуации философия не только сама обогащается знанием естественных наук, но и, реализуя свою

---

<sup>60</sup> Там же. С. 46.

<sup>61</sup> В.И. Моисеев. Транснаучные измерения биоэтики/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5. М., 2011. С. 89.

методологическую и аксиологическую функцию, формирует условия и требования к проблемно ориентированным исследованиям, в которых философская «оптика» по преимуществу определяет подход к предмету исследования. Именно так и работает биоэтика. Можно сказать, биоэтика в философской сфере выступает как оппонент постструктурализма; в то время как постструктурализм (постмодернизм) утверждает распад идентичности, биоэтика осуществляет попытки реинтеграции идентичности, опираясь на ресурсы естественных наук, а также философской и религиозной онтологии и этики.

Как полагает Е.О. Труфанова, «современная ситуация, в которой находится Я, наилучшим образом описывается в конструктивистских философских концепциях»<sup>62</sup>. Основаниями конструирования *Я* выступают язык и социум. Оба эти феномена находятся в центре современных подходов, фиксирующих множественность *Я* и перспективы его конструирования – социокультурной психологии, символического интеракционизма и дискурс-анализа. Конвенциональный характер значений и индивидуализация речи создают предпосылки для конструирования *Я* в различных дискурсах. Представители дискурс-анализа (Р. Харре, Э. Лакло, Л. Ботелла) обращают внимание на то, что возможно как множество конкурирующих дискурсов, так и множество позиций личности в рамках одного из них. Это является основанием множественности *Я*-образов. Эта же особенность характерна и для нарративов – жизненных повествований, рассказываемых личностью себе и другим.

Плодотворным, на наш взгляд, представляется подход, который предлагает С.С. Хоружий в современной ситуации «антропологического кризиса». Классическая европейская философия (философия сущностей) и антропология предполагали наличие некоего «сущностного ядра» в человеке и стремились выделить «базовые элементы человеческой природы»<sup>63</sup>. Это была, как говорит

---

<sup>62</sup> Е.О. Труфанова. Единство и множественность *Я*. М., 2010. С. 143.

<sup>63</sup> С.С. Хоружий. Человек: сущее, тройко размыкающее себя. Эл. ресурс: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy\\_troyakoe\\_sushee.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_troyakoe_sushee.pdf) (дата обращения - 25.11.2011)

Хоружий, «антропология центра». Но смещение акцентов философской мысли с *Я* на *Другого (Иное)* обуславливает смену исследовательской модели. Теперь актуальна «антропология границы», поскольку «граница» - это место встречи, соприкосновения с *иным*, с множющимися формами *иного*. Граница есть посредник, нечто «третье» предмету. В таком случае, «антропологическая Граница есть полная совокупность его предельных проявлений»<sup>64</sup>. И поскольку каждый род Иного человеку конституирует определенный локус границы, то этот концепт мыслится как разомкнутый, незавершенный, локусы которого возникают при выходе за рамки «нормального» существования, при выходе «на границу». «Предельные проявления» человека инициируются извне, иным, и составляют то самое «третье», Границу. Как полагает С.С. Хоружий, именно отношения с Границей конституируют самоидентичность человека. Автор указывает три ареала Границы, где в наше время обнаруживается наибольшее напряжение человеческих «энергий» и «энергий» Иного – онтологический, онтический и виртуальный. На онтологической Антропологической Границе происходит столкновение со смертностью и конечностью, но и с Богом как инобытием. Перед лицом смерти, её неотвратимости и её неприятием совершаются акты трансгрессии и трансцендирования.

Более тесно с темой нашего диссертационного исследования смыкается проблема, поставленная Т.А. Сидоровой. Так, автор ставит задачу «исследовать трансформируемые в современных биотехнологиях структуры, которые лежат в основании нашей самоидентификации»<sup>65</sup>. Идентичность при этом трактуется как «динамическая структура совокупного опыта человека»<sup>66</sup>. Т.А. Сидорова показывает, что одно из оснований идентификации расположено в сфере репродукции, при этом проблемы репродуктивных технологий выступают центральной темой биоэтического дискурса. По мнению автора, репродуктивные

---

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Т.А. Сидорова. Идентичность человека в контексте проблемы начала жизни в биоэтике. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. С. 4.

<sup>66</sup> Там же. С. 6.

технологии приводят к трансформации идентичности. Современное человекознание ориентируется на динамическую модель идентичности, когда первостепенное значение обретают различие, изменение, становление, сопровождающие человеческое бытие. И если одно основание идентификации есть обнаружение тождества в опыте самосознания, то второе основание – различие относительно *другого*. Такое отношение к *другому* раскрывается (в антропологическом аспекте) как опыт самопрезентации и морального выбора. На основе анализа теоретизаций Дж. Локка и П. Рикёра автор выделяет «базовые структуры самоидентификации», которые есть темпоральная целостность жизненной истории (память как инстанция самоуверенности) и отношение к Другому. И в том, и в другом случае тело соучаствует в процессах самоидентификации. Анализируя философско-антропологические стратегии идентичности (от Дж. Локка до Ю. Хабермаса и К. Роджерса), Т.А. Сидорова констатирует совершающуюся в современной философии десубстанциализацию тела. Как полагает исследователь, происходит такое «преобразование телесности, которое противоречит устоявшемуся пониманию самоидентичности»<sup>67</sup>. Аспектами такой десубстанциализации выступают коммуникативное и манипулятивное распоряжение телом, ставшее возможным благодаря биомедицинским технологиям. Центральным тезисом исследователя является утверждение о том, что темпоральная целостность жизненной истории (как «базовая структура идентичности») связана со стихийной жизнью тела, его естественным развитием, изменением и антропологической артикуляцией этих процессов. Автор заключает: «биотехнологическому устранению контингенции тела соответствует изменение темпоральной структуры идентичности человека»<sup>68</sup>.

Роль тела в процессах идентификации, саморепрезентации и субъективации приобретает новое осмысление в современных исследованиях. Как показывает

---

<sup>67</sup> Т.А. Сидорова. Идентичность человека в контексте проблемы начала жизни в биоэтике. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. С. 37.

<sup>68</sup> Там же. С. 10.

Е.О. Труфанова<sup>69</sup>, психологическое и социальное *Я* являются источниками множественности, в то время как тело – основа единства *Я*. Необходимо понять, что, будучи личностями, мы всегда предстаем в социальном мире как нераздельное единство психических и телесных характеристик. В неререфлектируемых актах самопрезентации первичным образом задействовано телесно-практическое *Я*. Ведь, как мы полагаем, тело всегда наше и всегда с нами. Здесь актуальными становятся идеи М. Мерло-Понти относительно «интенциональной арки» нашего восприятия.

Особого внимания заслуживают работы П.Д. Тищенко, в которых проблематизируются современные биотехнологии и трансформируемая под их воздействием идентичность человека. Важно отметить, что осмысление этих феноменов осуществляется с опорой на идеи классической и неклассической философии – Гегеля, Хайдеггера, Фуко, Бека, Хабермаса, Гидденса. Так, своего рода опорными, создающими авторскую оптику философского исследования, концептами выступают хайдеггеровская интерпретация техники и, соответственно, биотехнологий; концепты «био-власти» и «заботы о себе» М. Фуко; концепты У. Бека «общество риска» и «другой модерн», которые фундируют философское постижение биотехнологий, в первую очередь проясняя специфику социального контекста биотехнологий. Это – «внешняя» для науки среда или макросоциальные обстоятельства, детерминирующие не только крупные социальные институты, но и трансформации самопонимания человека. «Эпоха не просто загадывает человеку загадку его существования – она его захватывает этой загадочностью, заставляет и принуждает к определенной антропо-поэтической деятельности, в которой он производит себя – образует из безвидного «природного» материала некоторый исторически специфический «образ» человека, имеющий определенную метафизическую “анатомию”»<sup>70</sup>. «Другой модерн», как поясняет этот концепт П.Д. Тищенко, это не отрицание

<sup>69</sup> Е.О. Труфанова. Единство и множественность *Я*. М., 2010. С. 69-74.

<sup>70</sup> П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 58.

модерна, а его радикализация, это – край развития капиталистического общества, которое исчерпало стабилизационные ресурсы для дальнейшего развития в политической, экономической и культурной сферах. Формирование *общества риска* всецело связано, как это ни странно, с развитием науки и техники и их экспансией в индустриальное производство во второй половине XX века. Если прежде, ещё в XIX веке, недостаток научного знания, онтологические и гносеологические проблемы его получения таили угрозу существованию человека (и в медицинской сфере самым ощутимым образом), то во второй половине XX века угрозы возникают в связи с прогрессом науки и техники. Стало очевидно, что не только не уменьшается неопределенность наступления неблагоприятных последствий человеческого действия (рисков), но и расширяется спектр самих этих возможных неблагоприятных последствий. Из множества стохастических связей и зависимостей внезапно собираются, «вспыхивают» разрушительным огнём ещё не «загаданные» угрозы<sup>71</sup>. Таким образом, «риски и угрозы негативных воздействий входят в жизнь современного человека как постоянно присутствующие факты его жизни»<sup>72</sup>. Обществу риска, как отмечает П.Д. Тищенко, присущи ещё две особенности. Во-первых, обнаруживается, что в обществе риска каждый человек зависит от *чужого* знания и действия, причем с развитием интернет-технологий бесконтрольно увеличивается дистанция до этого анонимного агента. «В результате риски несут с собой «двойной шок» - шок, непосредственно связанный с угрозой, и шок вследствие собственной беспомощности, неспособности ни разглядеть угрозу, ни уберечься от неё»<sup>73</sup>. И во-вторых, в такой ситуации *всеобщности* риск становится генератором нового тоталитарного сознания. Порождением такого сознания выступает «царство теней» - примысливаемых вездесущих угроз: токсинов, радиации, вирусов.

---

<sup>71</sup> В этом смысле красноречиво выглядит часто употребляемый в биоэтическом дискурсе термин «case» (англ.) – *случай*, который, как известно, мимолетен и непостижим. Этот термин более всего подходит для артикуляции проблемной ситуации в современной биомедицине – *каждый раз новой*.

<sup>72</sup> П.Д. Тищенко. Этические проблемы развития биотехнологий/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М., 2008. С. 68.

<sup>73</sup> П.Д. Тищенко. Биотехнологии и проблема самоидентичности человека. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2002. С. 24-25.

Заостряя проблематику риска на проблемы биотехнологий, П.Д. Тищенко показывает, что риск становится социальной конструкцией. То есть, восприятие, оценка, меры предотвращения, да и вообще моральная чувствительность в отношении определенных негативных последствий зависят от социально-экономического положения тех, на кого эти последствия распространяются. На наш взгляд, это довольно значимый тезис, учитывая роль всё возрастающей конструктивистской риторики при обсуждении перспектив применения биотехнологий, как на индивидуальном, так и на популяционном уровне.

В эпоху «другого модерна» появляется и «другая наука» - таким термином П.Д. Тищенко именуется *геномика* – наука, в которой воплотился ряд судьбоносных трансформаций. По сути дела, геномика функционирует как «социотехнический орган» (П.Д. Тищенко), поскольку объединяет в себе ситуации научного открытия, патентования обнаруженного гена, последовательности ДНК, или клеток и, тем самым, осуществляет его перевод в *изделие* – творение человека, а не природы. Помимо этого, она занимается установлением морально-правовых регламентаций и, наконец, подогревает интерес потребителей через соответствующие PR-компании, или «околонаучный “шоу-бизнес”» (П.Д. Тищенко). Автор подчеркивает, что в геномике осуществляется антропологически значимый переход от *факта* – природной пред-заданности человеческого существа – к *артефакту* – культурно детерминированной модификации его биологических оснований.

Как было сказано выше, в работах П.Д. Тищенко концептуально значимы для решения проблемы идентичности и самоидентичности оказываются идеи «био-власти» и «заботы о себе», сформулированные Мишелем Фуко. Однако Тищенко наполняет эти идеи новым содержанием (не отрицая и не оспаривая историческую уместность того содержания, которое вкладывал в них М. Фуко). Автор наследует основополагающий тезис французского философа о том, что «конкретные медицинские технологии создают исторические априори –

технологически выраженные условия мыслимости человеческого существа в качестве субъекта и объекта»<sup>74</sup>. Фундированные незыблемым для эпохи модерна авторитетом научной истины, эти технологии стали своего рода *дисциплинарными практиками*, обращенными к определенным группам. Специфика био-власти в том, что она, используя неполитические структуры научного (медицинского) знания, вторгается в компетенции *жизни*, подавляя или интенсифицируя её проявления. В исследованную Мишелем Фуко эпоху, био-власть в идейном и субъектном отношении раскрывалась как государственная «нормализация» групп населения в целях стабилизации капиталистического развития, индустриализации и урбанизации<sup>75</sup>. Но в XXI веке дискурс био-власти радикально изменился и прежде всего потому, что «в современном сообществе происходит радикальная децентрация (профанация) точек приложения био-власти, которые распространяются из областей контролируемых монодисциплинарными дискурсами истины и блага в сферу публичных дискурсов и практик»<sup>76</sup>. То есть в структуру био-власти попадают «профаны», они же – потребители биотехнологий, они же – выразители различных систем ценностей<sup>77</sup>, они же – те, кто легитимирует ту или иную биомедицинскую инновацию, а также соучаствует в производстве биомедицинского знания (в социальной и экзистенциальной моделях медицинской помощи – авторских концептах П.Д. Тищенко). В этой ситуации «био-власть осуществляется через контролируемый биомедициной «режим истины» идентичности человека – своеобразного смысла “собственно-человеческого в человеке”»<sup>78</sup>. В той же мере изменяется и характер «заботы о себе». Теперь это – не забота об очищении души, её «ревизии» перед лицом смерти, истин разума, или с целью обнаружения в ней запретных помыслов, не

<sup>74</sup> П.Д. Тищенко. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М., 2010. С. 39.

<sup>75</sup> Современные социально-политические и социально-экономические аспекты био-власти подробно освещены в монографии А.В. Олескина «Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты». М., 2007.

<sup>76</sup> П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 13.

<sup>77</sup> Это обстоятельство в значительной мере определяет современные конфигурации биоэтики и темы дискуссий.

<sup>78</sup> П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 41.

своеобразное её ориентирование в направлении *благой жизни*, а «забота о себе как медицински контролируемом теле»<sup>79</sup>. Такая *забота* превращается в «антропопоэз» – *про-из-ведение*<sup>80</sup> человека вместо его прежнего, природно детерминированного происхождения (антропогенез). Человек, его тело в первую очередь, предстаёт как артефакт. В антропопоэзе происходит расщепление и овеществление человека, «самоизготовление в соответствии с господствующими в обществе нормами»<sup>81</sup>. В этом процессе, под влиянием биотехнологий и происходит «радикальная трансформация практик самоидентификации». Такие экзистенциальные феномены как страдание, спасение, смерть, пропущенные сквозь дискурс биотехнологий, вызывают к жизни «удвоенную субъект-объектную идентичность» современного человека. «Истина самоидентичности» всё больше связывается с телесными модусами существования. Так, страдание из религиозного дискурса со значением очищения переводится в разряд биомедицинских реалий – предмет профессиональной заботы врача или самого больного в самообъективирующей установке. «Объектная» идентичность, порождаемая активностью биотехнологий, мигрирует в разные, но коммуницирующие между собой сферы культуры. Спецификум биомедицинского дискурса XXI века, как показывает П.Д. Тищенко, в том, что в трех различных биомедицинских моделях эта «удвоенная идентичность» приобретает разные конфигурации, в которых обнажаются особые экзистенциальные феномены.

Нельзя оставить без внимания теоретизации касательно проблем идентичности патриарха современной западной философии, Юргена Хабермаса (род. 1929 г.). В философском плане Ю. Хабермас прошел путь от неомарксизма к трансцендентализму, от идеолога антиглобализма к роли идеолога глобализационных процессов, при этом сохраняя антисциентистский пафос.

---

<sup>79</sup> Там же. С. 40.

<sup>80</sup> Такое написание-разбиение отсылает к хайдеггеровской трактовке техники, которую обыгрывает П.Д. Тищенко.

<sup>81</sup> П. Д. Тищенко. Указ. соч. С. 39.

Обозревая работы последних десятилетий, можно сделать заключение, что философия Юргена Хабермаса базируется на сочетании трансцендентализма, коммуникативной философии и натурализма. В биоэтическом дискурсе Ю. Хабермас часто квалифицируется как «биоконсерватор». Как бы то ни было, все три указанные философские программы едины в своём генерализующем подходе, и это нашло отражение в работах, касающихся антропологических проблем биотехнологий. Надо заметить, что ряд концептуально важных, в том числе и для проблемы идентичности, идей был сформулирован ещё в 1981 году, в объёмном труде «Теория коммуникативного действия». Так, Хабермас рассматривает социальные отношения сквозь призму процессов коммуникации. «Коммуникативное действие» ориентируется на взаимопонимание как механизм координации действий индивидов. Оно основано на трансцендентальной предпосылке разумности субъектов и интерсубъективности, воплощенной в *процедурах* аргументативного процесса<sup>82</sup>. «Коммуникативное действие» морально по своей сути, поскольку требует признания в Другом равного и свободного субъекта, соучаствующего в порождении норм. Иначе говоря, движущей силой морали выступает коммуникация. Но для Хабермаса первостепенное значение имеет *процедура*: моральные суждения имеют процедурную гарантию и процедура конституирует всеобщность моральных норм.

Обращаясь к проблемам биотехнологий, Ю. Хабермас констатирует, что манипулятивные вмешательства в организменную жизнь размывают границу между *природой*, которой мы «являемся» и органической оболочкой, которой мы «наделяем себя» (Х. Плеснер). Такую новую возможность проникновения в геном человека немецкий философ предлагает рассматривать как нуждающийся в нормативном регулировании прирост свободы. В частности речь идет о контингентном процессе оплодотворения: именно эта контингенция и является

---

<sup>82</sup> «В логос языка инкорпорирована сила интерсубъективного, предваряющая субъективность говорящих и лежащая в её основании». Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 21.

необходимым условием человеческого происхождения и существования ещё на доличностной стадии. Контингенция природного процесса определяет нас как *природных* существ. Этот факт входит в «самопонимание нами самих себя как видовых существ»<sup>83</sup>. Новый тип вмешательства, или управления человеческой жизненной историей, допустим лишь по отношению к *вещам* (так называемое «инструментальное действие»), где не существуют и не предполагаются человеческие структуры ответственности. Моральная конституция человеческого сообщества в принципе предполагает симметричные отношения между свободными и равными личностями. Симметрия отношений в данном случае выражается в условии быть опрошенным и обладать возможностью высказаться (отношения «взаимной адресации»). Удовлетворяют ли этим условиям технологии генетического «улучшения», ПИГД<sup>84</sup>? Очевидно – нет. Во-первых, налицо попрание свободы другого лица, свободы оставаться *тем, кто он есть* по природным основаниям. Биологическая система (оплодотворенная яйцеклетка, эмбрион, зародыш) имеет заложенную в ней способность функционирования, но с инженерным вмешательством в этой системе должна воплотиться новая доминанта развития и, по существу, новый сценарий человеческой жизни. В результате этого, как говорит Ю. Хабермас, стирается антропологически значимое различие между «выросшим» и «сделанным». Во-вторых, в рамках коммуникативной программы Хабермаса, вмешательство в геном ребенка со стороны родителей предстаёт как составная часть интеракции, но в данном случае исключается условие взаимности коммуникации. Кроме того, что такое действие оказывается односторонним, оно ещё имеет и необратимый характер. «Если взрослеющий человек узнает о той дизайнерской процедуре, которой ради специфического изменения его генетической структуры подвергли его другие люди, то перспектива искусственно созданного существа вполне может вытеснить у такого человека восприятие им самого себя как естественно вырастающего

---

<sup>83</sup> Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 50.

<sup>84</sup> ПИГД – преимплантационная генетическая диагностика – одна из наиболее морально уязвимых биотехнологий.

телесного бытия»<sup>85</sup>. Это один из главных тезисов биоэтической концепции немецкого философа. Конечно, все мы в известной степени оказываемся «изготовленными» по меркам современного образования, бытовой культуры и прочего. Но существует и должен сохраняться баланс этих двух компонентов в человеческом самовосприятии. В отношении преимплантационной диагностики эмбрионов Ю. Хабермас задаёт риторический вопрос: «согласуется ли с достоинством человеческой жизни то, что живой индивид должен быть создан с оговорками и удостоен права на существование лишь в результате генетического исследования»<sup>86</sup>. Ответ будет отрицательным, если понимать «человеческое достоинство» таким образом, как это делает Ю. Хабермас, а именно, что оно увязано с *взаимным признанием*. Здесь улавливается троп к тому, что немецкий философ называет «морализацией человеческой природы». Но помимо рассмотренных вмешательств в «третьем лице» («его»), биотехнологии предоставляют возможности для самоулучшения «от первого» лица («я-себя»). Какие проблемы усматривает доктор Хабермас в данном случае? Ведь здесь, по-видимому, свобода и автономия личности нисколько не нарушаются. Однако такие вмешательства открывают перспективу самоинструментализации и технизации человеческой природы. То, что человеку кажется «внутренним» – его геномом – на самом деле принадлежит «внешнему» – природе. Да и само «окультуривающее» модифицирующее воздействие на геном обнаруживает нерелефлексированное отношение к нему как к «окружающей среде», которая в свете экологического сознания давно уже стала предметом охраны и сбережения. Здесь Ю. Хабермас подхватывает мысль своих учителей по франкфуртской школе: «объективирование окружающего природного мира ускоряет самообъективацию во внутреннем мире субъекта»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 66.

<sup>86</sup> Там же. С. 33.

<sup>87</sup> Ю. Хабермас. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М., 2011. С. 190-191.

Наконец, отметим кардинальную для понимания идентичности идею о роли «жизненного мира»<sup>88</sup>. В философии Юргена Хабермаса «жизненный мир» трактуется как коммуникативно-теоретическое понятие, то есть в «центре горизонта жизненного мира...[находится] коммуникативная связь между...alter и ego»<sup>89</sup>. Жизненный мир – это своеобразные «леса» для коммуникативной практики, основания для интерпретаций, которые могут относиться к объективному миру фактов, социальному миру норм и к личному миру переживаний. Принципиально важной особенностью жизненного мира является *перформативная установка* индивидов, то есть их расположенность к самовыражению. *Я* вступает в интеракцию с другим *Я* в перспективе «коммуникативного действия» с его особенной логикой взаимного признания и, следовательно, формирования двух *субъектов*. И поскольку, как утверждает Ю. Хабермас, «каждая саморепрезентирующая субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом»<sup>90</sup>, становится понятно значение всех обстоятельств жизненной истории для процессов взаимопонимания, а коммуникативных структур – для прояснения вопроса об идентичности человека. Таковы структуры идентичности и формы её удостоверения в философии Юргена Хабермаса.

Мы полагаем, что современное решение проблемы идентичности человека, тем более в контексте биотехнологических реалий, вряд ли возможно с обособленных позиций указанных выше подходов – рационализма, реализма, натурализма и религиозной философии – поскольку в них человек вписывается в предустановленные порядки, что неизменно сопровождается редукцией значимых, но не укладывающихся в эти схемы человеческих феноменов. Более плодотворными нам представляются подходы, схватывающие динамику человеческого существования, его самоконституирование, но в то же время,

---

<sup>88</sup> Развернутое рассмотрение концепции «жизненного мира» будет дано в следующих главах.

<sup>89</sup> Ю. Хабермас. От картин мира к жизненному миру. М., 2011. С.

<sup>90</sup> Ю. Хабермас. Понятие индивидуальности//Вопросы философии 1989, №2. С. 36.

противостоящие релятивизму постмодерна. Таковыми являются экзистенциализм, трансцендентализм и подход акцентирующий прагматику *жизненного мира*, и особенно, некоторый их синтез, как это обнаруживается в философских концепциях Э. Финка, М. Хайдеггера и Э. Фромма.

В академической философии Эриха Фромма характеризуют как представителя неофрейдизма, однако понятийный аппарат Фромма, его взгляд на проблемы человеческого существования и понимание специфики человека позволяют взглянуть на Э. Фромма и как на экзистенциального философа. А именно, у Фромма ярко выражен интерес к экзистенциальным мотивам «раннего» Маркса, акцентирование исторического процесса развития общества и его членов, а также утверждается конститутивный характер деятельности не просто изолированных индивидов, но сообществ – классов, малых социальных групп. Важно отметить, что эта интересующая предпосылка (предпосылка деятельности) марксизма заложена как в прагматизме, так и в современных коммуникативных теориях. Философия М. Хайдеггера столь глубока, что нельзя однозначно как-либо её охарактеризовать. Так, Гуссерль считал, что труд его ученика «Бытие и Время» - это философская антропология<sup>91</sup>. В.А. Подорога, напротив, полагает, что «Хайдеггер был философом бытия, но не человека». Сам М. Хайдеггер рассматривал экзистенциальную аналитику *Dasein* как средство, призванное раскрыть специфику того, кто ставит онтологический вопрос о бытии. То есть решение проблемы человека оказывается пропедевтикой к решению проблемы бытия. Наконец В. Брюнинг замечает, что «с течением времени стало ясно, что философию Мартина Хайдеггера следует трактовать скорее как трансцендентальную философию, чем как простой экзистенциализм»<sup>92</sup>. Как бы то ни было, в «Бытии и Времени» аналитика *Dasein* осуществляется и трансцендентально, и экзистенциально, и герменевтически. Экзистенциальный

<sup>91</sup> Р. Алейник. Фундаментальная онтология как антропология//Философская антропология 2015. Том 1, №1. С. 135-149.

<sup>92</sup> В. Брюнинг. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Эл. ресурс: [http://krotov.info/library/02\\_b/ru/ning.htm](http://krotov.info/library/02_b/ru/ning.htm) (дата обращения - 10.09.2011)

анализ – это не просто анализ *знания* человека (о внешнем мире и о самом себе), но целостного пребывания (*Dasein – присутствия*) человека в мире. Поэтому-то Хайдеггер не ограничивается интеллектуальной сферой и метафизическими конструкциями. Таким образом, в философии Хайдеггера присутствуют элементы экзистенциализма (индивидуализирующего подхода) и трансцендентализма (генерализующего подхода); «заботу» же можно рассматривать как модус действия, которое формирует мир человека. Эйген Финк, как и М. Хайдеггер, вышел из феноменологической школы Гуссерля, и, в отличие от более именитого коллеги, остался до конца верен своему учителю и феноменологическому методу. На наш взгляд антропологической концепции Финка также свойственен эклектизм философских подходов. Финк акцентирует динамизм человеческого существования, которое центрировано пятью «основными экзистенциальными феноменами» - игрой, любовью, борьбой, трудом и смертью. Причем эти феномены имеют первостепенное значение не в индивидуально-психологическом плане, но в горизонте человеческой и социальной онтологии. Более конкретное рассмотрение перечисленных концепций мы и начнем с антропологических идей Э. Финка.

Итак, центральное понятие своей концепции Финк определяет следующим образом: «Основные экзистенциальные феномены суть не только существенные моменты человеческого бытия, <...>, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии»<sup>93</sup>. *Condition humaine* – удел человеческий – в первую очередь есть бремя труда, напряжение борьбы, любовная одержимость, радость свободной игры и существование под тенью смерти. Всё это, как говорят экзистенциальные философы, - «сущностные способы существования». Как видим, Э. Финк указывает те феномены, которые свидетельствуют о свободе и об ограниченности человека одновременно. Более того, все эти феномены диалектичны. Основные экзистенциальные феномены –

---

<sup>93</sup> Э. Финк. Основные феномены человеческого бытия/Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 358.

это не зависимые от трансцендентного Абсолюта предназначения или ограничения, также это и не то, на основе чего человека можно вписать в универсум, познаваемый науками. Это лишь его, уникальные способы существования и, одновременно, способы самопонимания<sup>94</sup>. Отличительной особенностью игры является то, что она бесполезна и свободна, это - *праздность*. Более всего в человеческой игре раскрываются фантазия и самосознание, которым нет предела в экстенсивном и интенсивном отношении. Игра раскрывает эти сущностные силы человека. Как говорит Финк, «фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности»<sup>95</sup>. Игра находится в пространстве *между*: между серьёзным и несерьёзным (поскольку есть правила и предметы – игрушки, произведенные в труде), между действительным и возможным. «Игра – исключительный способ для-себя-бытия»<sup>96</sup>. Игра теснейшим образом связана с праздником, так как в праздновании находит выход сила фантазии. Наконец, игре присущ коммуникативный строй, она основана на трансцендентальной коммуникативной предпосылке, как и моральное действие и труд. Игра требует самополагания и рождает *настроение*, которое определяет расположенность человека к повседневному окружению, к смысложизненным вопросам, к своему собственному бытию. Противоположным игре феноменом является труд. Если игра изначально располагается в ареале свободы и праздности, то импульс трудового действия определен нуждой, требованиями противостояния и изменения условий существования человека, изменения бытия. «Посредством труда мы особым образом свидетельствуем о своей конечности, о ничтожности и величии нашего бытия»<sup>97</sup>. Ничтожность проистекает из нашего биологического единства с животными, ведь и они и мы обречены переживать физиологическую нехватку и упадок жизненных сил, что возможно устранить лишь за счёт

<sup>94</sup> «Человек как человек по своему бытию есть отношение. Он не сходен с вещью, которая сначала есть в самой себе и только потом относится к чему-либо». Э. Финк. Основные феномены человеческого бытия/Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 395.

<sup>95</sup> Э. Финк. Основные феномены человеческого бытия/Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 360.

<sup>96</sup> Там же. С. 394.

<sup>97</sup> Е. Финк. Основные феномены человеческого бытия. Труд и власть/Феномен труда в художественном истолковании: сборник научных статей. КемГУ, 2013. С. 66.

телесных напряжений и сопротивлений. Величие же проистекает из *творческой* способности человека и творческого характера труда. Конечно, свобода человеческого творчества уступает свободе творчества самого Творца, но метафизическая связь, раскрываемая как «образ и подобие», неоспоримо возвышает человека над всеми прочими существами<sup>98</sup>. При том, что в первую очередь труд направлен против дикой природы, он всегда направлен и на самого себя, то есть на субъекта этого действия (во всей его психофизической целостности), способного, изменяя действие, изменяться самому. Финк отмечает, что труд раскрывает двуединую природу человека – сочетание *physis* и *techne*. Природное тело человека касается природного материала внешнего мира с целью реализовать в нем (материале) замышленную человеком *форму*. Человек, схватывая природу противостоящих ему объектов, способен высвободить заложенные в них потенции. Как говорит Финк, сущее «выпускается в свою завершенность», «доделывается человеком». Правда, Э. Финк, как секулярный мыслитель, сближает человека не с Богом, а с природой, античной *physis*, которой присущ собственный активизм и финализм. Но в отношении человека сущее приходит к существованию благодаря свободе. «Труд – это *один* из путей к самоудостоверению человеческой свободы»<sup>99</sup>. Финк показывает что труд, как и игра, имеет под собой интерсубъективную предпосылку, поскольку результаты труда, произведенные вещи, входят в обмен и потребление лишь на основе *уже понятности* их практического применения, их употребимости всеми и каждым. Как говорит Э. Финк, «человеческий труд априорно имеет характер публикации»<sup>100</sup>. Труд удостоверяет и в немалой степени модифицирует нашу телесную воплощённость. В духе идей Маркса, Э. Финк постулирует, что

---

<sup>98</sup> Креативная способность человека выступает центральным феноменом для религиозных антропологов и биоэтиков. Благодаря этой способности человек свободно и осознанно участвует в со-творчестве земного мира. Здесь коренится один из принципов католической антропологии и биоэтики – понимание человека как объекта и субъекта одновременно, что, в общем-то, сближает религиозно-философский подход с реализмом и прагматизмом.

<sup>99</sup> Е. Финк. Основные феномены человеческого бытия. Труд и власть/Феномен труда в художественном истолковании: сборник научных статей. КемГУ, 2013. С. 72.

<sup>100</sup> Там же. С. 93.

действуя, человек создает не только внешний мир, но и свою субстанцию. Резюмируя концепцию Э. Финка, и лишь некоторые из основных экзистенциальных феноменов, мы хотим выделить следующие антропологические идеи. Экзистенциальные феномены значимы в той мере, в которой *через* них раскрываются сущностные структуры человека – свобода, самодетерминация, устремленность к для-себя-бытию, но в то же время – коммуникативность, действие, связанное с телесностью и предметностью. Опираясь на основные экзистенциальные феномены, можно наметить концепцию идентичности, релевантную биотехнологическому дискурсу, поскольку в нём речь, прежде всего, идет о способах существования и их преобразовании.

В философии Эриха Фромма идеи, касающиеся проблемы идентичности, требуется эксплицировать из социально-философской концепции, в которой объединяются идеи Фрейда, Маркса, экзистенциальные мотивы Кьеркегора и то, что стало называться «гуманистическим психоанализом». Если Эрнст Кречмер исследовал отношения строения тела и характера, то Эрих Фромм исследовал отношения социальных условий и характера. Как полагал Фромм, в социальной жизни человеком руководят не инстинкты (или «органические влечения»), а характер и господствующие в нем страсти. Дело в том, что страсти, о которых говорит Э. Фромм, имеют социальную природу и социальный объект. Постулат Фромма таков: «рассмотрение условий существования человека должно предшествовать рассмотрению личности»<sup>101</sup>. В таком случае идентичность имеет во многом социальные основания – клан, класс, нация и т.д. Но отождествление с большими социальными группами – только начальный шаг; далее необходимо «индивидуальное самоотождествление», которое достигается в ходе реализации специфически человеческих потребностей. Специфически человеческие потребности по существу носят нематериальный характер, скорее их можно назвать *экзистенциальными*: потребность в системе ориентации, потребность в

---

<sup>101</sup> Э. Фромм. Человек для себя/Э. Фромм. Бегство от свободы. Мн., 1998. С. 416.

трансценденции, потребность в самоидентификации<sup>102</sup>. Эрих Фромм полагает, что человек обладает природой, которая устанавливает пределы для социальных экспериментов, поскольку природа человека *проявляется* в конкретных социально-исторических обстоятельствах как целостное отношение индивида к миру и иногда – как «паталогическое» существование. Особенность человека в том, что свою природность он постигает на уровне особого рода противоречий – «экзистенциальных дихотомий». «Человек не может избавиться от дихотомии своего существования: избавиться от разума невозможно, даже если очень захотеть, пока жив, нельзя освободиться от своего тела, - и это тело вынуждает человека хотеть жить»<sup>103</sup>. Экзистенциальные дихотомии и составляют ядро человеческой природы. В конечном счёте, каждый индивид должен разрешить эти противоречия в своём собственном существовании, своими собственными усилиями и выбором. «Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс саморождения. Фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем»<sup>104</sup>. Процесс «саморождения» разворачивается как столкновение двух тенденций: формирования характера личности и «социального характера». И здесь Э. Фромм полностью придерживается марксовского взгляда (в основном «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и «Немецкой идеологии») относительно *производства* идей, сознания, «социального качества» (К. Маркс) людей. В процессе формирования социального характера велика роль не только специфики экономической деятельности, но и идеологий. Идеологии, как «социально заданные рационализации», задают стереотипы для самовосприятия человека и его жизни. Социальный характер формируется образом жизни, экономическими условиями, но он же в дальнейшем становится той силой, которая способствует поддержанию этих объективных условий, подчинению и закабалению ими человека. Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что

---

<sup>102</sup> «Потребность в самоидентификации является настолько жизненно важной и властной, что человек не может чувствовать себя здоровым, если он не найдет возможности её удовлетворить». Э. Фромм. Пути из больного общества/ Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 478.

<sup>103</sup> Э. Фромм. Человек для себя/Э. Фромм. Бегство от свободы. Мн., 1998. С. 418.

<sup>104</sup> Э. Фромм. Пути из больного общества/ Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 447.

Фромм исследует становление социально характера в условиях конкретного – капиталистического – общества. Особенности этого общества являются свобода и конкуренция и, в то же время, незащищенность индивида, страх, который подталкивает его искать защиты или *спасителя*. Именно этим обусловлено то, что люди становятся жертвами авторитарных политических режимов, авторитарных религий, а также массовых социальных образований, зачастую объединяющих индивидов на основе деструктивизма. Но конечно первостепенное внимание Эрих Фромм уделяет *отчуждению*, господствующему в капиталистическом обществе. «Отчужденный человек, - как пишет Фромм, - не только чужд другим людям, он лишен человечности как в естественном, природном, так и в духовном смысле. Такое отчуждение ведет к экзистенциальному эгоизму, который Маркс определяет как превращение человека в “средство своего индивидуального существования”»<sup>105</sup>. Оздоровление общества и освобождение человека немецкий философ связывает с упразднением частной собственности, с деятельным отношением человека к жизни, с реализацией позитивной свободы «для», с теми условиями, когда и материальное производство будет основано на потребности в трансценденции. По существу, идентичность человека связана с осознанием не-свободы от экзистенциальных дихотомий, которые захватывают целостного человека, а также с осознанием и реализацией свободы в модусах творчества (а не потребления), любви, духовного обогащения и бескорыстной гуманистической кооперации.

Феноменологическая философская концепция Мартина Хайдеггера отличается от концепции его учителя – Э. Гуссерля – тем, что Хайдеггер выступает противником конструктивизма. И это представляется важным отправным пунктом для истолкования антропологии «фундаментальной онтологии». Познание человеческого бытия возможно лишь как анализ безыскусного первичного опыта. Таким образом, экзистенциальный философ – это ангажированный субъект, а не

---

<sup>105</sup> Э. Фромм. Марксова концепция человека. Эл. ресурс: [www.psylib.org.ua/books/fromm01/txt05.htm](http://www.psylib.org.ua/books/fromm01/txt05.htm); (дата обращения – 11.02.2012)

теоретический наблюдатель. И экзистенциальный анализ – анализ способов существования в мире – это не определение существования через «что», а через «как». Иными словами, человек в плане его внутреннего ядра, выделяется тем, что в своей сущности – эссенции – он есть экзистенция. «*”Сущность“ присутствия в его экзистенции»*, а последняя понимается как «возможные для него способы быть»<sup>106</sup>. Первой и важнейшей особенностью человеческого бытия оказывается способность относиться к самому себе (что принципиально выделяет его из мира всевозможных объектов). «Присутствие в его бытии всегда уже сопоставило себя с возможностью самого себя»<sup>107</sup>. Это отношение есть всецелая забота о существовании. *Забота* – один из фундаментальных модусов существования – охватывает все остальные фундаментальные структуры человеческого бытия и позволяет схватить «целое присутствия». Но забота – это не угнетенное и болезненное состояние личности, а бдение, опека, поддержание в порядке «присутствия» (Dasein). «*”Теория“ и ”практика“ суть бытийные возможности сущего, чьё бытие надо определять как заботу»*<sup>108</sup>. Забота всегда имеет своим предметом будущее, проект, трансцендирование. Для Dasein будущему всегда отдается приоритет, поскольку это горизонт «бытия-в-возможности», поскольку это время и существование, которые, что с ужасом обнаруживает «присутствие», убегают, кончаются как «моё бытие». Хайдеггер понимает трансценденцию не как заканчивающееся восхождение к трансцендентному Абсолюту, а как каждый раз выход за наличное состояние данного момента. «Бытие-в-возможности» никогда не завершено, поэтому и «присутствие» нельзя понимать как содержательно определенное бытие. Иными словами, сущность, как более глубокая бытийная возможность, дана человеку не от «природы», но требует раскрытия и реализации. «В сути основоустройства присутствия лежит поэтому постоянная незавершенность»<sup>109</sup>. Анализ

---

<sup>106</sup> М. Хайдеггер. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 60.

<sup>107</sup> Там же. С. 221.

<sup>108</sup> Там же. С. 223.

<sup>109</sup> Там же. С. 270.

«присутствия» как цельной структуры отталкивается от бытия-в-мире. Важно то, что мир, людей, вещи, связи, обстоятельства «присутствие» не дедуцирует согласно какому-либо принципу – они даны изначально как контекст, который основывает пред-понимание. Как говорит Хайдеггер, бытие «забрасывает» человека в сущее. «Заброшенность» - связь с местом, которое стесняет и обременяет, это данность, детерминированная прошлым. И более конкретно – с *ситуацией*, которую не выбирают, которая требует ответа. Отсюда возникает дихотомия (свойственная экзистенциалистам) подлинного или неподлинного бытия, *собственного* или *несобственного* (у Хайдеггера). Личное бытие – это безответственное и массовое существование. Так, отдельный человек в повседневном бытии действует не сообразно своей собственной свободе и решимости, а оказывается руководим коллективным влиянием «man». Бытийный модус «man» - это отворачивание, забвение, нивелирование особенностей отдельного человека. В конечном счёте, это – угроза. В то же время экзистенциальное существование всегда представляет собой выделяющееся на фоне общности существование отдельного человека. И насколько «присутствие» характеризуется персонификацией существования, настолько же и персонификацией смерти. Смерть осмысливается как составная часть жизни. «В феномене смерти обнажаются экзистенция, фактичность и падение присутствия»<sup>110</sup>. Смерть толкает человека к вопросу об абсолютно существенном в каждое мгновение существования. «Ужас перед смертью есть ужас “перед” наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способностью быть»<sup>111</sup>. Так, страх больше-не-бытия выводит «присутствие» из модуса неподлинности. Переживаемый гнёт собственной конечности задает то напряжение, всматривание в будущее, то усилие, которые позволяют объединить все отдельные структуры Dasein. Иные жизненные ситуации допускают теоретическое к ним отношение за счёт переживания их в чужом опыте, мы можем отнестись к ним со стороны. Но,

---

<sup>110</sup> Там же. С. 284.

<sup>111</sup> Там же. С. 286.

как говорит Хайдеггер, «мы не имеем в гениальном смысле опыта умирания других, но самое большое всегда только “сопереживаем” <...> Между тем эта возможность замещения целиком рушится, когда дело идет о замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу и как таковая придает ему его целость. *Никто не может снять с другого его умирание*»<sup>112</sup>. Умирание становится предельным предметом заботы.

### *Деятельность как инстанция идентичности*

Философско-антропологический анализ труда, пребывающий в забвении около полувека, несколько не потерял своей актуальности, тем более, что в наши дни он может быть значительно продвинут за счет привлечения вновь появляющихся наук о человеке<sup>113</sup>. Нельзя забывать, что труд имеет *субстанциальный* характер для общественного бытия, поскольку в труде осуществляется преобразование и природы, и человека. Односторонняя марксистская методология анализа труда, которая рассматривала лишь «материальный» аспект труда и обезличивала действующего человека в политэкономической реальности, в настоящее время вполне может быть дополнена методологией веберовской, в которой, напротив, труд рассматривается в своём «духовном» измерении.

В ряде работ конца 60-х – 70-х годов XX века (Г. Маркузе, Т. Роззак, Д. Бэлл, Дж. Гэлбрейт) были высказаны идеи, отражающие пессимистический взгляд на влияние экономического развития на развитие личности. В теориях неомарксистов акцент делался на «деградации» труда в индустриальной системе производства. В высокотехнологизированной и онаученной системе производства

---

<sup>112</sup> Там же. С. 272-273.

<sup>113</sup> «Антропологический подход, примененный к экономике труда, позволил бы обнаружить параллели между меновыми процессами в обществе, способами осуществления трудовой деятельности и характером формирования человеческой идентичности». Ашкерова А.Ю. Социальная антропология. М., 2005. С. 201.

продукт труда становится всё более чужд работнику в силу того, что последний всё меньше понимает законы его производства. В такой системе практически не остается места творческому участию работающих. Дж. Гэлбрейт, проводя апологетику технократизма, показывает, что технико-технологические изменения ведут к формированию новой идентичности. «Носителями *новой идентичности* становятся специалисты, владеющие знанием, которое они получают в системе образования, и которые затем становятся частью *техноструктуры*»<sup>114</sup>. Но формирование такой идентичности по существу носит антигуманный характер, поскольку «источником идентичности, формирующим мотивы поведения индивидов, является современная корпорация, побуждающая и поощряющая личность поставить её цели на место своих собственных»<sup>115</sup>. Как утверждает Д. Белл, в постиндустриальном обществе распространяется «технократическое мировоззрение», особым образом ориентирующее индивидов при решении задач не только производственного характера. «В постиндустриальном обществе *техническое знание* становится основой *новой идентичности*, “*технократического мировоззрения*” нового субъекта (состоящего из ученых, инженеров, техников), а образование – средством формирования этой идентичности»<sup>116</sup>. Эпохальный сдвиг отметил Д. Пинк, на основе собственных «полевых» наблюдений написавший книгу «Нация свободных агентов». В ней он дает анализ современного положения в экономике США с точки зрения структуры занятости и субъектов экономики. Пинк констатирует появление нового работника с новым образом жизни. «В концепции Д. Пинка осуществляется противопоставление двух типов человеческой идентичности – “человека организации” и “свободного агента”»<sup>117</sup>. Концепция человека организации, разработанная в середине XX века, уходит в прошлое вместе со всем комплексом социально-экономических и социально-этических норм. Прежде

---

<sup>114</sup> К.В. Патырбаева. Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты: коллективная монография. Пермь, 2012. С. 103.

<sup>115</sup> Там же. С. 108.

<sup>116</sup> Там же. С. 113.

<sup>117</sup> Там же. С. 128.

работники были готовы пожертвовать своей индивидуальностью в обмен на патернализм со стороны корпорации. В новой ситуации «в основе экономики свободных агентов лежит персонализация, кастомизация и интересы личности»<sup>118</sup>. Распространение типа свободных агентов способствует, как полагает Д. Пинк, установлению разветвленных, более доверительных и ответственных горизонтальных связей в обществе. Таким образом, формируется сетевая структура и соответствующие личности. «Для свободных агентов слабые связи порой оказываются ценнее прочных, а количество контактов независимого работника – важнее их качества»<sup>119</sup>. Для «свободного агента» и как работника, и как личности первой ценностью становится свобода.

Став доминирующим типом социальной практики, труд, тем не менее, всё более утрачивает фундаментальную связь со *смыслом*. Неолиберальная политэкономия предлагает изучать труд как один из видов *поведения* с присущей именно ему рациональностью. В этом ключе труд характеризуется как «экономическое поведение, осуществляемое и просчитываемое теми, кто трудится» (Фуко). Столь упрощенное, плоское восприятие труда превращает его в товар также и со стороны *субъекта*, лишает труд каких-либо глубоких измерений. Неолиберальная экономическая парадигма предлагает применять ко всякому общественному субъекту модель *homo oeconomicus*, то есть «человека хозяйствующего», распоряжающегося ресурсами. Этими «ресурсами», капиталом со стороны субъекта выступают физические и психологические факторы, а также время его жизни. Но распоряжение ими подчиняется ограниченной и сиюминутной логике, в которой господствуют *цели* и *средства* и почти полностью вытесняются *смысл* и *интерес*. Однако вряд ли можно утверждать, что труд более не является инстанцией, формирующей человеческую идентичность. Доминирование определенных видов деятельности, профессий,

---

<sup>118</sup> Там же. С. 130.

<sup>119</sup> Там же. С. 141.

социальных ролей и нормативных контекстов в результате отражается на типах, формируемых в обществе личностей.

Преимущества и достижения освещенных философско-антропологических подходов к проблеме идентичности мы намерены использовать при формировании собственного подхода – решения проблемы идентичности в биоэтическом модусе. Это предполагает обращение к философско-этической критике, которая отражает многообразие философско-мировоззренческих позиций. В качестве позитивного аспекта биоэтического модуса мы намерены обратиться к специфическим практикам «предварительных распоряжений» (advance directives), благодаря которым проясняется вопрос об идентичности и самоидентичности.

## **Глава 2. Философско-антропологическое измерение современных биотехнологий**

### *2.1. Биотехнологии как социально-политическое явление*

Мы предлагаем столь обобщенную характеристику биотехнологий затем, чтобы рассмотреть этот феномен с возможно большего количества точек зрения: в генетическом, родо-видовом и утилитарном аспектах. Чрезвычайно актуальным представляется также вопрос о том, испытывает ли и в какой мере современная наука и техника влияние идеологии и других форм общественного сознания, и не сделалась ли она сама нерелексивным образом вариантом идеологии, о чем ведутся дискуссии в последние десятилетия.

Будучи теснейшим образом связанной с наукой<sup>120</sup>, техника по своей сути предстает как нечто искусственное, как «система искусственных органов» общества и человека, создаваемая при взаимодействии человека с природой и в целях этого взаимодействия. Современное понимание техники выделяет в ней два плана – субстанциальный, где техника предстает в виде артефактов, машин и механизмов, и процессуальный, когда техника предстает как определенным образом организованная деятельность, как фиксированная последовательность целесообразных операций. С субстанциальной стороны техника есть познанная, воссозданная (в искусственном виде) и сквозь призму человека преобразованная природа. Рассмотренная в процессуальном аспекте техника есть рефлексия человека, но не в отношении природы, а в отношении своей собственной *деятельности*. Но поскольку, в этой деятельности учитываются онтологические стороны не только субъекта, но и объекта, то техника и в этом смысле, так сказать

---

<sup>120</sup>Однако как указывает Э. Агацци: «Известны цивилизации с высокоразвитой для своего времени техникой, но с весьма слабой наукой». Э. Агацци. «Моральное измерение науки и техники». М., 1998. С. 58.

в «свернутом» виде, содержит в себе закономерности природы. Можно сказать, что в технике воплощается своеобразная диалектика естественного и искусственного: на основе естественного и «по мерке» человека создается искусственное, которое должно войти во взаимодействие с естественным. Но все же это искусственное так сказать неполноценно<sup>121</sup>, поскольку функционирует не «само по себе», повинуясь природной спонтанности, а «насильственно», по велению человека.

Наука, в том смысле и в той степени, в какой она связана со своим истоком в виде греческий «теории» как «умозрением», не устремлена ни к практике, ни к удовлетворению общественных интересов и, соответственно, не может подвергаться нерелевантным влияниям этих изменчивых сфер. Однако Ф. Бэкон дал старт *экспансионистской* программе науки и техники, заявив, что при помощи науки человечество должно подчинить и поставить себе на службу природу (первоначально «допросив» её самым хладнокровным и методичным образом). Плоды научно-технической революции второй половины XVIII - начала XIX века, проанализированные К. Марксом с позиции исторического материализма, позволили ему утверждать, что вскоре наука станет в полной мере производительной силой общества, что и осуществилось к середине XX века. Это произошло благодаря всё большему переносу научных (теоретических) знаний, их «опредмечиванию» в технике, которая, в свою очередь, стала для науки полигоном реального экспериментирования, подтверждения и расширения теоретических знаний.

На последние десятилетия XIX века приходится расцвет и обособление инженерии как специфической практики, осуществляемой в тесной связи с наукой и техникой. Более того, у инженерного сословия довольно быстро оформляется рефлексивное видение своей роли в обществе, своей связи с нуждами

---

<sup>121</sup> Как известно, в онтологии Аристотеля присутствует иерархия «действующих причин» и соответственно производимых ими сущностей. Так, «произведения» природы совершеннее «произведений» человека.

общественного развития. В работах П.К. Энгельмейера, Т. Бека, А. Ридлера на одной концептуальной основе охватывается история техники, философия техники, прогрессистские идеи широкого образования и приобщения к «умственной культуре» при общем умонастроении, что научно-техническая и инженерная деятельность на пороге XX века непременно должны способствовать развитию человечества. Энгельмейер говорит о формировании «технического мировоззрения», характеризуя его суть следующим образом: «Техническое воззрение учит, что человек в состоянии с помощью заповеданных ему средств покорять природу, т.е. время и пространство, силу и материю, и делать свои планы исполнимыми»<sup>122</sup>. Успехи техники и инженерии обусловили, что в 20-30-е годы прошлого столетия в Европе оформляется идейное направление технократов, которые уже претендуют на главенство в управлении обществом. По их мнению, техника и технократический подход свободны от идеологического влияния, которое неизбежно присутствует, когда власть находится в руках не-техников – политиков, юристов, бизнесменов. Техника же и «технический разум» выступают как нечто абсолютное и безусловное, воплощающее объективную логику и гарантирующее эффективное достижение поставленных целей, в противоположность всем другим идейным позициям как обусловленным, цели которых зачастую вступают в противоречие, но главное – уязвимых для самой жесткой критики в свете трагических событий первых трех десятилетий двадцатого века. В сфере политики технократы противопоставляли себя как демократам, так и приверженцам сугубо капиталистической рыночной позиции и в этом выражалась суть их (технократов) взгляда на мир и социальный универсум. Собственно техника воплощала позитивистски трактуемую рациональность<sup>123</sup>. Негативный потенциал этого подхода проявился спустя десятилетия.

---

<sup>122</sup> Цит. по: В.Г. Горохов. Социальная инженерия: Россия и Германия/Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций. М.: ИФРАН, 2008. С. 62.

<sup>123</sup> Здесь мы имеем в виду, что при многообразии трактовок этого понятия, которые имеют философско-методологическую обусловленность и при указании на существование разных «рациональностей», позитивизм отождествлял рациональность с *целесообразностью, эффективностью, экономичностью*. Очевидно, что все эти идеи относятся к технике и технологии. На наш взгляд, подобным образом трактуемую рациональность можно охарактеризовать как «рассудочную рациональность», «над» которой стоит «разумная рациональность».

Первоначально же идеи техники и инженерии выступили мощным импульсом общественного развития, реализуясь не только в промышленном производстве, но также в политико-административной и социальной сферах. Достигнутый во многом за счет развития техники и инженерии промышленный и в целом экономический прогресс<sup>124</sup> обусловил то, что в 60-е годы XX века, как на Западе, так и в СССР начала оформляться концепция социальной инженерии, которая имела своим предметом человеческую *деятельность* в её социально-экономическом и социально-психологическом аспектах. Инженерный подход в отношении деятельности (а по существу - в отношении *человека*) в первую очередь был нацелен на решение задач по повышению производительности труда. В этой логике человек подвергался своеобразной объективации, которая позволяла с наибольшей эффективностью вписать его в систему машин, да и не просто в систему машин, а в тотальный *производственный процесс*, основанный на присущей ему особенной рациональности.

В отношении появления и современной экспансии биотехнологий важными, на наш взгляд, представляются следующие моменты. Во-первых, техника и инженерия, как они сложились на рубеже XIX-XX веков, были ориентированы на *физическую* картину мира. В последней же трети 20-го века, который многие ученые окрестили «веком биологии», поскольку биология стала флагманом естественнонаучного познания и с биологическими науками теснейшим образом связаны многие сферы производства, то и техника и инженерия в своей практике переориентировались на *биологическую* картину мира<sup>125</sup>. Во-вторых, и в связи с вышесказанным, к концу 60-х – началу 70-х годов техника и инженерия значительно изменились в концептуальном плане по сравнению с началом XX

---

<sup>124</sup> К примеру, австрийский марксист Вальтер Холличер, характеризуя связь науки и производства в послевоенные десятилетия констатировал, что в ФРГ «с 1949 по 1964 год производительность труда повысилась примерно на 250%». В. Холличер. Человек в научной картине мира. М., 1971. С. 316.

<sup>125</sup> Сугубо биологическое открытие Уотсона и Крика – раскрытие структуры ДНК в 1953 году – за считанные годы привело к появлению генной инженерии как революционной сферы науки и практики. И уже в 1962 году идеи генной инженерии были озвучены в новом свете – на международном симпозиуме «Человек и его будущее» в Лондоне Нобелевские лауреаты заявляли с трибуны, что перспективы человека связаны с перспективами генной инженерии.

века. Это выразилось в том, что технический и инженерный подходы расширили сферу своих объектов и набор методов, а главное – инженерная установка трансформировалась в *проективную* установку. Характеризуя современное воплощение конструктивизма в отношении человека, которое, как мы сказали, ориентируется на биологическую картину мира и, соответственно, реализуется при помощи биотехнологий, Б.Г. Юдин пишет: «Каждое человеческое существо воспринимается как в некотором смысле созданное, порожденное, *сконструированное*. Наши быстро растущие возможности манипулирования человеческим организмом и психикой вкупе с технологической направленностью восприятия и обращения с этими Объектами позволяют нам переходить от «естественных» к «интенциональным» способам социального конструирования»<sup>126</sup>. Биотехнологии предстают сегодня как передний край развития науки, техники и инженерии и, конечно, концентрируют в себе все достижения этих сфер. Характеризуя биотехнологии как социально-политическое явление мы хотим указать на те их аспекты, которые определены не одной лишь сферой культуры (наукой) и её имманентными тенденциями, а скорее всей культурой как «тотальностью общества» (по Ю. Хабермасу), где тенденции задаются многими конкурирующими социальными акторами. Такая экстерналистская тенденция в науке была определена Ю. Хабермасом в 1965 году следующим образом: «Направление технического прогресса сегодня всё ещё определяется общественными интересами, естественно возникающими из необходимости воспроизводства общественной жизни без их осмысления в качестве таковых»<sup>127</sup>.

Поскольку биотехнологии непосредственным образом связаны с предметом нашего исследования, мы полагаем необходимым дать экспликацию этого понятия. Большинство определений биотехнологии фундировано исключительно

---

<sup>126</sup> Б.Г. Юдин. Современные дискуссии о природе человека: конструктивизм против натурализма / *Философия природы сегодня*. М., 2009. С 506-507.

<sup>127</sup> Ю. Хабермас. *Технический прогресс и социальный жизненный мир/ Техника и наука как «идеология»*. М., 2007. С. 133.

биологической наукой и её практическими приложениями в сельском хозяйстве. Это не удивительно, поскольку генезис самого термина связан с сельскохозяйственным производством. К примеру, термин «биотехнология» определяется как «производство необходимых человеку продуктов и материалов с помощью живых организмов, культивируемых клеток и биологических процессов»<sup>128</sup>. Схожее, но более широкое определение говорит: «Биотехнология – это совокупность промышленных методов, использующих живые организмы. Это научная дисциплина и сфера практики, пограничная между биологией и техникой, которая.....использует биологические объекты в технологических процессах»<sup>129</sup>. С современных позиций считается, что как таковые биотехнологии «первого уровня» возникли на заре цивилизации, когда определенные естественные (биологические) процессы использовались в хлебопечении, виноделии, сыроварении. Очевидно, что на этом уровне не осуществлялось, да в силу исторических условий и не могло осуществляться, вмешательство в сами биологические процессы, их расчленение на стадии, их конструирование и управление ими. Считается, что биотехнологии этого уровня существовали до времени Луи Пастера. Но после микробиологической революции 19-го века, успехов молекулярной биологии и генетики биотехнологии вышли на новый, так сказать, «второй уровень». Теперь биотехнологии, во-первых, в решающей степени связаны с клеточной и генетической инженерией, и, во-вторых, колоссально расширился диапазон их применения. Биотехнологии стали использоваться в ветеринарии, селекции, микробиологии и, наконец, в медицине. В этом свете наиболее адекватным представляется определение, которое трактует их как «технологии создания и использования генетически трансформированных биологических объектов». На наш взгляд, в нем имплицитно содержатся два существенных момента: та самая проективная или инженерная установка, коль

---

<sup>128</sup> <http://www.sbio.info/page.php?id=43> (дата обращения – 25.05.2013)

<sup>129</sup> <http://www.kineziolog.bodhy.ru/content/ponyatie-biotekhnologii> (дата обращения - 25.05.2013)

скоро речь идет о *создании* и указание на проникновение на молекулярный уровень живой материи.

В рамках собственно медицинского дискурса «биотехнология» определяется как «технология получения продуктов, необходимых для профилактики и лечения заболеваний из живых клеток разного происхождения»<sup>130</sup>. По-видимому, здесь имплицитно присутствует логика «*живое для живого*», но она недостаточна, поскольку современные биотехнологии имеют дело и с *мертвым*, как в случае с протезами и различными имплантатами. Приведенные трактовки понятия «биотехнология» носят исключительно естественнонаучный характер и не дают того представления об этом объекте, которое было бы адекватно философскому (антропологическому) исследованию<sup>131</sup>.

Как отмечает в отношении биотехнологий П.Д. Тищенко: «чаще всего этот термин используется для обозначения технологических систем, которые включают применение биохимических, молекулярно-биологических, клеточных и других процессов, *естественно* происходящих в живых организмах, в качестве *искусственных* инструментов для преобразования в полезном для человека направлении уже существующих или создания новых живых организмов». Важным нам здесь представляется указание на своеобразную диалектику *естественного* и *искусственного*, присущую биотехнологиям. Лечение и исцеление и будет той *естественной* целью, поскольку естественным считается состояние изначального здоровья, которое чаще всего понимается как сбалансированность всех «стихий» природы человека. Улучшение же, начиная с первых евгенических идей, было нацелено на произвольное формирование нового порядка, новой формы и нового способа существования, которые, как правило,

<sup>130</sup> Малая медицинская энциклопедия в 6-ти томах. АМН СССР. – М. 1991. Т.1, с. 241.

<sup>131</sup> Биотехнологии стали предметом философской рефлексии около четырех десятилетий назад как на Западе, так и в СССР. За это время феномен биотехнологий получил довольно многогранное освещение; в междисциплинарно ориентированных исследованиях стали обсуждаться проблемы как собственно философского характера (онтологического, аксиологического и этического плана) так последствий и *рисков* разного масштаба и в разных доменах общественной жизни.

отрицали наличное *естественное*, в своём функционировании ускользающее от расчетов и распорядительной власти познающего разума.

К биотехнологиям относят технологии стволовых клеток человека, которые в практическом медицинском плане сулят очень многое, но опять-таки чрезвычайно уязвимы в моральном отношении. Биотехнологии входят в концепцию технологий NBICS и поскольку в рамках этого кластера технологии взаимодополнительны, то и нанотехнологии выступают в модусе биотехнологий. По мнению некоторых специалистов, развитие нанотехнологий «со временем сотрет границы между нано- и биоконструкциями»<sup>132</sup>. Уже сейчас нанотехнологии используются в медицине, к примеру в случае «лаборатории на чипе», но пока из-за высокой активности наночастиц и неизученности их влияния на организм человека остерегаются включать наноустройства в функциональную цепь живого организма.

Важно заметить, что у биотехнологий есть и другой уровень или «подсистема», которая по своей сути есть «рыночно ориентированная форма научной деятельности, в которой одним из товаров выступает знание»<sup>133</sup>. На наш взгляд, наличие этих двух уровней или подсистем биотехнологий радикальным образом выделяет их на фоне сложившегося за последние два-три столетия понимания науки и техники. Современное положение дел, и особенно в сфере биотехнологий, всё более укрепляет скептическую (или даже определенно негативную) позицию в дискуссиях о такой фундаментальной характеристике науки как её *нейтральность*<sup>134</sup>. Это обусловлено тем, что биотехнологические компании в настоящее время соединяют три вида деятельности: промышленное

---

<sup>132</sup> В.Э. Войцехович. Риски, порождаемые современными биотехнологиями/ Биотехнология и общество. Сборник материалов форума «Биотехнология и общество». М., 2010. С. 37.

<sup>133</sup> П.Д. Тищенко. Этические проблемы развития биотехнологий/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2008. С. 57.

<sup>134</sup> Нейтральность науки может пониматься в разных отношениях; в связи с сутью нашего исследования мы отметим лишь, такие как незаинтересованность, индифферентность к чуждым ей целям, невосприимчивость к идеологии. Последнее является особо дискутируемой темой с середины 20-го века. Подробнее см.: Э. Агацци. Моральное измерение науки и техники. М., 1998.

производство, прикладные исследования и фундаментальные научные исследования. Очевидно, что промышленное производство в первую очередь направляется логикой (и этикой) рыночной экономики и административным и менеджерским аппаратом. Прикладные исследования, так называемые «case studies», проводимые биотехнологическими компаниями, также в известной мере направляются коммерческими интересами и соответствующим персоналом наряду с учеными. И здесь уже возникает ряд проблем из сферы этики науки, касающихся добросовестности и честности исследователей, их ответственности, как перед потребителями, так и перед научным сообществом. Следующий уровень – уровень фундаментальной науки – в современной ситуации, также, по-видимому, не может избежать влияния, идущего из сферы бизнеса, поскольку на Западе крупные фундаментальные исследования, а также исследователи-теоретики, работающие в университетах, помимо государственного финансирования получают финансовую поддержку от частного капитала (крупных венчурных фондов). Это дает основания повести речь о совершающемся сдвиге такого феномена как наука, поскольку мы видим трансформацию (антропологического) начала этого феномена – *интереса*. С этим связана тенденция к инструментализации науки. Такие эксцессы уже бывали в XX веке, когда в нацистской Германии биологическая наука стала одним из инструментов расистской национал-социалистической доктрины. Если понимать нейтральность как свободу от обусловленности социально-экономическими факторами, то опять-таки в ситуации современной коммерциализации науки подобная обусловленность вполне реальна в виде финансовых поощрений или преград. Заметим, что именно в связи с коммерциализацией науки (в первую очередь – биотехнологий) изменился и этос научного сообщества, что выразилось в переходе от принципов Р. Мертона к принципам Я. Митроффа.

Как видно, биотехнологии как «синтез наук о жизни, инженерии и производства»<sup>135</sup> обращены ко всей живой природе. Но в рамках нашего исследования, поскольку мы ставим антропологическую проблему, биотехнологии здесь предстают как *биомедицинские* технологии. Они, благодаря указанным выше особенностям, предоставляют человеку возможности решения собственно медицинских (сущностных) задач, связанных с лечением и исцелением, но также и предлагают решения задач, не являющихся медицинскими в исторически сложившемся («классическом») понимании, то есть задач по *конструированию* и *улучшению* в смысле создания новой сущностной формы.

Для более полного представления биотехнологий и того, каким образом они проблематизировались в философском дискурсе, необходимо указать на работы М. Фуко и тех, кто развивал предложенный французским философом способ анализа этого культурного феномена<sup>136</sup>. Прежде всего, Фуко принадлежит первенство в разработке концепта и введении термина «биополитика»<sup>137</sup>. Начало исследованиям и концептуализациям в этой области было положено в работах «История безумия» (1961) и «Рождение клиники» (1963). Сейчас мы не будем касаться социологических и антропологических импликаций этих и других работ Мишеля Фуко, хотя на стыке именно указанных планов анализа кристаллизовалась философская мысль Фуко к концу его творчества. Фуко выбрал оригинальный способ «построения генеалогии субъекта» при помощи «археологии знания». Он так характеризует свой философский проект: «Моей целью на протяжении более чем двадцати пяти лет было написание истории различных способов, посредством которых люди вырабатывают знание о себе в нашей культуре: экономики, биологии, психиатрии, медицины и теории

<sup>135</sup> П. Д. Тищенко. Этические проблемы развития биотехнологий/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М.: ИФРАН, 2008. С....

<sup>136</sup> Сам Мишель Фуко сделал предметом своего анализа не собственно биотехнологии в их современном виде, а лишь некоторые практические аспекты медицины как социального института.

<sup>137</sup> М. Фуко. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Колеж де Франс в 1978-1979 гг. СПб.: Наука, 2010. – 448 с.

наказаний». Под этим следует понимать определенные социальные институты, и связанный с ними жизненно-практический контекст, в рамках которых добывается знание о субъекте, а также то, «что существуют четыре типа подобных «технологий», каждая из которых представляет собой матрицу практического мышления»<sup>138</sup>. К трем типам техник, концептуализированным Ю. Хабермасом, Фуко добавляет ещё один тип, что и было важно для проекта генеалогии субъекта. «Технологии власти» превращают человеческого субъекта в *объект*, то есть определяют, ограничивают и подчиняют его; «технологии себя» возвращают субъекту его *субъектность* при помощи рефлексии и автономного преобразования себя в различных плоскостях. Исторический субъект конституируется в двустороннем процессе; он не «лепится» посторонними силами, но сам есть сгусток противоположных сил, «диалектический объект», которому присуща внутренняя напряженность и динамизм<sup>139</sup>. В таком случае субъект-объект жизненными узами связан с *властью*. «Мы не должны воспринимать отправление власти как чистое насилие или грубое принуждение»<sup>140</sup>. Исторический субъект – современник Фуко и наш современник в большей степени – способен интериоризировать властные техники, вырабатываемые в сфере всеобщего интереса, и рационально пользуясь ими способен выйти, «ускользнуть» от унифицирующих (и даже репрессирующих) устремлений власти идеологий и государства<sup>141</sup>. «Биополитика» и сфера «био-власти», в обозреваемую М. Фуко эпоху, были функциями государства и обращены к масштабным феноменам гигиены, рождаемости, эпидемий и

<sup>138</sup> М. Фуко. Технологии себя // Логос, 2008 №2 (65). С. 99.

<sup>139</sup> Из этого понимания возникает отношение к жизни как к игре, так свойственное Ницше – одному из любимых философов М. Фуко.

<sup>140</sup> М. Фуко. О начале герменевтики себя // Логос, 2008 №2 (65). С. 73.

<sup>141</sup> Надо заметить, что анализируя властные техники, «технологии себя» и обосновывая свой проект «генеалогии субъекта», Фуко практически полностью обращается к анализу практик - духовных и телесных – так скажем элитарных групп (греческие философские сообщества, христианские монашеские общины), причастных к высшим достижениям европейской цивилизации. Вряд ли подобные феномены (практики, технологии) могли и могут быть обнаружены у представителей «массы», у того большинства людей, которое, по выражению Э. В. Ильенкова, «обречено всю жизнь оставаться *объектом* этих безличных сил», т.е. сил науки, искусства и государства.

продолжительности жизни постольку, *поскольку* наука начала эффективно познавать эти биологические и в то же время социальные явления.

Биотехнологии человека (или биомедицинские технологии) в практическом плане «обращены» ко многим органам и организменным системам, ко многим биологическим функциям и «отслоившимся» от них их социально означаемым «двойникам»<sup>142</sup>. Получается своеобразная иерархия уровней воздействия и эффектов. На наш взгляд, с точки зрения биологической характеристики продуктивна классификация биотехнологий, предложенная Д. М. Кривошеевым. Она привязана к уровням организации живых организмов. Первый и фундаментальный уровень – это уровень генов, затем идет уровень ферментов (то есть белков-регуляторов), затем – метаболитов организма, далее – уровень клеток и, наконец, уровень организма. Очевидно, что современные биотехнологии в своих манипуляциях распадаются по всему указанному спектру. И не обязательно технологии, затрагивающие «верхний» уровень - уровень организма – проникают на «нижние» биологические уровни<sup>143</sup>. Однако этого нельзя сказать о биотехнологиях, производящих эффекты как минимум на двух «нижних» уровнях. Здесь, как раз наоборот, микровоздействия на микроуровне влекут за собой значительные изменения и притом сразу в нескольких аспектах: на уровне целостного организма индивида, на уровне социальной истории личности и, даже, на популяционном уровне, при значительном распространении определенных генотипов в составе популяции (что обсуждается как перспектива). Более того, «чем ближе биотехнологии в своих манипуляциях к генному уровню, тем больший потенциальный риск они несут»<sup>144</sup>. Видимо, в силу такого «могущества» на генетику с начала XX века возлагались большие надежды как со стороны биологии и медицины, так и со стороны социально-политических утопий. Мы

<sup>142</sup> К примеру, репродуктивное долголетие может свидетельствовать не только о «молодости», но также и о социально-экономическом положении индивида.

<sup>143</sup> Это видно на примере протезирования, которое восстанавливает функциональность организма, но не затрагивает его фундаментальных физико-химических характеристик, уровней генов и метаболитов.

<sup>144</sup> Д. М. Кривошеев. Классификация биотехнологий и оценка рисков//Биотехнология и общество. Сборник материалов форума «Биотехнология и общество». Под. ред. Р. Г. Василовой. М., 2010. С. 79.

имеем в виду евгенический проект, который первоначально разрабатывался в Англии и США. Заметим, что рассмотрение прошлого, настоящего и будущего евгеники в известной степени есть обращение не только к истории биологической науки, но и к идеям инженерии и их общественной оценке. Кстати, еще в 1925 году отечественный ученый Т. И. Юдин рассматривал евгенику как синтез социологии и генетики.

Начало евгенических воззрений было положено во второй половине XIX века в работах Фрэнсиса Гальтона<sup>145</sup>. В 1907 году в Лондоне было основано The Eugenics Education Society, которое занималось разработкой евгенических мероприятий в Англии. В Лондоне же в 1912 году прошел Первый евгенический конгресс. И уже на этом раннем этапе в евгенике начали сплетаться разноплановые идеи. Гальтон, Фишер и Плётц указывали не только на ухудшение «породы» человечества, но также имели своеобразную «инженерную» идею создания человека с гипертрофированными, «культивированными» качествами. Примечательно, что как в Германии, так и в Англии евгенику поддерживали и продвигали представители правоконсервативных кругов. Идеологи «расовой гигиены» выступали за внедрение практических мер по улучшению генофонда нации за счёт избавления (устранения от размножения) от «малоценных» или даже «вредных» генотипов. В Америке и Германии в период с начала XX века и до конца Второй мировой Войны в рамках евгеники решались не научные, а социально-классовые задачи. Чего не скажешь о евгенических проектах, которые в 20-годы осуществлялись в СССР под руководством С. Г. Левита, Ю. А. Филипченко, Н. К. Кольцова. Уже в ту пору евгенические исследования в СССР осуществлялись при участии гигиенистов, антропологов, медиков, эволюционных биологов, генетиков и носили комплексный междисциплинарный характер. Во многом усилиями советских ученых было положено начало новому направлению

---

<sup>145</sup> В 1883 году Ф. Гальтон опубликовал *Inquiries into Human Faculty and Its Development* – собрание статей, в которых он дал определение евгенике. Однако сами евгенические идеи имеют долгую историю и такого рода воззрения обнаруживаются уже в древности в виде концепций физической и нравственной деградации человеческого рода.

– медицинской генетике. Передовым моментом было и то, что советские ученые принимали к рассмотрению влияние факторов внешней среды в развитии человека<sup>146</sup>. Хотя, советская генетика и евгеника (просуществовавшая до конца 30-х годов) не избежали влияния философии, идеологии и социально-политических заказов. В том и состояла особенность евгенических проектов первой половины XX века, что их конструктивизм определялся социально-политическими доктринами и утопиями.

На пороге XXI-го века в связи с достижениями биологической науки (проект «Геном человека») и технологии оформляется проект «либеральной евгеники» (Ю. Хабермас), как будто бы свободный от государственного вмешательства, однако несущий в себе значительные социально-антропологические риски. Эти риски усматриваются постольку, поскольку индивидам открывается возможность произвольного «конструирования» своих отпрысков. На успехи в генетике опирается замысел индивидуальной медицины, которая будет способна радикальным образом излечивать за счёт проникновения на генетический уровень болезни (или предрасположенности к ней) всякого индивида. Важно, что в этом случае генотерапия будет эффективна для полного излечения взрослых индивидов. Однако на пороге XXI века на базе генетики «выросла» совершенно новая наука, или, что более адекватно, «социальный феномен» - геномика<sup>147</sup>. Появление геномики связано с появлением в начале 70-х годов генной инженерии<sup>148</sup> и с осуществлением всемирного проекта «Геном человека», который длился около пятнадцати лет и завершился секвенированием и картированием всех генов человека, расположенных в ДНК.

---

<sup>146</sup> См.: Э. И. Колчинский. Биология Германии и России-СССР. СПб., 2007.

<sup>147</sup> П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001.

<sup>148</sup> В 1969 году был впервые синтезирован химическим путем ген; несколькими годами позднее группа ученых Стэнфордского университета разработала методику конструирования гибридных молекул ДНК, а в 1976 году в Сан-Франциско была создана первая компания генетической инженерии Genentech.

Проект «Геном человека», геномика и вообще биотехнологии окончательным образом «освоили» сразу несколько сфер общественной жизни, так сказать, скрепив их собою. Они в значительно большей степени, чем исследованные М. Фуко «дисциплинарные институты» (тюрьмы и больницы) и области формирования и применения «власти-знания» (медицина и демография), концентрируют в себе методы и в то же время общественные притязания биологии, экономики и политики. Иными словами, когда мы анализируем биотехнологии, то не можем судить об их антропологическом смысле и влиянии на идентичность человека, минуя социально-политический контекст, который очевидным образом влияет на конфигурации науки.

## *2.2. Биомедицинские технологии: власть знания и границы действия*

В данном разделе мы рассмотрим различные биомедицинские технологии, не претендуя, однако на то, что мы исчерпаем всё их многообразие, с целью выявления тех самых границ их применения. Сразу внесем одну оговорку методологического характера: мы не будем проводить явного разграничения медицинских биотехнологий по критерию «лечение или улучшение». В настоящее время это разграничение и связанные с ним дискуссии становятся самостоятельной проблемой. В данном параграфе наш взгляд на биотехнологии будет в значительной степени естественнонаучным. В этом есть необходимость, поскольку биотехнологии в первую очередь обращаются к «биосу» человека и призваны решать витальные проблемы. Однако производимые с большим успехом эффекты в отношении рождения, смерти, донорства органов, протезирования и реконструкции, оказывается, несут в себе риски и биологического, и философско-антропологического характера. Эти риски и предстают как своеобразные ограничители биотехнологических воздействий.

Множество биотехнологий мы разобьем на несколько подмножеств. При этом мы частично будем опираться на подход, предложенный Б. Г. Юдиным<sup>149</sup>. «Пограничные зоны» человеческого существования послужат нам своеобразной матрицей, позволяющей сгруппировать биомедицинские технологии.

Итак, с зоной, которая «предваряет рождение индивидуального человеческого существа», связаны репродуктивные технологии. Здесь мы хотим предложить альтернативный взгляд на эту зону (и её альтернативное название), который позволит несколько по-иному охарактеризовать и соответствующие технологии. Наша точка зрения в данном случае смещается из плоскости биологической в плоскость сугубо философскую и фундируется онтологическими и метафизическими аргументами. Говоря о «предварении рождения», мы хотим обратиться не к моментам технологических манипуляций с материальными структурами (генами, хромосомами, зародышевыми клетками и пр.), которые предваряют появление человеческого существа<sup>150</sup>, а к «зачатию» (conception) в онтологическом смысле. Это «зачатие» есть «зачатие-замысел», «порождение» в метафизическом смысле, которое предшествует моменту биологического зачатия. Если вдуматься, то мы обнаружим, что именно в этой зоне «концепции» оформляются евгенические, конструктивистские замыслы, которые затем дают импульс биотехнологическим вмешательствам. Именно в зоне «концепции» решаются вопросы *контрацепции*. Ответственное поведение в зоне «концепции» имеет и социально и индивидуально значимые последствия, ведь появившиеся на свет «нежеланные» дети порой всю жизнь несут на себе стигму «небрежения» ими. По-видимому, про-креативная позиция христианского духовенства и христиански доктринированных биоэтиков учитывает эту метафизику порождения и содержащуюся в ней аксиому, что бытие лучше небытия, и что невозможно для человека сознательно и добровольно выбрать небытие. В этом

<sup>149</sup> Подробнее см.: Б. Г. Юдин. Человек как объект технологических воздействий// Человек, 2011 №3. С. 5-20.

<sup>150</sup> Определяя «зону репродукции», Б. Г. Юдин пишет: «этот интервал можно ограничить моментом слияния сперматозоида и яйцеклетки, с одной стороны, и моментом выхода ребенка на свет из материнской утробы – с другой». Б.Г. Юдин. Человек как объект технологических воздействий// Человек, 2011 №3. С. 12.

свете и репродуктивные технологии выглядят уже не только технологиями производства, но и технологиями, поддерживающими *порождение* или препятствующими ему.

Технология экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), пожалуй, является основанием как для многих последующих технологических манипуляций с биологическими материалами человека, так и для моральных дискуссий по вопросам репродуктивных технологий. Научные поиски в этом направлении начались довольно давно: так, О. В. Красовская ещё в 1934 году провела в лабораторных условиях оплодотворение яйцеклетки животного. На Западе основоположником ЭКО (по-английски IVF) стал британский эмбриолог Роберт Эдвардс<sup>151</sup> (Нобелевский лауреат 2010 года). В 1967 году он осуществил оплодотворение человеческой яйцеклетки в лабораторных условиях. В 1973 году группа ученых во главе с Карлом Вудом добилась первой в мире беременности в результате ЭКО, однако эта беременность не разрешилась рождением ребенка, так как оплодотворенная яйцеклетка (по существу – эмбрион) была отторгнута через несколько дней. Первый ребенок, зачатый при помощи ЭКО, родился в июле 1978 года, это была Луиза Браун. В течение 80-х – 90-х годов процедура ЭКО получила широкое распространение, в том числе и в СССР-России. По некоторым данным к настоящему времени при помощи этой процедуры уже родилось около 5 миллионов детей. Стоит отметить, что в 2013 году Американское общество репродуктивной медицины (ASRM) разрешило проводить процедуру ЭКО женщинам старше 50-ти лет, то есть по медицинским и демографическим стандартам вышедшим из репродуктивного возраста<sup>152</sup>. Первоначально ЭКО применялось в собственно медицинских целях, то есть в качестве помощи бесплодным парам. Однако со временем, по мере обнаружения

---

<sup>151</sup> Роберт Эдвардс (1925-2013) был очень воодушевлен теми перспективами, которые открыла процедура IVF. Он предвидел, что на основе этой процедуры станет возможен выбор пола ребенка, генетическая инженерия и, даже, посмертная репродукция. Судя по многочисленным высказываниям, Роберт Эдвардс был сторонником евгенических вмешательств. В 1989 году вышла его книга *Life before Birth: Reflections on the Embryo Debate*.

<sup>152</sup> Peak US fertility association green-light IVF for over-50s (<http://www.bioedge.org/2013-03-17>)

перспектив и последствий как позитивного, так и негативного характера самой технологии, по мере роста теоретического знания в этой области, а также появления специфического интереса у бизнеса и частных лиц (потребителей) технология экстракорпорального оплодотворения начала применяться не в собственно медицинских целях. Оказалось, что у ЭКО есть инструментальный модус, или потенциал околomedicalного коммерческого использования. Вот этот-то потенциал, или вернее его реализация, и вызывает моральные упреки и настороженность в отношении ЭКО вообще. То есть, в случае ЭКО в отношении статуса эмбриона возникает дихотомия: *цель* он или *средство*? И может ли выступать как средство для более высоких целей?

Первоначальный «материал» - яйцеклетки и сперматозоиды – получают искусственным путем, то есть «извлекают» из тела человека путем аспирации и мастурбации. В случае тяжелого расстройства репродуктивной функции для получения половых клеток прибегают к хирургической операции. У женщин всегда проводится предварительная гормональная «стимуляция суперовуляции» дабы повысить количество поучаемых яйцеклеток. Половые клетки помещают в чашку Петри, где и происходит оплодотворение *in vitro*. При этом клетки соединяются самостоятельно, либо, при «слабости» сперматозоидов, опять-таки проводится микрохирургическая операция (особая технология – ИКСИ). Практически на всех стадиях возможны медицинские осложнения. Группа ученых из Nanjing Medical University в Китае провела мета-анализ данных детей, зачатых путем ЭКО, и обнаружила, что они находятся под «значительно повышенным риском врожденных дефектов». Исследование, опубликованное в журнале *Fertility and Sterility* (Vol.97, Iss.6, 2012), показало, что эти дети имели на 37% выше риск врожденных дефектов по ряду систем организма<sup>153</sup>. Французские ученые в ходе масштабных исследований предположили, что стимулирующие яичники таблетки связаны с двумя типами детской лейкемии<sup>154</sup>. В последние годы

---

<sup>153</sup> IVF linked to risk of birth defects and heart disease( <http://www.bioedge.org/2012-04-21>)

<sup>154</sup> Fertility drugs linked to cancer in children ( <http://www.bioedge.org/2012-04-28>)

видный отечественный специалист в области репродуктивных технологий, Л.Ф. Курило, отмечает, что предпосылки будущих патологий могут быть связаны с тем, что процедура ЭКО принципиально осуществляется в *искусственных* условиях. Температура и освещенность (в лучах электронного микроскопа) могут иметь ключевое значение.

Соединение двух клеток (то есть оплодотворение яйцеклетки), обмен генетическим материалом, дают начало эмбриону<sup>155</sup>. В течение первых 5 дней происходит бурное деление клеток (от 1 до 200), новое существо находится в инкубаторе, в культурной среде и на этом малом отрезке его существования уже возникает спектр вариантов его дальнейшего существования. Его судьба определяется различными факторами (или *акторами*): медицинскими рекомендациями, результатами анализов, правовыми нормами, научными целями, родительской прихотью, их мировоззренческой (этической) ориентацией. Но за всем этим стоит пока нерешенная проблема: каков же статус эмбриона, даже в таком виде «заготовки», когда он ещё не стал частью организма матери? Складывается такая ситуация, что на стадии *in vitro* (то есть на протяжении 4-х суток «проживая» в культурной среде) эмбриону может быть придан статус в рамках палитры «вещь-индивид-человеческое существо-потенциальная личность-полноценная человеческая личность». На стадии первичного дробления – морулы – эмбрион нельзя назвать «индивидом» в точном смысле этого термина, то есть он не представляет собой *неделимого единства* как оформившееся существо. Как установлено в рамках биологического знания, на этой стадии все бластомеры эмбриона одинаковы по своей детерминации. Появляющиеся клетки не дифференцированы в функциональном отношении и каждая из них может дать начало любому типу клеток и человеческому организму, стоит её лишь выделить

---

<sup>155</sup> Пренатальное развитие разделяют на две стадии – эмбриона/зародыша и плода. Эмбриональный период длится до конца 8-й недели, за это время происходит оформление, «закладка» основных анатомо-физиологических систем.

и поместить в культурную среду<sup>156</sup>. Однако ученые считают, что генетический потенциал оплодотворенной яйцеклетки превосходит генетический потенциал ЭСКЧ<sup>157</sup>. На стадии бластоцисты, когда произошло разделение двух пластов клеток, тоже нельзя говорить о самостоятельном оформившемся организме, поскольку для выживания необходима имплантация в стенку матки. То есть на протяжении первых двух недель зародыш ещё нельзя назвать «индивидом» и «личностью». Видимо, с этим связан тот факт, что в Великобритании разрешено создание эмбрионов (в том числе – клонированных), но срок их существования ограничен двумя неделями. Имплантация эмбриона происходит на 6-ой день его существования. По последним данным около 60% эмбрионов не закрепляются и погибают. Этот «произвол» и случайности природы человек пока не в силах преодолеть, да и не понятно, стоит ли идти в этом случае против природы и устранять последний действующий способ естественного отбора в человеческих популяциях. Ведь все прочие, кроме эмбриональной смертности, варианты естественного отбора человек осознанно устранил или существенно скомпенсировал. «Учитывая частоту таких естественных потерь, допущение, будто все оплодотворенные яйцеклетки потенциально являются людьми, выглядит некорректным»<sup>158</sup>. Описанное многообразие позиций и неопределенности и являются в известном смысле ограничениями для манипуляций с эмбрионами *in vitro*.

Полученный в результате ЭКО эмбрион представляет интерес для науки и для бизнеса с точки зрения использования эмбриональных стволовых клеток. Как и аристотелевской «материи», стволовым клеткам свойственен *активизм* и *финализм*. Из недифференцированного состояния они, повинувшись природе, в биологическом смысле «движутся» к определенному актуальному состоянию,

---

<sup>156</sup> Это явление называется плюрипотентностью. Эмбриональные стволовые клетки человека (ЭСКЧ) на стадии бластоцисты являются плюрипотентными.

<sup>157</sup> Г.Т. Сухих, В.С. Репин. Медицинская эмбриология: от вещества и клеток к существу и личности// Медицина, этика, религия, право: материалы конференции. М., 2000. С. 82-93.

<sup>158</sup> Л. А. Резниченко. Долгий спор о защите эмбрионов// Человек 2011, №3. С. 129.

одному из многих, присутствующих на самой ранней стадии в возможности. Эмбриональные стволовые клетки заключают в себе «бытие в возможности» многих структур человеческого тела и многих, связанных с ними терапевтических процедур. Однако проблематичность статуса эмбриона так сказать проецируется и на перспективы использования стволовых клеток. Прежде всего, само их получение требует эмбрионов (взятых на стадии *in vitro*) и «жертвования» этими эмбрионами. Опять встает вопрос: возможно ли осознанно рассматривать человеческий эмбрион как *средство*, даже при том, что *цели* могут быть проградуированы с точки зрения их моральной оправданности. В данном случае интересно, что и половые клетки (мужские и женские), и эмбрионы стали объектами донорства наряду с другими тканями (и органами) человека. Но в случае донорства крови, донорство как таковое рассматривается как несомненное благо и не предусматривает каких-либо моральных ограничений или последствий. В отношении же эмбрионов, которые с чисто биологической точки зрения можно рассматривать (как и кровь) как совокупность клеток, возникает ряд противоречий, начиная с самого донорства. Ведь с определенной позиции в этом вопросе неприемлемо отношение «пожертвования» или «дарения» как вещи того, что является человеческим существом<sup>159</sup>.

Донорство органов и трансплантация стали в XX веке ещё одним, в полной мере искусственным, способом «дарования жизни». При этом произошла поразительная в медицинском смысле инверсия: «смерть была поставлена на службу жизни»<sup>160</sup>, поскольку первоначально и до сих пор трупные органы являются главным ресурсом для трансплантации. При том, что немалая часть трансплантаций проводится между живым донором и реципиентом и, даже, как сообщается, в 2001 году впервые в истории США живые доноры численно

---

<sup>159</sup> В последние годы научные исследования и сопровождающая их биоэтическая дискуссия предложили ряд связанных аргументов, которые позволяют не отождествлять эмбрион и ЭСК по статусу.

<sup>160</sup> Д.В. Михель. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов, 2000. С. 159.

превзошли мертвых доноров<sup>161</sup>, всё же забор цельных жизненно важных органов – сердца, легких, печени – возможен только у умершего человека. Первая успешная трансплантация – пересадка почки<sup>162</sup> - была совершена в 1954 году от живого донора – брата-близнеца реципиента. В 1962 году было положено начало трансплантациям между неродственниками и от мертвого донора. В 1966 году состоялась пересадка печени, а в 1967 году – эпохальная пересадка сердца, произведенная К. Барнардом. В 1982 году была осуществлена пересадка искусственного сердца.

Медицинские риски, связанные с донорством органов, выпадают как на долю реципиента, так и на долю донора, если речь идет о заборе органа у живого человека. Утрата органа может иметь отдаленные последствия и сказаться на здоровье и качестве жизни донора-добровольца. Однако главные и непосредственные риски, вплоть до смертельного исхода, выпадают на долю реципиента. С самого начала эры трансплантации, и по сей день, они связаны с преодолением тканевого барьера между органами донора и организмом реципиента. До изобретения иммуносупрессанта циклоспарина в начале 1980-х годов, иммунологический конфликт был главной и непреодолимой угрозой жизни реципиента. Иммунологический ответ, сопротивление внедрению чужеродных тканей, сопротивление *иному* – это борьба за идентичность на уровне живой материи.

Специалисты утверждают, что ежегодно мировая потребность в донорских органах увеличивается на 15%<sup>163</sup>, в то время как число доступных органов остается прежним. Это обусловлено успехами биомедицины и повышением безопасности автомобилей. В ситуации такого дефицита ученые обратились к

---

<sup>161</sup> Ethics of Organ Transplantation. Center for Bioethics. February 2004. (<http://www.ahc.umn.edu>; дата обращения: 02.06.2014)

<sup>162</sup> Пересадки почки является на сегодняшний день наиболее часто производимой трансплантационной операцией. Она составляет около 70% от числа всех трансплантаций цельных органов, производимых в мире.

<sup>163</sup> В.И. Шумаков, А.Г. Тоневицкий. Ксенотрансплантация: научные и этические проблемы (<http://www.allvet.ru>; дата обращения: 11.05.2014)

возможностям ксенотрансплантации, то есть пересадки человеку органов других видов – обезьян, свиней. С одной стороны, здесь обнаруживаются огромные ресурсы, поскольку этих животных можно попросту выращивать, но уже для соответствующих нужд медицины. С другой стороны, использование в целях трансплантации органов других видов сталкивается с серьёзными медицинскими и гуманитарными проблемами. Так, английские ученые обнаружили в тканях свиньи ретровирусы, причем «ретровирусы присутствуют в зародышевой ДНК и могут вызывать заболевания в условиях существования уже пересаженного органа в теле человека»<sup>164</sup>. Помимо этого очевидно, что при ксенотрансплантации иммунологический конфликт имеет ещё более серьёзный характер, чем при обычной трансплантации от человека. Для того, чтобы предотвратить этот процесс ученые стали вводить животным гены человека, которые контролируют выработку белков, предотвращающих отторжение пересаженного человеку органа. Однако создание трансгенных животных для целей трансплантологии затрагивает самопонимание человека. Ведь гены и геном с недавнего времени составляют часть представления о *природе человека* и с точки зрения молекулярной биологии они устанавливают кардинальное отличие человека, его уникальность. Такой концепт как «человеческое достоинство» (human dignity), интерпретируемый в редуccionистски-натуралистическом ключе, полагает таковым некую «целостность особенностей» или корпус химических последовательностей в человеческом геноме<sup>165</sup>. В таком случае, перенос наших генов в геном других видов, не будет ли способствовать возвышению этих видов, «подтягиванию» их к человеку в онтологическом отношении, с одной стороны. А с другой стороны, при возможности подобного разделения человеческого достоинства с другими видами, остается ли оно чем-то несомненным, неизменным, основой нашей идентичности?

---

<sup>164</sup> В.И. Шумаков, А.Г. Тоневицкий. Ксенотрансплантация: научные и этические проблемы (<http://www.allvet.ru>; дата обращения: 11.05.2014)

<sup>165</sup> Salvi M. Ontology and Bioethics: the Case of Human Dignity Principle in Human Genetics. Eubios Journal of Asian and International Bioethics 8(1998), pp. 181-183 (<http://www.eubios.info>; дата обращения – 28.04.2014)

Перенос человеку генов животных сделал актуальным мифологический сюжет – существование химер. С точки зрения современной науки «химерой является индивид, состоящий из клеток различного зародышевого происхождения»<sup>166</sup>, а именно такое смешение и происходит при переносе органов других животных в тело человека. В технологиях ксенотрансплантации речь идет о двустороннем переносе: от человека животному – гены, от животного к человеку – ткани и целостные органы. То есть осуществляется сначала создание гибрида, а затем – химеры. Настороженность и опасения современной биоэтики вызывают оба процесса, но наше внимание в данном случае обращено к рассмотрению выгод и рисков для человека, а не животных. Создание химер критикуется при помощи разных аргументов, из которых уместными нам представляются «аргумент человеческого достоинства» (The Human Dignity Argument) и «аргумент противоестественности» (The Unnaturalness Argument)<sup>167</sup>.

На наш взгляд, при определении того, насколько противоестественным является смешение различных элементов в одном организме, эффективными будут два критерия: а) *какие* биологические составляющие смешиваются и б) *как* происходит это смешение. Действительно, установлено, что в природе происходит перенос генов между организмами, бактериями и вирусами (так называемый «горизонтальный перенос генов»). Однако естественным образом невозможен перенос больших клеточных масс и, тем более, целых органов. К тому же организмы, подвергшиеся случайному трансгенезису, вполне возможно будут элиминированы в процессе отбора, если присутствие чужеродного гена приведет к серьёзной мутации. В случае переноса генов и органов, осуществляемого человеком налицо намеренность (интенциональность), избирательность и спланированная функциональность. Таким образом, аргумент «противоестественности» представляется уместным и неоспоримым, и в

---

<sup>166</sup> Streiffer R. Human/Non-Human Chimeras, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition) (<http://www.plato.stanford.edu>; дата обращения – 11.06.2014)

<sup>167</sup> Ibid.

отношении намеренного создания химер, и в отношении практик ксенотрансплантации<sup>168</sup>. Как видим, при всей желательности ксенотрансплантации с точки зрения медицинского благодеяния, человеку пока не удастся преодолеть те границы, которые создала природа и которые, в то же время, очерчивают нашу идентичность.

Генетическая инженерия является концептуальной основой, как для генетической терапии, так и для технологий «улучшения» (enhancement), а также для практик клонирования животных и человека. Её суть – в создании гибридных молекул ДНК для их последующей интеграции в различные клетки с тем, чтобы экспрессия содержащегося в них генетического материала привела к запланированным эффектам. Однако на этом пути возникают три основных проблемы: 1) найти эффективный способ доставки генетического материала к клеткам-мишеням; 2) обеспечить попадание ДНК/РНК в целевую зону; 3) добиться того, чтобы генетический материал заработал должным образом. Помимо указанных, в последние годы обнаружилась ещё одна проблема – проблема побочных, незапланированных эффектов. Так, к примеру, мышь с усиленной экспрессией участка NR2B (The “Doogie” mice) демонстрирует повышенные способности памяти, однако издержкой этого улучшения оказалась, и повышенная чувствительность к определенным видам боли<sup>169</sup>. Поскольку доставка ДНК осуществляется при помощи вирус-вектора есть опасность того, что чужеродная ДНК (вируса) внедрится в ДНК клетки-реципиента. Более того, потенциально возможно, что генетический материал из клеток-мишеней может быть перенесён в организме другими вирусами и попадет в половые клетки. Трагическая смерть Джесси Джелсингера в 1999 году заставила исследователей значительно снизить оптимистический настрой в отношении успехов

---

<sup>168</sup> Вне рассмотрения остается логико-онтологическая проблема связи *противоестественности* (unnaturalness) и *вредности, неправильности* (wrongfulness), которую, однако, можно установить консеквенциональным способом.

<sup>169</sup> См.: Savulescu J. Genetic Enhancement/A companion to bioethics/edited by Helga Khuse and Peter Singer. – 2<sup>nd</sup> ed. 2009. P. 217-218.

генетической терапии. «В связи с неоднозначностью результатов и непредсказуемостью негативных эффектов эксперименты по генной терапии разрешены лишь на соматических клетках. На зародышевых клетках они повсеместно запрещены – высока вероятность передачи негативных изменений потомкам»<sup>170</sup>. Лабораторные эксперименты по созданию новых, не существующих в природе молекул ДНК<sup>171</sup> и интеграция этих генетических конструкций в клетки живого организма (человека) – далеко не одно и то же. Скачкообразно возрастающая неопределенность и риск во втором случае обусловлены пока ещё необъяснимыми взаимодействиями, как между генами, так и между генами и их продуктами (так называемые «генные сети»). И если методы генетической терапии, проводимой с осторожностью и пока без впечатляющих успехов, имеют место, то проекты генетической инженерии человека в рамках технологий «улучшения человека» (human enhancement technologies) – не более чем научная фантастика.

Протезирование в эпоху биотехнологий нацелено не только на восстановление нарушенной функциональности, но в не меньшей степени и на «усиление» человеческих естественных способностей. «На сегодняшний день для медицины почти нет такой кости или сосуда, которые бы не могли быть заменены в случае необходимости на искусственный»<sup>172</sup>. Материалы, использовавшиеся прежде – сталь, титан, силикат, тефлон – довольно легко интегрировались в ткани и не несли непосредственных угроз здоровью человека. Однако в XXI веке опасность исходит от соединения биотехнологии и нанотехнологии, биотехнологий и информационных технологий. В первом случае опасность таят в себе

---

<sup>170</sup> Биоэтика: вопросы и ответы. М., 2005. С. 14.

<sup>171</sup> К примеру, биоинженеры из Техасского Университета в Далласе создали вектор, позволяющий контролировать пребывание терапевтического гена в клетке. «Они объединили гены коровы, актинии, бактерий и вируса, поражающего насекомых, и создали из этих генов доставочный вектор. В своём родном организме каждый ген выполняет определенную функцию, но их новая конфигурация позволила использовать эти функции в новых целях»/На помощь генной терапии приходит синтетическая биология: <http://www.lifesciencetoday.ru/index.php/gennaja-terapija/1187-synthetic-biology-comes-to-help-gene-therapy> (дата обращения - 25.02.2015)

<sup>172</sup> Д.В. Михель. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов, 2000. С. 150.

наночастицы, которые обладают иными свойствами и подчиняются иным законам, нежели макрообъекты. Так, специалистами отмечается высокая токсичность наночастиц, их высокая устойчивость к средовым воздействиям, способность практически беспрепятственно проникать через различные биологические барьеры в организме. Специалисты также отмечают непредсказуемый характер их взаимодействий при попадании в организм человека, где, к тому же, большинство превращений на микроуровне происходит в очень короткие сроки. В отношении слияния биотехнологий и информационных технологий, опасность таят в себе ИК-имплантаты (информационно-коммуникационные имплантаты), которые, становясь своеобразным интерфейсом между человеком (его мозгом и нервной системой) и реальностью внешнего мира, создают возможности манипулирования сознанием, памятью, эмоциями, идентичностью. Но это – опасности не столько медицинского, сколько в широком смысле антропологического характера.

Как видим, многие биотехнологические практики обременены рисками и проблемами, которые не поддаются разрешению наподобие проблем, возникающих в физике, химии или инженерном деле. Эти проблемы очерчивают онтологические границы человека. Биологическое знание, оснащенное передовыми технологиями, в известной мере способствует прояснению философского вопроса о природе человека, поскольку в модусе биомедицинских технологий оно предстаёт не только средством познания, но и средством радикального изменения биологических основ и социальных аспектов человеческого существования.

### 2.3. *Философский дискурс о природе человека: между онтологией и этикой*

Если философская антропология, как самостоятельная дисциплина, определившая свой предмет, оформилась только в XX веке, то, как таковой философский дискурс о природе человека восходит к началу европейской философии. Антропологические рефлексии в отдельных случаях имели вполне эксплицитный характер, а в имплицитном виде встречались практически у всех античных философов. С точки зрения истории и методологии самой философской антропологии можно отметить наличие трех познавательных установок – природоцентризма, теоцентризма и антропоцентризма. «В истории западной философии названные установки нередко чередуются или совмещаются в панораме одной эпохи»<sup>173</sup>. Спорным до сих пор остаётся вопрос о том, существует ли какая-то устойчивая, неизменная «природа» человека, или это всего лишь плод философских абстракций. В XX веке сторонники антропологического релятивизма, структурализма и социоцентризма подвергли серьёзной критике стремление к гипостазированию, свойственное классической (метафизической) философской мысли. Мы придерживаемся той точки зрения, что в человеке возможно выделить субстанциальное ядро, и развивающиеся естественные науки о человеке (палеоантропология, психогенетика, динамическая психология, нейролингвистика) подкрепляют такую позицию. Природу человека следует представлять как набор констант, располагающихся в двух сферах – физической (биологической) и метафизической (морально-идеальной). При этом, дабы не скатиться к редукционизму, в качестве методологического ориентира заслуживает внимания мысль П.С. Гуревича, что философская антропология – это не объективирующая теория, а бесконечный процесс самопрояснения.

---

<sup>173</sup> П.С. Гуревич. Философское постижение человека/Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 4.

Античному постижению человека присущи три фундаментальные концепции, прошедшие сквозь века. А именно: дуализм тела и души (идуший от орфико-пифагорейской традиции), натурализм и примат рационализма в объяснении индивидуальной и общественной жизни. «Греческие “физики” мыслили “природу” в единстве с человеком, точнее, натурфилософские построения “физиков” включали в себя антропологические, особенно этико-правовые представления и воззрения»<sup>174</sup>. Дионисизм и пифагореизм полагали несомненную вписанность человека в объективные порядки – природы и космоса соответственно. Постулирование корреляции человеческого организма и космического универсума указывало человеку ориентир и меру совершенства, проявляющуюся во всём космосе – гармонию. «Пифагорейское учение о гармонии предполагало глубокие раздумья о судьбе и назначении человека, создание особого “пифагорейского образа жизни”, переосмысление целого ряда орфических идей и использование их арсенала в антропологических и одновременно космологических размышлениях»<sup>175</sup>. Гармония как выражение меры и соразмерности лежала в основе физического и этического универсумов. Дионисизм круговорот природы, чередование фаз умирания-возрождения рассматривал как реальное бессмертие, которое может обрести и человек через единение с природой, мистическое растворение в ней после смерти. Гиппократ, полемизируя с метафизическим натурализмом его предшественников, выдвинул концепцию природы человека, которая ориентировала медицинскую науку на протяжении последующих двух тысяч лет. Главное в его гуморальной концепции – это утверждение многосоставной основы человеческого организма и утверждение связи этой основы (крови, желчи, слизи и «черной желчи») с временами года, климатическими явлениями и периодами жизни человека. Лечение и нормализация образа жизни организуются на основе принципов «подобное-подобным» и «подобное-противоположным», но, в отличие от

---

<sup>174</sup> Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 59.

<sup>175</sup> Г.В. Драч. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003. С. 205.

сакральной медицины, обосновываемых рационально. По существу, гигиенические воззрения Гиппократов лежат в основе курортотерапии как направления современной медицины, которое очень развито в Европе и практически отсутствует в США<sup>176</sup>. Демокрит разделял точку зрения, что душа движет телом, хотя полагал, что субстанциально они тождественны. Аэций так выражает мысль Демокрита: «[душа] – огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело»<sup>177</sup>. При этом разумная часть души помещается в *груди*, а неразумная часть рассеяна во *всем теле*. Оба воззрения отчасти сохранились и поныне в формах религиозного, мифопоэтического и философского мировоззрения («метафизика сердца» у немецких романтиков и русских философов XIX века). Материалист Эмпедокл выражает родственную точку зрения: «В бурных волнах обтекающей крови питается сердце;/ В нём же находится то, что зовем мы так часто мышленьем;/ Мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает»<sup>178</sup>. По мысли стоиков вся природа и душа пронизаны творящим огнём. Пантеизм стоиков обосновывал сочувственную этику. Два положения предшествующей философской мысли – «всё находится во всём» и взаимопереход элементов – побуждали стоиков не бояться смерти, поскольку всеобъемлющий разум – причина оформления того или иного тела – неуничтожим. Однако для стоиков, как и для Сократа и Платона, тело не имеет первичной субстанциальной реальности души и рассматривалось ими как «темница» и «оковы».

Но без тела, целесообразно организованного и здорового, невозможна *деятельность* человека в предметном, социальном мире – такова позиция Аристотеля. В сочинении «О душе» Аристотель говорит: «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью»<sup>179</sup>. При этом стагирит не предполагает, что душа может быть отделена

<sup>176</sup> См.: Л. Пейер. Медицина и культура. Как лечат в США, Англии, Западной Германии и Франции. Томск, 2012.

<sup>177</sup> Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 75.

<sup>178</sup> Там же. С. 68.

<sup>179</sup> Там же. С. 103.

от тела и иметь автономное существование. Наследуя воззрение на душу как на трехчастное образование, Аристотель утверждает, что руководящая роль должна принадлежать разуму (разумной душе) и телу «естественно и полезно» быть управляемым душой. По-видимому, естественнонаучные, медицинские воззрения Аристотеля обусловили суждение, что обладание органами необходимо для жизни естественного тела. Душа связана с органами как инициатор их функциональной активности, и все они участвуют в жизнедеятельности целостного организма. «Дети и животные – это сумма питательного, возрастительного, влекущегося и стремящегося начал; их жизнь – это “жизнь с точки зрения чувства”»<sup>180</sup>. Такое понимание природы человека обосновывает отношение к детям как существам несовершенным, не раскрывшим полноту *человеческого*. В «Никомаховой этике» Аристотель ставит вопрос первостепенной важности в антропологическом познании (но и столь же спекулятивный), разрешением которого занималась как философская, так и религиозная мысль: существует ли для человека какое-то назначение (*ergon*)? Рассуждая индуктивным способом и отталкиваясь от эмпирии, Аристотель заключает, что это «какая-то деятельная (*praktike*) [жизнь] обладающего суждением [существа]»<sup>181</sup> и, рассматривая возможные земные блага, добавляет: «за полную [человеческую] жизнь». Согласно стагириту счастье представляет собой *деятельность*, и нравственные устои или «склад души» (*hexis*) возникают и существуют лишь в *действии*.

Христианская антропология совершила «переоценку ценностей» с позиции библейских догматов и кардинально изменила представление о сущности человека и его предназначении. «Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов»<sup>182</sup>. В рамках христианской антропологии устанавливается нормативный образ человека (через

---

<sup>180</sup> Там же. С. 438.

<sup>181</sup> Там же. С. 105.

<sup>182</sup> П.С. Гуревич. Философское постижение человека/Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 11.

теологию образа и подобия, а также догмата о воплощении) и полярность должного и данного, постулирующая трагическую отчужденность земного человека (здесь впервые появляется антропологический сюжет об *отчуждении*) от трансцендентного и персонализированного творца. Изменился, по сравнению с античностью, и способ познания человека: главным становится самонаблюдение и познание внутреннего человека вместо постижения его в единстве с природой, космосом. В трехчастной природе человека высшим началом считается дух (*spiritus*), тело же (или плоть) рассматривается как источник скверны, как то, что подлежит укрощению и смирению. Но личность всё же рассматривается как духовно-телесная целостность и без аскетических практик тела невозможно достичь совершенства личности. Дух выше всего, поскольку он «скрепляет нас с Богом, делает единым с Ним»<sup>183</sup>, дух универсален и изначален. Душа же, согласно христианской догматике, творится во время естественного зачатия, происходящего в акте *любви*. Душа индивидуальна и предстаёт как «среднее естество», она способна испытывать страсти, естественные влечения, но в ней же происходит боре и победа над соблазнами и грехом. Для христианских мыслителей и вообще в рамках христианского мировоззрения тело ассоциируется с грехом, страданием, смертью. Однако все они оказываются необходимы, чтобы обрести бессмертие. Пожалуй, только религиозное сознание может рассматривать боль и страдание как положительные ценности способствующие свершению человека. Это явным образом противоречит античной максиме стремиться к удовольствиям и избегать страданий. Христианское учение гласит, что Бог назначил цель человеку (споспешествовать творческому делу Творца) и сотворил его (естество) так, чтобы он мог достичь этой цели. Поэтому человеку не требуются те преимущества, которые налицо у животных. Недостаток различных качеств (силы, выносливости, зоркости и пр.) устраняется тем, что животные как таковые переданы человеку в подчинение. Наконец, именно в лоне

---

<sup>183</sup> Там же.

христианства впервые появился такой концепт как «человеческое достоинство» (human dignity), раскрываемое через фундаментальную связь человека с Творцом.

Развивающееся в эпоху Нового времени естествознание и, в первую очередь медицина, оказали влияние на философские спекуляции относительно природы человека. Не стоит забывать, что Джон Локк был профессиональным врачом, также как впоследствии Зигмунд Фрейд и Карл Ясперс. По-видимому, здесь исток того историко-культурного процесса, обзор которого М. Фуко констатировал: «медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека»<sup>184</sup>. Физиологические понятия занимают немалое место в рассуждениях Декарта. Чрезвычайно важным органом он считает шишковидную железу, где и происходит таинственное соприкосновение двух субстанций. Тело же, как таковое, полагает Декарт, подобно автомату и его органы не наделяются каким-либо метафизическим смыслом. Спиноза отказывается от антропологизма предшествующей философии и фундаментальной для неё антитезы тело-душа, материя-дух. Человек разделяет все субстанциальные характеристики природы, и душа и тело предстают в нём как единство, поскольку они – атрибуты одной бесконечной субстанции, а человек – её конечный модус. Человеку присуще наибольшее количество атрибутов, которые устанавливают его имманентные отношения с природой (как следует из Теоремы 9 «Этики»). Спиноза близок к утверждению деятельной сущности человека, поскольку «источник активности мышления заключается в активности тела»<sup>185</sup>. Тело, его органы, чувственность и мышление связаны воедино и ничто из этого ансамбля не обладает приматом или самостоятельностью. Принципом действия живых существ и человека Спиноза считает *естественную* потребность, влечение. «Естественный свет разума», возвеличенный в предпросвещенческом столетии, позволил взглянуть на человека более трезвым взглядом. В это столетие и последующую эпоху Просвещения представление о человеке отличается двумя моментами: реабилитацией страстей,

<sup>184</sup> М. Фуко. Рождение клиники. М., 1998. С. 294.

<sup>185</sup> М.Б. Туровский. Предыстория интеллекта. Избранные труды. М., 2000. С. 53.

влечений человека и материалистическим истолкованием его устройства и жизни. Антропология французских материалистов была основана на физиологии, при помощи которой решалась старая психофизическая проблема. «Сила и слабость духа – это просто неправильное выражения: в действительности же существует лишь хорошее или плохое состояние органов тела»<sup>186</sup>. Такой же «физиологической» точки зрения придерживается и Вольтер в «Философских письмах»<sup>187</sup>. Страсти в человека вложил Бог (в деистическом понимании той эпохи), и безрассудно и нелепо на них сетовать и пытаться их искоренить. Даже такие страсти как гордыня, алчность, зависть сыграли положительную роль в становлении человека и общества. Интересны антропологические изыскания Д. Дидро, помещенные в незаконченном сочинении «Элементы физиологии». Так, он замечает, что ни одно чувство у человека не имеет такой степени развития, и, соответственно, доминирования в жизнедеятельности, как у животных, которые привержены какой-либо специфической функции. Ввиду этого господствующим у человека является головной мозг – источник разума. Такое «дефицитарное» состояние побуждает человека совершенствоваться и в этом совершенствовании он подчиняет себе тех самых животных.

Наиболее значим в рамках эпохи Просвещения, конечно же «антропологический поворот», совершенный И. Кантом. Антропологической проблематике посвящены поздние работы кенигсбергского философа («Спор факультетов», «Антропология с прагматической точки зрения»), но и все три «критики» фундированы определенными антропологическими идеями. Анализ сочинений И. Канта позволяет заключить, что по мысли классика немецкой философии человек обладает фиксированной природой. Так, его чувственность

---

<sup>186</sup> Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 292.

<sup>187</sup> «Наши идеи бывают правильными или непоследовательными, туманными или яркими в соответствии с тем, насколько крепки наши органы чувств, насколько они утонченны и насколько мы сами эмоциональны». *Вольтер. Философские письма*/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 304.

создает известные априори для познавательного отношения<sup>188</sup>. Кант уделяет большое внимание природно-телесной стороне человека, связывая с ней различные феномены человеческого существования, как индивидуально-вариативного, так и социально-массового характера. Примечательно название 3-ей Книги «Антропологии» - «О физическом благе и моральном счастье». Отчасти наследуя гиппократову (гуморальную) концепцию, И. Кант полагает, что существуют «телесные движущие причины», среди которых самая главная – кровь. Природные основания всякого индивида, его естественные задатки, побуждают к деятельности чисто физиологического характера, и эти деятельности вызывают в человеке чувства близкие к животным, но, тем не менее, имеющие первостепенную важность с точки зрения чувства удовольствия и счастья. То есть мы видим разумную реабилитацию определенных благ, связанных с ними деятельностей и удовольствий. Это касается человека как природного существа, в котором действуют природные детерминации. Но человек, согласно Канту, принадлежит не только «миру природы», но и «миру свободы», несет в себе метафизическое начало. И здесь деятельность человека в познании и практическом (моральном) отношении к другому и к себе регулируется *чистым разумом* – основой субъективной сферы, законодательствующим началом, сопоставимым с «всеобщей причиной» мира природы и космоса. Человеческий дух в своей практической деятельности способен выходить за пределы конечной природной целостности. Сфера человеческих поступков регулируется не законами природы, а нравственным законом, содержащим в себе схожую абсолютную необходимость.

Среди вариантов философского постижения человека в XX веке особенно стоит отметить феноменологический метод, который с подачи Макса Шелера взяла на вооружение философская антропология. Определяя как должна подходить к человеку философская антропология, М. Шелер пишет, что эта наука

---

<sup>188</sup> В XX веке выдающийся биолог К. Лоренц развил эту идею в русле эволюционной биологии и этологии.

«о его метафизическом первоначале, а также о физическом, психическом и духовном начале в мире; о тех силах, которые движут человеком и движутся им; об основных направлениях и законах его биологического, психического, историко-духовного и социального развития, а также о его сущностных возможностях и реальных свойствах»<sup>189</sup>. Это проявилось в трудах самого М. Шелера, а также А. Гелена и Х. Плеснера. Так, у Плеснера «картина человека, с одной стороны, определяется биологически-психологическими аспектами, а с другой – аспектами духовными и культурно-научными»<sup>190</sup>. Плеснер стремится определить специфику человека, рассматривая его в одном ряду живых существ вслед за растением и животным. С этой точки зрения немецкий философ формулирует положение, что должна существовать корреляция формы тела и органов чувств с формой окружающего мира и отношения к нему<sup>191</sup>. Таким образом, у Плеснера акцентируется момент *отношения* как практического отношения, высшая форма которого – творческая деятельность – присуща лишь человеку. У растения есть организация и форма, *открытая* форма, которая определяет вещную самостоятельность и витальную несамостоятельность растения. У животного, далее, есть тело, или *замкнутая* форма, которая полагает его определенной изоляцией от среды и тем самым «делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга»<sup>192</sup>. Телесную организацию животного и человека сопровождает наличие «центра», «центрального органа», в котором это тело удваивается. «Середина, ядро, самость или субъект обладания, будучи совершенно привязано к живому телу, обретает дистанцию по отношению к нему»<sup>193</sup>. На этом и основана *эксцентричность* человека. Сфера человека состоит из секторов среда-тело-внутреннее поле - Я; у человека есть внешний мир (вещей и природы), внутренний мир (душа) и *совместный мир* (Mitwelt) как

<sup>189</sup> Цит. по : К. Вальверде. Философская антропология. М., 2000. С.

<sup>190</sup> В. Брюнинг. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. С.

<sup>191</sup> Эту же идею высказал видный биолог Я.И. фон Икскуль, основав её на эмпирическом материале. Трудно сказать, кто был «первооткрывателем» этого философского концепта.

<sup>192</sup> Х. Плеснер. Ступени органического и человек/ Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 117.

<sup>193</sup> Там же. С. 121.

множество других Я, личностей с внутренним миром и «эксцентрической позициональностью». Человек способен подняться над окружающей средой и творить свой открытый мир вещей, смыслы которых зависят и укоренены в совместном мире. При помощи «внеприродных вещей» - продуктов его творческой деятельности – человек только и может «уравновесить» себя в своей эксцентричной жизненной форме.

Масштабной систематической попыткой философского постижения человека и его специфики является труд Пьера Тейяра де Шардена «Феномен человека». В целом философские воззрения Тейяра де Шардена сформировались под влиянием идей Спинозы, Паскаля, Бергсона и Энгельса. Постигание человека опирается у Тейяра де Шардена на биологическое знание, эволюционный принцип и философскую диалектику. Однако, как заметил академик И.Т. Фролов, «у Тейяра научный подход ученого-естествоиспытателя соседствует с мистической верой теолога»<sup>194</sup>. Фундаментальным понятием его концепции становится «материя», которой присущ активизм и, как полагает де Шарден, начатки сознания. В высшей степени оно проявляется у человека. «Ткань универсума имеет внутреннюю сторону», - писал Тейяр де Шарден. И это «внутреннее» - основа спонтанности в природе. В отношении качеств материи и сознания французский философ придерживается позиции кумулятивизма и градуализма. Тейяр де Шарден отмечает поразительное стремление живых частиц к ассимиляции. Сложение, порождающее сложность. Это совершенно явно обнаруживается с точки зрения биологического познания. У Т. де Шардена этот принцип является не частным биологическим, а всеобщим космическим. *Объединение* поднимает «свободные сущности» с низших ступеней несовершенства на ступени ассоциации всё более совершенные в материальном и духовном отношении. Человек вписан в эволюционный процесс, охватывающий геогенез, биогенез и психогенез. При этом, как полагает Тейяр де Шарден, центральным человеческим

---

<sup>194</sup> И.Т. Фролов. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы. М., 2008. С. 41.

феноменом является рефлексия. С появлением рефлексивности началось движение к индивидуализации. Совершенствование форм сознания и появление мысли должны привести к образованию ноосферы. Тогда человечество как коллективная реальность будет представлено как дух.

Гегельянство и шеллингизм на русской почве, обогащаемые открытиями естествознания конца XIX-начала XX вв., породило спектр концепций в духе метафизического натурализма. А эти идеи, в свою очередь, стали отправными точками для философии космизма и философского натурализма В.И. Вернадского. На фундаменте учения о биосфере и ноосфере советскими учеными – А.Г. Гурвичем, Л.Л. Морозовым, В.П. Эфроимсоном, В.П. Казначеевым – был разработан ряд концепций, существенно расширивших представление о природе человека и его взаимосвязях с окружающим миром, вплоть до ближнего космоса. Так, было показано, что ближний космос заметно влияет на человека через электромагнетизм. Были обнаружены и слабые экологические связи, влияющие на жизнедеятельность человека. В рамках множества естественнонаучных дисциплин (биофизика, радиобиология, экология, психофизиология) было показано насколько значимо влияние, но и насколько выражена потребность человека в абиогенных факторах. «В ходе биологической эволюции вырабатывались сложнейшие механизмы прогрессивного развития человека. Возникновение же социального бессмертия повлекло за собой появление новых механизмов в биологической природе человека и в его эволюции»<sup>195</sup>. Многочисленные эксперименты дали основание полагать, что не только первичные, но и многие вторичные и вариативные свойства человеческой природы заключены в генетике индивида. В этой связи выдающийся отечественный психолог Б.Г. Ананьев писал: «механизм органических потребностей может быть прослежен в современных условиях не только до клеточного, но и до

---

<sup>195</sup> В.П. Казначеев, Е.А. Спирин. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. Новосибирск, 1991. С. 142.

молекулярного уровня включительно»<sup>196</sup>. Дифференцированный характер приобрело знание о *субъекте*, что отражает сложность этого антропологического феномена. Помимо философских дисциплин – логики, гносеологии, эстетики – специфику формирования и функционирования человеческого субъекта стали изучать экономика, психология труда, эргономика, возрастная педагогика. Это позволило установить более тесные взаимосвязи становления субъекта со спецификой предметно-практической деятельности и выявить решающую роль *деятельности* как в филогенезе, так и в онтогенезе человека.

Заслуживают особого внимания представления о природе человека, выработанные в ориентальной, а именно, в даосско-буддийской философии. Особенность даосской философии состоит в холистическом представлении мира. Как пишет Алан Уотс, «природу невозможно изучать и контролировать по частям. Всё в природе построено на отношениях, и поэтому вмешательство в неё всегда вызывает неожиданные и непредсказуемые последствия»<sup>197</sup>. Поэтому в даосской и дзенской философии отсутствует принципиальный дуализм в духе исключаяющих противоположностей западной философской традиции или противопоставление *духа* и *тела*. В такой логике дух отождествляется с мужским началом, природа – с женским<sup>198</sup>. Женщина и природа едины в своей порождающей функции. В даосской традиции мужчина и женщина, как и всё в мироздании, отождествляются с двумя полярными началами Инь и Ян, которые, однако, неразделимы и находятся в непрерывном взаимодействии, перетекании. «Человек – это не вещь, а процесс; не объект, а жизнь»<sup>199</sup>. Натурфилософское познание природы человека в даосско-буддийской традиции осуществляется в рамках опыта телесности и сексуальности. «Сексуальная энергия питает

<sup>196</sup> Б.Г. Ананьев. Человек как предмет познания. СПб., 2001. С. 67.

<sup>197</sup> А. Уотс. Природа, мужчина и женщина. Киев, 1999. С. 68.

<sup>198</sup> Красноречивы в этом отношении традиционные коннотации европейской, христианской культуры: Природа – «Мать», Бог (дух) – «Отец»; Природа ассоциируется с хаосом и спонтанностью, Дух – с порядком, законосообразностью и логической организованностью; природное как материальное есть порочное, духовное – совершенное.

<sup>199</sup> А. Уотс. Природа, мужчина и женщина. Киев, 1999. С. 152.

человеческое тело, ум и дух. Это вода жизни, наполняющая сады человеческого храма»<sup>200</sup>. Половые и морфофункциональные различия мужчины и женщины связаны с различием манифестирующих в них космических энергий Инь и Ян. Специальные сексуальные практики направлены на то, чтобы «преобразовать грубую сексуальную энергию в энергию более высокого уровня»<sup>201</sup> и, тем самым, увеличив энергию нервной системы и мозга обеспечить слияние индивида с космической энергией, с Дао. Процессуальность телесных феноменов и функциональность органов подчиняются всепроникающему круговороту пяти природных стихий – огня, воды, дерева, земли и металла. «Каждый орган тела связан с ментальным и эмоциональным элементами и, таким образом, обладает определенными энергетическими, физическими, эмоциональными и духовными особенностями»<sup>202</sup>. К примеру, сердце – «король» внутренних органов – отождествляется со стихией огня и энергетически с ним связан язык; почки отождествляются со стихией воды, с ними связаны уши. Черты лица мужчины и женщины, как полагают китайские натурфилософы, коррелируют с сексуальной функциональностью определенных органов и энергетических центров, что и обуславливает привлекательность (на феноменальном уровне) тех, кто обладает соответствующими чертами.

Майкл Мерфи, обобщая обширные данные о восточных эзотерических практиках и их телесном аспекте заключает, что человеческому телу присуща исключительная жизнеспособность, необычная с точки зрения обычного протекания физиологических процессов. Адептам таких практик свойственны необычные двигательные и коммуникативные способности, включая телекинез и телепатию. В этом отношении, как полагает М. Мерфи, современный человек может считаться эволюционирующим видом, согласно критериям прогресса биологических видов, выдвинутым Фр. Айялой, поскольку можно наблюдать

---

<sup>200</sup> Мантэк Чиа, Вэй Ю. Исцеление сексом: активизация даосских точек любви. М., 2013. С. 34.

<sup>201</sup> Там же. С. 29.

<sup>202</sup> Там же. С. 184.

расширение репертуара адаптивного поведения и совершенствование способов обработки информации<sup>203</sup>. Во всяком случае, несомненно то, что эволюция человека продолжается в виде эволюции его видов деятельности, чем он кардинально отличается от всех других животных.

Нельзя обойти вниманием вклад интеракционистской философской программы в расширение представлений о природе человека. Антропологический интеракционизм в качестве объекта своего анализа избрал тексты культуры и концептуально устойчивые способы самовыражения, которые обнаруживаются с эпохи поздней античности. Антропологический интеракционизм в противоположность социологическому интеракционизму, позволяет обнаружить устойчивые способы самопрезентации и саморепрезентации личностей вне зависимости от социокультурной реальности эпохи или институционального нормирования взаимодействия индивидов. Различного рода «исповеди» и мемуары обнаруживают, что «каждая саморепрезентирующая субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом»<sup>204</sup>. Помимо этого здесь обнаруживаются коммуникативные предпосылки субъективности, которой необходим *объект*, но со свойствами моральной субъектности для самоутверждения и самопонимания. «То, что благодаря рождению превращает организм человека в личность в полном смысле этого слова, - пишет Юрген Хабермас, - представляет собой общественно индивидулирующий акт принятия новорожденного в публичную интеракционную взаимосвязь»<sup>205</sup>. Это – идущие от Гегеля (как показал Ю. Хабермас) предпосылки коренным образом отличающейся от марксистской, центрированной на орудийности и предметной деятельности, концепции антропогенеза и социогенеза. Коммуникативная философия – это теория Ego.

---

<sup>203</sup> М. Мерфи. Будущее тела. Исследование дальнейшей эволюции тела. М., 2009. С. 58.

<sup>204</sup> Ю. Хабермас. Понятие индивидуальности// Вопросы философии 1989, №2. С. 36.

<sup>205</sup> Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы: на пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 46.

Упомянутый выше Юрген Хабермас, в рамках биоэтического дискурса, принадлежит к лагерю так называемых биоконсерваторов. К этому же лагерю принадлежит и Фрэнсис Фукуяма. Объединяет философов, во-первых, полагание того, что существует определенная природа человека, во-вторых, что во многом она связана с человеческим геномом, и наконец, что конструктивистские манипуляции с генами могут иметь непредсказуемые и зачастую негативные социальные последствия. «Фактор икс» (коррелят «человеческого достоинства»), как называет Ф. Фукуяма совокупность человеческих особенностей, имеет генетическую укорененность. Человеческий геном и содержащие его половые клетки, которые способны дать начало новому организму, в связи с биотехнологическими новациями последних лет стали предметом биоэтических дебатов и всё более тесно связываются с *человеческим достоинством*.

Надо сказать, что концепт «человеческое достоинство» (Human Dignity) по сей день не имеет однозначного толкования, тем не менее, он регулярно фигурирует во многих социально-правовых актах, декларациях и конституциях. Понятия «человеческое достоинство» (human dignity) и «человеческая целостность» (human integrity) широко используются в правовых, медицинских, религиозных и философских контекстах. Более того, понятие «человеческое достоинство» закреплено во Всеобщей декларации прав человека (1948), Всеобщей декларации о геноме человека и правах человека (1997), а также во Всеобщей декларации о биоэтике и правах человека (2005). Это понятие выступает, с одной стороны, в роли гуманитарного «барьера», с другой стороны – в роли ориентира при оценке научно-технического прогресса, социально-экономических и политических преобразований в планетарном масштабе. Важно также и то, что понятие «человеческое достоинство» укоренено как в религиозной, так и в философской традиции, и эти традиции обосновывают человеческое достоинство соответственно различию их онтологий. Принципиально можно дифференцировать его секулярный и религиозный смыслы. В религиозном

понимании человеческое достоинство покоится на «образе и подобию Божию», по которым сотворён, и которые несёт в себе человек. Они неустранимы и неотчуждаемы; из этого исходит христианская биоэтика. С точки зрения светской культуры и науки человеческое достоинство может связываться с разумностью человека, его геномом, способами ведения собственно человеческой жизни, набором витальных, социальных и политических прав. Представляется, что первые из указанных также неустранимы, в то время как последние являются социальными конструктами своей эпохи.

Наиболее полным образом природа человека, или, его онтологическая структура, может быть представлена в рамках многоуровневых схем (подобно многоуровневым онтологиям Ф. Энгельса или Н. Гартмана). Эти уровни зависят один от другого, но не сводимы один к другому (как уровень живого организма не сводим к физико-химическим основаниям). Каждый уровень имеет свои закономерности и хранит свою информацию. Всё более дифференцируя специфику человека как особого рода существа, можно выделить шесть онтологических уровней. Это уровни космический, биологический, социальный, культурный, личностно-экзистенциальный и, наконец, духовный. Содержание двух первых уровней в отношении человека раскрывают многочисленные естественные науки. Специфика человеческой социальности связана с трудовой деятельностью, как субстанцией общественной жизни. Культурный уровень бытия выше социального, поскольку в нем осуществляется неутилитарное и творческое отношение к миру, воплощение универсальных ценностей. Личностно-экзистенциальный уровень – это монада человеческого Я до и независимо от её «обработки» социокультурной реальностью; это изначальная духовная сердцевина, которую как полагает индийская религиозно-философская традиция, необходимо пестовать и сохранить неповрежденной. В европейской философской традиции экзистенция означает, прежде всего, уникальность и свободу, но в то же время – одиночество и риск на краю «ничто». Наконец

духовный уровень представлен универсальными, нематериальными компонентами бытия. «Мир универсальных ценностей столь же объективен в своём существовании, как и мир универсальных законов природы, описываемых естествознанием»<sup>206</sup>.

Подобная многоуровневая онтология отвечает требованиям современного комплексного познания человека, но помимо этого данная подобным образом онтологическая структура в наибольшей мере удовлетворяет целям и методологии нашего исследования. С точки зрения этой методологии, где решающую роль играет биоэтика, онтологическая структура человека может быть представлена тремя уровнями. Первый уровень – «физический». Все фиксированные на нём сущности (от генов до тела) доступны биотехнологическим манипуляциям, причём эти манипуляции могут совершаться и за пределами индивидуальной жизни (то есть до рождения и после смерти). Третий уровень – морально-идеальный, его содержанием являются не только универсальные ценности, но само человеческое сознание как обуславливающее доступ к этим ценностям, а также к надындивидуальному пространству социальных и культурных смыслов<sup>207</sup>. Между этими двумя уровнями располагается опосредующий и одновременно синтезирующий их потенциальный уровень *деятельности*, которая представлена в модусах *поступка* и *труда*. Оба они невозможны без телесной воплощенности человеческого существа, на которой основана реализация, но также они невозможны и без трансцендентного отношения, без идеальной внеположенности человека, его выдвинутости в «ничто» по отношению к собственному телу, месту и моменту жизни. Здесь, на уровне *деятельности*, человек раскрывает себя как субъект-объект, сам формулирующий собственное противоречие. Человеческая экзистенция ангажирует сама себя – обязывает в актах морального выбора, выбора жизненного

<sup>206</sup> С.А. Лебедев. Онтология человека// Человек 2010, №2. С. 25.

<sup>207</sup> Можно представить его и как единство индивидуального и «всеобщего» Я, когда «всеобщее» фундирует моральную intersубъективность или то, что Плеснер назвал «совместным миром» (Mitwelt).

пути. Необходимость борьбы, от века «навязанная» животному, человеком полагается как осознанный и свободный выбор и связана с *эксцентричностью* его жизненной формы (Плеснер).

Итак, философской антропологии как «региональной онтологии» (М. Хайдеггер) присущ свой набор онтологических идей, на основании которых создается онтологическая структура человека, характеризующая его природу. В представленной нами палитре взглядов от античности до современности, выработанных в рамках метафизического и естественно-научного натурализма, рационализма и трансцендентализма, можно выделить наиболее устойчивые, конститутивные элементы, очерчивающие природу человека. Такими элементами выступают *тело, органы, гены, душа, дух, субъект, человеческое достоинство, деятельность, страдание и смерть*. Как видно, эти элементы располагаются на разных уровнях человеческого бытия и могут быть объединены в определенные структуры, как структуры идентичности.

В данной главе мы хотели показать, что становление биотехнологий проходило, не только подчиняясь имманентным целям и тенденциям науки, но и под влиянием социально-политических и социально-экономических факторов. При этом эффекты биотехнологий проявляются на указанных трех уровнях, оказывая прямое влияние на индивидуальное и социальное бытие человека. Соответственно, в фокусе биотехнологий идентичность человека получает новую определенность.

## **ГЛАВА 3. Концептуализация идентичности в делиберативных дискурсах**

### *3.1. Делиберативные основания современной биоэтики*

Термин «биоэтика» своим появлением обязан американскому медику Ван Ренселлеру Поттеру, который в книге «Биоэтика: мост в будущее» (1971) концептуализировал идеи, ставшие актуальными к 60-м годам XX века. Это были, прежде всего, идеи угрозы планетарной экологии, губительности массированного технико-технологического вмешательства в природную среду и угрозы существования самому человеку как биологическому виду. Выражая свои опасения, Поттер призывал войти в союз с гуманитариями, дабы совместно осмыслить проблемы научно-технического прогресса и выдвинуть императивы нового взаимодействия в рамках планетарной тотальности живого и неживого. В таком виде биоэтика первоначально предстала уделом ученых и экспертов и стремилась к разрешению проблем на путях аккумуляции и обмена знаниями, взаимному расширению точек зрения «естественников» и «гуманитариев». По замыслу Поттера, в биоэтике необходимо объединить «два наиболее важных и крайне необходимых элемента – биологическое знание и общечеловеческие ценности»<sup>208</sup>. То есть, в таком виде биоэтика представлялась чем-то большим, чем частная научная дисциплина; большим и по охвату проблем, и по используемым методам их решения. Примерно в эти же годы (конец 60-х – начало 70-х) в США начал оформляться другой вариант биоэтики, связанный, в первую очередь, с проблемами, которые возникали благодаря прогрессу медицинской науки и практики. Вернее будет сказать так: медицинская наука, а главное практика, в рамках частных случаев продемонстрировали невероятную силу знания и умения. Но успешное, с медицинской точки зрения, решение новых задач поставило вдруг

---

<sup>208</sup> Цит. по: Биоэтика. Вопросы и ответы. М., 2005. С. 5.

целый ряд проблем немедицинского характера, выдвинутых «от имени» права, морали, религии, социальной сферы, экономики<sup>209</sup>. Мы имеем в виду случаи «божественного комитета» в Сиэтле (1962), пересадку сердца, осуществленную Кристианом Барнардом (1967), выдвижение «гарвардского критерия» смерти мозга (1968), «толидамидную трагедию» в Германии и весь тот общественный резонанс, который они вызвали. Для осмысления этих проблем в первую очередь в США были образованы два научных центра – Гастингский центр и Институт этики им. Кеннеди, где биоэтика получала иное, чем у Поттера понимание. Если биоэтике Р. Поттера присуща экологическая доминанта, то биоэтике второго типа присуща антропологическая доминанта. Поэтому, на наш взгляд, можно проводить нестрогое различие биоэтики В.Р. Поттера как экологической этики и биоэтики в понимании А. Хеллегерса как *биомедицинской* этики. С течением времени «мэйнстримом» стала именно биомедицинская этика, что неудивительно в ситуации «антропологического поворота» XX века, поскольку в центре медицинской науки и практики стоит человек как субъект и как объект гносеологического, этического и практического отношения.

Однако новейшие историко-философские исследования обнаруживают, что биоэтика в поттеровском понимании возникла на несколько десятилетий раньше, в Европе, на почве европейской философской мысли<sup>210</sup>. Ничем не примечательный немецкий священник и педагог, Фриц Яр, в своей статье «Науки о жизни и преподавание этики», вышедшей в 1926 году, употребил термин «биоэтика» в контексте размышлений о сочувственном отношении ко всем формам живого. Как отмечает Б.Г. Юдин, Ф. Яр возводит свои биоэтические императивы к идеям немецких просветителей – И. Гердера и К. Краузе. Но и не только. «Биоэтические идеи Ф. Яра развивались под сильным влиянием происходившего в тот период бурного прогресса науки, особенно биологических дисциплин,

<sup>209</sup> «Биоэтика началась и развивается путем анатомирования «казусов» - отдельных событий из жизни биомедицины, ставших предметом серьезных публичных обсуждений». П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 126.

<sup>210</sup> См.: Б.Г. Юдин. «Био-этика» Фрица Яра// Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8. М.: ИФРАН, 2014. С. 11-23.

таких, как физиология, а также экспериментальной психологии»<sup>211</sup>. Яр опирается на фундаментальные идеи ученых прошлого – Ч. Дарвина и Г. Фехнера, а также на работы своих современников – Г. Франсе и Ад. Вагнера. Его рассуждениям присуща натурфилософская позиция и стремление к синтезу в биоэтической концепции данных науки, а также аргументов философского и религиозного характера. От себя добавим, что вполне возможно Фриц Яр был знаком с работами выдающегося биолога XIX-XX веков Я.И. фон Иксюля (1864-1944), которому принадлежит идея «окружающего мира» (Umwelt) для каждого живого организма, начиная с насекомых (поскольку они уже обладают некоторой степенью *практического* отношения к среде). «Окружающий мир» (Umwelt) живого организма раскрывается как совокупность «носителей значений», сущностно связанных со способом существования этого организма, с его анатомо-физиологическим устройством. Средовые факторы служат для удовлетворения *жизненных потребностей* живого организма, которые следует уважать. Как-бы то ни было, идеи фон Иксюля уже в начале 30-х годов были ассимилированы философской мыслью (отголоски этих идей можно обнаружить у М. Хайдеггера).

Благодаря тому, что биоэтика (биомедицинская этика) начала развиваться в академических кругах научных центров и университетов она сформировалась как научная дисциплина с преобладающим философским содержанием. Однако в настоящее время в США биоэтика своё преимущественное развитие и общественно значимое функционирование получает в рамках *этических комитетов* и *этических консультаций*, создаваемых при учреждениях системы здравоохранения или биотехнологических (фармакологических) компаниях. В том, что биоэтика и генетически, и содержательно связана с философией, вряд ли могут быть сомнения. Более дискуссионными представляются вопросы, чем является и чем может быть биоэтика, в чем залог её практической эффективности.

---

<sup>211</sup> Б.Г. Юдин. «Био-этика» Фрица Яра// Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8. М.: ИФРАН, 2014. С. 15.

К настоящему времени сложились два модуса биоэтики - биоэтика как социальный институт и как академическая дисциплина. Но понимания и способы функционирования биоэтики этим не ограничиваются. Во-первых, биоэтика является реальным и, возможно, передовым воплощением междисциплинарного подхода в решении комплексных антропологических проблем, порождаемых развитием биомедицины. Во-вторых, и это вытекает из первого, биоэтику возможно рассматривать как вариант философской антропологии в рамках постнеклассической научной парадигмы. В этих двух пунктах заложен и «потенциал роста», и то, что может защитить биоэтику от «маргинализации», которой в своё время подвергалась философская антропология. Однако в последние десятилетия между биоэтикой как академической дисциплиной (*философской рефлексией* по преимуществу) и биоэтикой как социальным институтом наметились значительные расхождения по тенденциям своего развития, по тематике и способам решения значимых проблем. Поскольку мировым флагманом в развитии биоэтики по многим причинам выступают США, то обосновывать наше утверждение мы будем, рассматривая ситуацию в этой стране<sup>212</sup>.

Развитие биоэтики в США теснейшим образом связано с политэкономическими факторами: развитием гражданских институтов и сферы крупного биомедицинского бизнеса. Среди философских идей фундирующих биоэтику, приоритет принадлежит идеям либерализма и индивидуализма Джона Локка, а также натурализму, в целом присущему американской философской мысли. Приверженность либерализму и индивидуализму заложена в *принциплизме* – доминирующей в США биоэтической концепции Т. Бичампа и Дж. Чилдресса. Поэтому и проблемы, и их решения сориентированы на интересы индивидов, а не общества. На характер и варианты решения биоэтических проблем накладывают отпечаток такие исторические особенности американского

---

<sup>212</sup> Обстоятельный анализ социокультурных аспектов биоэтики в США представлен в диссертации А.С. Курленковой.

общества как господство либеральной рыночной экономики, отсутствие в политической истории этой страны монархических и сословных институтов и протестантизм. Роль протестантизма в становлении биоэтики, как нам представляется, заслуживает особого внимания. Во-первых, с ретроспективной точки зрения обнаруживается, что среди пионеров биоэтики 60-х – 70-х годов XX века было немало протестантских теологов – Джозеф Флетчер, Пол Рэмзи, Ричард Маккормик<sup>213</sup>. Во-вторых, участие представителей религии в обсуждении проблем биоэтики оправдывается тем, что религия (во всяком случае – на Западе) играет немалую роль в решении общественных проблем, и тем, что проблемные поля биоэтики и религиозной этики зачастую *совпадают*. Ну и наконец, формат горизонтально выстроенной *дискуссии и обсуждений*, свойственный протестантизму, оказался созвучен политическому и общекультурному процессу последней трети XX века, который существенно видоизменил биоэтику, произведя в ней «делиберативный поворот». Простор для свободного *обсуждения* в протестантизме появляется благодаря отсутствию церковной иерархии и многочисленных нормативных документов, свойственных католичеству и православию (энциклик, постановлений соборов, посланий и пр.)<sup>214</sup>. В этих деноминациях участие мирян в изменении традиционных представлений и принятии решений, созвучных современному положению дел в обществе, практически невозможно. Биоэтическая дискуссия здесь носит характер *авторитарной делиберации* или пропозиционального знания, отталкивающегося от аксиом и дедуктивного метода, как в естественных науках.

---

<sup>213</sup> Eric Gregory. Religion and Bioethics/A companion to bioethics/edited by Helga Khuse and Peter Singer. – 2<sup>nd</sup> ed. 2009. Pp. 46-50.

<sup>214</sup> К примеру, многие положения католической биоэтики исходят из постановлений II Ватиканского собора 1965 года. Содержание принятых на Соборе декретов носит характер законов, установленных «апостольской властью» Отцов церкви.

«В настоящий момент медицинские услуги в США практически полностью отданы «во власть» рыночных отношений»<sup>215</sup>. В США царит риторика *предоставления платных услуг*, а не *предоставления помощи*. Укорененное в пуританской морали деление людей на «достойных» и «недостойных» оправдывает в общественном сознании существующую систему здравоохранения<sup>216</sup>. Бедные и есть «недостойные», поскольку, как считается, они не добились успеха в силу своей лени, аморальности или божественного предопределения. В данном случае обнаруживается характерная для Америки дискриминация<sup>217</sup>, а также стремление переводить социальные проблемы в биологические. А.С. Курленкова приводит весьма красноречивые слова одного из своих интервьюеров – этического консультанта С. Григгинс: «Как нация мы не считаем, что медицинская помощь – это право, мы считаем – это товар, который можно покупать и продавать, и мы считаем, что это правильно»<sup>218</sup>.

Один из четырех основополагающих принципов биоэтической концепции Т. Бичампа и Дж. Чилдресса, *принцип справедливости*, в медицинском дискурсе раскрывается специфическим для всей американской социально-правовой культуры образом. А.С. Курленкова приводит слова Р. Фокс, в которых объясняется эта специфика. Так, *справедливость* скорее понимается как *equity*, то есть «каждому по заслугам», а не *equality* – равенство в возможностях доступа. Принцип *уважения автономии пациента* предстает как первостепенное требование для медицинских работников, поскольку этот принцип в биоэтике выражает приверженность основным идеям и ценностям американской культуры.

---

<sup>215</sup> А.С. Курленкова. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. С. 122.

<sup>216</sup> По крайней мере, в сознании тех самых «достойных» - обеспеченных, которые являются главными налогоплательщиками и способны значительно влиять на принятие политических решений.

<sup>217</sup> «Дискриминация – это старая, незаживающая рана американского общества. В современной Америке расовая дискриминация – это повсеместное явление, хотя она и приняла более тонкие формы по сравнению с тем, что было столетия назад». А.С. Курленкова. Дисс.на соискание..... С. 130.

<sup>218</sup> А.С. Курленкова. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. С. 126

Наиболее важным следствием принципа *уважения автономии* пациента является правило *добровольного информированного согласия* – письменной формы, которая запрашивается медицинскими работниками при проведении всевозможных процедур. Ключевым моментом в доктрине *добровольного информированного согласия* выступает *компетентность* пациента. «*Компетентность* (англ. *competence*) – это юридический конструкт для обозначения способности человека принимать решения о своей жизни»<sup>219</sup>. *Компетентность* служит залогом того, что индивид может осознанно и ответственно позаботиться о себе, принять или отвергнуть медицинскую помощь, непосредственно или в форме *advance directives* («предварительных распоряжений»), назначить уполномоченного принимать за него решения (*health-care proxy*), касающиеся его (пациента) жизни и смерти. *Компетентность* основана на гностических способностях, которые могут быть частично утрачены или временно изменены. Тогда «градус» автономии личности понижается, к интересам пациента более не относятся безоговорочно: *competence* (*компетентность*) заменяется на *capacity* (*способность*) – «более краткосрочная, «подвижная» способность человека принимать медицинские решения, устанавливаемая обычно самим медицинским персоналом. <.....> Если устанавливают, что человек не обладает компетентностью для принятия медицинских решений, то его автономия может целенаправленно нарушаться врачами»<sup>220</sup>. Российская исследовательница приводит данные своих американских коллег, которые свидетельствуют о том, что более половины (54%) американских врачей видят в *добровольном информированном согласии* скорее финансовую сторону: ««информированное согласие мало что значит в плане улучшения общественного здоровья; вместо этого, оно, в первую очередь, является инструментом для определения, кто кому платит»(*Parmet 2005: 85*)»<sup>221</sup>. На примере двух рассмотренных принципов (*справедливости* и *уважения*

<sup>219</sup> А.С. Курленкова. Дисс.на соискание..... С. 114.

<sup>220</sup> Там же. С. 115.

<sup>221</sup> Там же. С. 120.

*автономии*), налицо внутренние проблемы практической стороны биоэтической доктрины «принципализма» Т. Бичампа и Дж. Чилдресса.

Службы этической консультации существуют практически во всех (95-100%) медицинских учреждениях США<sup>222</sup>. В зависимости от масштаба медицинского учреждения меняется численный состав и профессиональная принадлежность этических консультантов. При этом, 65% из числа этических консультантов принадлежат к медицинскому «цеху», ещё 20% являются бюджетными служащими (соцработники и администраторы)<sup>223</sup>. Доля философов и теологов ничтожно мала: они входят в 4% прочих членов этических комитетов. В небольших клиниках этическое сопровождение осуществляется одним-двумя добровольцами и существование этических консультаций обусловлено скорее административными и деловыми соображениями. Но чьи интересы преимущественным образом склонны удовлетворять этические консультанты и комитеты? Какая риторика, и какие планы анализа доминируют при вынесении решений по указанным вопросам: экономические и социально-правовые или философско-антропологические и этические? Учитывая, что в составе этических комитетов доля философов и богословов, то есть тех, кто по преимуществу способен занять *теоретическую* позицию, позицию незаинтересованного наблюдателя и при этом мыслящего системно, крайне мала, надо полагать, что решения этических комитетов будут сориентированы на разрешение ближайших проблем в рамках медицинского учреждения. «Некоторые исследователи (ПМА, МакГован 2011) считают, что этические консультации в больницах не являются собственно «академической биоэтикой», что консультанты, скорее, играют роль «посредников» в решении конфликтов, порождаемых биомедициной»<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> «Больнице необходимо иметь в своих стенах какой-либо «этический механизм», чтобы получить аккредитацию». А.С. Курленкова. Дисс.на соискание..... С. 142.

<sup>223</sup> А.С. Курленкова. Дисс.на соискание..... С. 142.

<sup>224</sup> Там же. С. 148.

Другой важный аспект американской биоэтики – это акторы, которые способствуют развитию биоэтики и определяют её конфигурацию. А.С. Курленкова характеризует данную ситуацию достаточно категорично: «Не вызывает сомнения, что важнейшими факторами, влияющими на развитие биоэтики, её направляющими силами в США и, вместе с тем, во всей «глобальной деревне», которой становится наша планета, являются интересы крупнейших производителей биомедицинского знания и лекарственных средств. <...> *фармацевтические компании и государство* – неизбежно задают траекторию и масштабы «движения» биоэтики»<sup>225</sup>. К наиболее острым проблемам фармацевтического бизнеса относятся «экспорт» биомедицинских исследований в «развивающиеся» страны, преимущественное внимание к разработке лекарств от «болезней цивилизации»<sup>226</sup>, использование плацебо. При этом финансируемые фармацевтическими компаниями этические комитеты часто «играют на понижение» этических стандартов проведения исследований.

Рассмотрение проблематичных сторон американской биоэтики мы резюмируем констатацией того, что в биоэтическом дискурсе обнаруживается разрыв двух сфер – теоретической и практической<sup>227</sup>. «Исследователи биоэтических вопросов», т.е. люди, печатающие статьи по биоэтике в научных журналах, члены профессиональных организаций, таких как Американское

<sup>225</sup> А.С. Курленкова. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. С. 148.

<sup>226</sup> Поскольку фармацевтический бизнес (как и любой другой) во главу угла ставит прибыль, то вполне понятно, что фармацевтические компании сориентированы на разработку лекарств от тех заболеваний, которыми страдают обеспеченные представители «золотого миллиарда». Соответственно речь идет об антидепрессантах, антихолестериновых и противоопухолевых препаратах, лекарствах против артрита и болезни Альцгеймера. Выгода в том, что эти лекарства довольно дорого стоят и требуют длительного применения в рамках поддерживающей терапии. Это так называемая проблема «90/10»: 90% ресурсов расходуются на борьбу с заболеваниями, которыми страдают лишь 10% населения Земли. И наоборот. Фармацевтические и биотехнологические гиганты не заинтересованы в разработке лекарств от «болезней бедных». К примеру, известная биотехнологическая американская компания Genentech в свое время ответила отказом на просьбу ВОЗ разработать вакцину против малярии, обосновав свой отказ деловыми соображениями. См.: А.В. Олескин. Биополитика. Политический потенциал современной биологии. М., 2007. С. 411.

<sup>227</sup> Сказанное в полной мере относится и к российской биоэтике с той лишь разницей, что в России сфера практической биоэтики ничтожно мала по сравнению со сферой теоретической. Этические комитеты чаще всего существуют лишь «на бумаге» или создаются как комитеты «однодневки» в рамках проведения конкретных исследований.

общество биоэтики и гуманитарных наук, не являются практикующими медицинскими работниками. «Занимаются» биоэтикой, таким образом, и изучают её разные люди»<sup>228</sup>. Прерогативой академической биоэтики оказывается решение философских проблем человека, и она содержательно обогащается за счёт участия в полемике представителей разных культур, философско-этических направлений, приверженцев разных политических взглядов, представителей церкви. В результате такой практики устойчивый консенсус по наиболее острым вопросам, конечно, достигается довольно редко. Скорее, ситуация носит характер «неустойчивого равновесия». Однако при этом формируется своеобразное теоретическое «поле», пронизанное «силовыми линиями» философско-антропологических проблем. Именно в силу этого академическая биоэтика оказывается не просто *прикладной этикой*, но приближается к философской антропологии XXI века. Особенность биоэтики состоит в том, что предмет исследования попадает не просто в «перекрестье» оптики разных научных дисциплин, но в методологическое пространство, центрированное одной проблемой. Междисциплинарность возникает из пересечения двух дискурсов – философии и биомедицины. «Биомедицина диагностирует угрозу жизни человека со стороны природных стихий.... Биоэтика опознает угрозу в самовластье биомедицинских «истин» и технологий»<sup>229</sup>. Междисциплинарность биоэтики это, по словам П.Д. Тищенко, «соперничество двух экзистенциальных «забот»». На самом деле в академической (и отчасти клинической) биоэтике представлено не две, а гораздо больше собственно научных позиций, а также аргументы обыденного сознания. Биоэтика, как междисциплинарный подход к решению проблем биомедицинской практики (взятой в широком социальном контексте), выходит на уровень философской антропологии в силу того, что сама

---

<sup>228</sup> А.С. Курленкова. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. С. 148.

<sup>229</sup> П.Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 75.

биомедицина стала рассматриваться как современный вариант антропологии. То есть научное вопрошание уже заранее несет в себе представление о том, у *кого* мы вопрошаем и *какими способами* это дозволено делать<sup>230</sup>.

Дополняют представления о феномене биоэтики теоретизации В.И. Моисеева. Так, профессор Моисеев связывает появление биоэтики с «тенденциями развития новейшего научного знания и практики», и формированием так называемой «транснауки»<sup>231</sup>. Основными тенденциями являются интеграция научного знания, изменение отношений субъекта и объекта в научном исследовании, или новое понимание объективного, а также установление продуктивного диалога с вненаучными культурными феноменами.

В клинической биоэтике (в рамках этических комитетов) всё большее применение получает казуистический способ решения моральных проблем или подход, в основе которого лежит рассмотрение и решение *конкретных случаев* (*A case approach*). И, как замечают западные исследователи, «этот способ мышления особенно хорошо подходит для занятых врачей и медсестер, чья клиническая точка зрения почти полностью ситуативно-ориентирована и кто не имеет ни времени, ни склонности хлопотать со многими теориями»<sup>232</sup>.

Как мы полагаем, практическая эффективность современной биоэтики связана с её *делиберативными* основаниями, которые определены уже тем, что решаемые проблемы связаны с *общечеловеческими* ценностями. Такими ценностями, в первую очередь, выступают жизнь, смерть, страдание, счастье, здоровье. Очевидно, что как человеческие ценности они не могут быть нацело научно эксплицированы. Да и в рамках философской теории ценностей присутствует

---

<sup>230</sup> Антропологический аспект (био)медицинских исследований был в своё время рассмотрен М. Фуко. Современное обращение к этой теме с учетом принципов и практики биоэтики представлено в работах: Б.Г. Юдин. Биомедицинское исследование как объект философского осмысления/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М., 2008. С. 3-17; Б.Г. Юдин. Человек в научном познании: методология и ценности/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 3. М., 2009. С. 21-41.

<sup>231</sup> В.И. Моисеев. Транснаучные измерения биоэтики/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5. М., 2011. С. 88.

<sup>232</sup> A companion to bioethics/edited by Helga Khuse and Peter Singer. – 2<sup>nd</sup> ed. 2009. P. 121.

множественность способов их осмысления. Несомненно одно – своё понимание этих ценностей может высказать *любой* человек и он может стараться организовать свою жизнь основываясь на этом понимании. В ходе научно-технического прогресса увеличивается не только количество проблем, но и возрастает их «всеобщность», то есть круг тех, кого они затрагивают. Речь уже идет о «планетарных рисках». Деятельность одних создает угрозы для других, тех, кто в сущности не понимает ни законов, ни целей этой деятельности, однако они могут (и имеют полное право) подать свой голос в защиту тех самых общечеловеческих ценностей, которые попадают в «зону риска» современных биотехнологий.

Мы полагаем, что отличие биоэтики (как типа научного дискурса о человеке) состоит именно в её делиберативном фундаменте и методе, что подтверждает «принцип публичности» в биоэтике. В отечественной биоэтике (академической и практической) термин «делиберация» пока встречается крайне редко. Да и не только термин, но и само реальное обращение к этой процедуре<sup>233</sup>. Делиберация как феномен и как норма сущностно связана с политикой, с практиками демократического устройства общества. Делиберативная демократия стала чрезвычайно обсуждаемым концептом на Западе в последние десятилетия<sup>234</sup>. Пожалуй, в ней западная общественность видит потенциал (или последнюю надежду) для улучшения демократического устройства и продвижения принципов либерализма. Трансформация биоэтики в направлении комплексности и демократизации выразилась в расширении круга тех, кто стал браться за решение её проблем: в конце 60-х годов биоэтика развивалась теологами (протестантскими), в 70-х годах была взята под контроль светскими философами,

---

<sup>233</sup> Как показала в своём исследовании А.С. Курленкова, российская и американская биоэтика имеют немалые различия, как в плане своего генезиса, так и в плане своей современной социокультурной ориентации. Особенности российской биоэтики придают ей черты гуманитарной экспертизы и сближают с биоэтикой в понимании В.Р. Поттера, как об этом говорит А.С. Курленкова.

<sup>234</sup> В техническом отношении делиберативная демократия опирается на телекоммуникационную и информационную революцию последних десятилетий, на ресурсы интернета, социальных сетей и электронных СМИ. Поэтому даже появился термин «e-democracy».

в 80-х годах это поле освоили медики и адвокаты, в 90-х годах XX века её проблемами занялись гуманитарии в широком смысле. Такое расширение круга «акторов» биоэтики и определило её *делиберативный поворот*.

Делиберацию определяют как «процесс совместного обсуждения проблем путем публичного обсуждения» и «делиберация является основной процедурой обсуждения биоэтических вопросов и принятия межличностных решений»<sup>235</sup>. Основным постулатом делиберации, определяющим её специфику, выступает следующее утверждение: все, кого затрагивают обсуждаемые решения, имеют равные права и возможности принимать участие в делиберации, то есть никого нельзя исключить из процесса обсуждения в принципе. Именно в *публичности* и заключается «нерв» делиберации. Во-первых, био-власть, как показал П.Д. Тищенко, переходит в руки *публики*, становится *рес-публикой*, а это, как известно, «дело многих», то есть сообщества профессионалов и профанов, в котором позиции всех уравниваются. Уравниваются они в специфическом смысле: как граждан, наделенных равным правом участвовать в принятии общественно значимых решений, как потребителей в рыночной экономике, имеющих право знать всё о предлагаемом «товаре» и свободно распорядиться своими деньгами. То есть один «товар» предпочесть другому. Для того, чтобы товары биотехнологической и биомедицинской индустрии покупались надо перевести высокоспециализированное научное знание на доступный публике язык. Научное сообщество начинает заниматься публичной активностью по «законам рынка»: рекламированием, привлечением внимания покупателей и средств инвесторов, обещанием «чудес». Покупатели и заказчики в известном смысле властвуют над производителями биотехнологических «чудес». «В современном сообществе происходит радикальная децентрация (профанация) точек приложения био-власти, которые распространяются.....в сферу публичных дискурсов и практик, где решающую роль играют средства массовой информации, формирующие

---

<sup>235</sup> М.В. Реймер. Процедура делиберации в биоэтике. URL: [http://na-conference.ru/doklady-obsuzhdenija-konferencija/12-sektzija\\_8/50-protzedura\\_deliberatzii\\_v\\_bioetike](http://na-conference.ru/doklady-obsuzhdenija-konferencija/12-sektzija_8/50-protzedura_deliberatzii_v_bioetike) ( дата обращения - 29.05.2014)

многообразии контингентных социальных форм, которые обобщенно можно назвать «публикой»<sup>236</sup>. Но уравнивание расширяется и проводится также по отношению к способности свидетельствовать об истине. По существу с этого начиналась биоэтика: в круг экспертов-естественников (биологов, физиологов, врачей) были допущены моральные философы и богословы, чья критика была осмыслена и отражала мировоззренческие позиции немалого количества лиц. Но и они выступали как эксперты, только в гуманитарном знании. Затем к ним присоединились правоведы и социологи. Следующим шагом на пути демократизации стало допущение в этот круг «людей с улицы», тех самых «профанов». «Неустранимое многообразие ценностных ориентаций и путей постижения идеи истины и блага является основополагающим фактом культуры начала XXI века и важнейшим идейным основанием биоэтики»<sup>237</sup>. Допущение к биоэтической дискуссии максимального количества лиц – публики – оправдано, на наш взгляд, не столько гносеологическими, сколько моральными соображениями<sup>238</sup>. С философско-методологической точки зрения делиберация застрахована от догматизма и союзничества с идеологиями и несет в себе «исцеляющее жало», поскольку предполагает критический анализ собственной точки зрения проponenta. В этом состоит её сократическая мудрость. Но академическая биоэтика и практическая биоэтика, как демократическая делиберация, разнятся по формам аргументации и по её целям: для первой характерен теоретический дискурс научной сферы, для второй – морально-практический дискурс социально-политической сферы с ориентацией на *консенсус*. Поиск консенсуса есть всецело политическое устремление, актуальность которого возрастает по мере возрастания антагонизма взглядов, убеждений, приверженностей в обществах, где конституционно закреплены

<sup>236</sup> П. Д. Тищенко. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. С. 13-14.

<sup>237</sup> Там же. С. 76.

<sup>238</sup> Хотя западные теоретики выделяют и гносеологический аспект. Вряд ли, однако, изменение взглядов и убеждений, которое, как предполагается, происходит в процессе делиберации можно рассматривать как приращение *научного знания*. Во-первых, в этом процессе немаловажны суггестивные и эмоциональные составляющие, и, во-вторых, одной интерсубъективности недостаточно для того, чтобы определенные результаты мыслительной деятельности получили статус *знания* в научном смысле, как эпистема.

либеральные ценности. Консенсус становится новой *основой легитимности* принятых решений. Но сколько «переменных» общественного мнения должно быть нивелировано или проигнорировано ради достижения на время умиротворяющего консенсуса?! Идеология консенсуса и акцент на *процедурности* являются выражениями современного релятивизма. Такая делиберативная и консенсусно ориентированная биоэтика идет навстречу социальному конструктивизму. В этом случае, проблематизируемые в биоэтике экзистенциальные феномены и структуры идентичности и самоидентичности получают своё оформление в зависимости от социально-экономических запросов публики и социально-политических интересов акторов от «системы» (по Ю. Хабермасу). Таким образом, делиберативные технологии биоэтики с одной стороны позволяют произвести реинтеграцию и стабилизацию идентичности за счёт междисциплинарной рефлексии, но с другой стороны, способствуют пониманию идентичности как социальной конструкции, формируемой по законам социальных технологий.

### 3.2. *Идентичность сквозь призму моральных дилемм*

Как полагают специалисты в академической и прикладной биоэтике, «основная задача биоэтики – способствовать выявлению различных позиций по сложнейшим моральным проблемам, которые лавинообразно порождает прогресс биомедицинской науки и практики. Биоэтика призвана способствовать поиску морально обоснованных и социально приемлемых решений»<sup>239</sup> многочисленных проблем применения биотехнологий. Многообразие позиций в сфере медицинской этики прежде просто не существовало. На протяжении двух с половиной тысяч лет была одна позиция – позиция традиционной гиппократовской этики. С позиций гиппократовской медицинской этики «проблем» не возникало из-за её основных черт, а именно её корпоративности, догматичности, патерналистского характера и восприятия пациента как полностью пассивного, «претерпевающего» и «незнающего». Попутно заметим, что многие современные моральные проблемы биомедицины порождены разрывом между духом и буквой, доставшихся в наследство от этики Гиппократовских норм<sup>240</sup>. Во второй половине XX века все четыре указанные выше особенности прежней медицинской этики были пересмотрены и развенчаны, что и привело к росту разнообразия моральных оценок, способов взаимодействия медиков (исследователей) и пациентов (а в коммерческой медицине – потребителей).

В постметафизическую и постсекулярную эпоху идея *освобождения* реализуется по отношению к различным проявлениям власти *всеобщего* – будь то научное знание, политическая власть или гендерные стереотипы. В рамках данной главы исследования эта ситуация конкретизируется в том, что в современной культуре наличествует - и утверждается как ценность – плюрализм моральных

<sup>239</sup> Биоэтика. Вопросы и ответы. М., 2005. С. 5.

<sup>240</sup> К примеру, современные проблемы эвтаназии и аборта связаны с утверждением в рамках клятвы Гиппократовской с одной стороны блага пациента как цели медицины, а с другой стороны – безусловного запрета на убийство (или помощь в самоубийстве). По-видимому, у этих проблем нет, и не может быть одного неоспоримого решения.

доктрин, плюрализм школ в академической биоэтике, да и просто плюрализм нерелексируемых индивидуальных моральных позиций, которые уже невозможно девальвировать перед лицом единственной ориентирующей метафизической и моральной системы. На множественности моральных позиций и сообществ сосредотачивает внимание П.Д. Тищенко при анализе идей своего американского коллеги Х.Т. Энгельгардта-младшего. В этом свете П.Д. Тищенко дает оригинальную квалификацию биоэтики: «биоэтика не просто как одно из направлений в этике, но как особая форма современного рационализма – рационального общения инакомыслящих»<sup>241</sup>. Важно, что многообразные позиции в биоэтике представляют не только лишь моральное разнообразие современных обществ (и философских этических систем), но в каждой из позиций присутствуют и *не-моральные* компоненты: политические, экономические, юридические, идеологические, прагматика обыденного сознания. Пытаясь раскрыть идентичность сквозь призму моральных дилемм, мы предполагаем, что во всех позициях и векторах критики содержится множество антропологических идей, интуиций, которые свидетельствуют о человеке как био-социальном существе (или даже *био-психо-социальном*). И даже консервативные, религиозные биоэтические позиции в ходе делиберации учитывают современный социокультурный контекст.

Особо стоит отметить «треугольный метод», предложенный современными авторитетными биоэтиками Элио Сгреччей и Виктором Тамбоне. Как полагают эти исследователи, «треугольный метод» избегает недостатков дедуктивного и индуктивного методов, но самое главное – он предполагает установление связи проблематизируемой биомедицинской технологии с ценностями личности. Антропологическое основание своего биоэтического подхода авторы определяют как «онтологически обоснованный персонализм». «Он предлагает интегральное восприятие человеческой личности, не сводимое ни к идеологическим, ни к

---

<sup>241</sup> П.Д. Тищенко. Угроза множественности и идея гуманитарной экспертизы/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М., 2008 С. 107.

биологическим редукциям <...> интегральная концепция личности, вытекающая из синтеза физических, психологических и духовных ценностей, отношения приоритета и взаимодополняемости между личностью и обществом... - это исходные данные для биоэтики»<sup>242</sup>. Даже если указанный метод не находил должного применения в анализируемых нами материалах (биоэтических полемиках), логику нашего исследования мы выстроили именно таким образом, чтобы антропологическая проблематика вырисовывалась в связи с конкретикой биомедицинских фактов и исторически укорененными моральными ценностями современных личностей.

В проблемном поле современной биоэтики очевидным образом выделяется блок тем, привлекающих внимание не только философов, но также богословов, правоведов, социологов, да и просто «людей с улицы»<sup>243</sup>. Собственно говоря, «люди с улицы» могут быть заинтересованы или обеспокоены потому, что они являются «адресатами» или «объектами» всё новых и новых биотехнологий в практическом смысле. Мы попытались концептуализировать структуры идентичности, анализируя полемику по проблемам а) репродуктивных технологий, б) так называемых «технологий улучшения человека» (human enhancement technologies), в) эвтаназии и критерия смерти мозга, а также г) полемику вокруг практик «предварительных распоряжений» (advance directives).

Как было показано в Главе 2, отправной точкой репродуктивных технологий выступает процедура ЭКО (англ. – IVF), в результате которой может быть *создано* в ходе контролируемого процесса человеческое существо. Но на вопрос, «с какого момента начинается существование уникального человеческого существа»<sup>244</sup> нет однозначного ответа, поскольку нет однозначных критериев начала жизни

<sup>242</sup> Э. Сгречча, В. Тамбоне. Биоэтика. Учебник. М., 2002. С. 24.

<sup>243</sup> Помимо тех тем, которые оказались в центре нашего внимания, в современной биоэтике проблематизируются такие сферы как распределение медицинских ресурсов, проведение экспериментов с участием человека, методологические проблемы самой биоэтики как области философской науки и её отношение к праву, и некоторые другие. Однако перечисленные темы по преимуществу интересуют философов и специалистов гуманитарных наук.

<sup>244</sup> Л. А. Резниченко. Долгий спор о защите эмбрионов// Человек 2011, №3. С. 128.

человека. Бесстрастное и «анонимное» биологическое знание, а вслед за ним многие специалисты полагают, что «человеческая жизнь начинается с момента оплодотворения»<sup>245</sup>. Эта позиция опирается на биологические аргументы. Действительно, зародившаяся жизнь *человеческая* постольку, поскольку произошло слияние *человеческих* половых клеток, в результате которого образовался новый уникальный набор хромосом. В биологическом отношении конечно без этого первого шага не могло бы возникнуть новое человеческое существо. Но, всё же, ведя речь о *человеке*, в философском и гуманитарном аспектах для его дефиниции используют такие понятия как «индивид», «личность», «моральный субъект». В зависимости от того, считаем ли мы, что оплодотворенная яйцеклетка, эмбрион *in vitro* обладает этими качествами, радикальным образом меняется наше практическое отношение к нему.

Пожалуй, трудно отыскать собственно философские аргументы, которые защищали бы крайнюю позицию: эмбрион – полноценная человеческая личность. На что согласна философская позиция – рассматривать эмбрион как «человеческое существо», а не как «личность». Хотя, признание эмбриона человеческим существом одновременно наделяет его и *человеческим достоинством* и некоторыми правами<sup>246</sup> и, таким образом, «спасает» от произвола с различных сторон. Но, чтобы закрепить за эмбрионом статус человеческого существа, эта философская аргументация, будучи оспариваемой, редуцируется до биологической аргументации, указывая на наличие индивидуальности, которая связывается с уникальной генетической идентичностью. Выходит, что в уникальной генетической идентичности и полагается минимум *человечности*. Но как тогда быть с близнецами и с эмбрионами, созданными путем клонирования? Ведь в обоих случаях перед нами

---

<sup>245</sup> И. В. Силуянова, М. С. Першин, Л. Б. Ляуш. Статус эмбриона// Человек 2007, №2. С. 101.

<sup>246</sup> «Кто-то может считать, что эмбрион обладает правом на жизнь, другие предпочтут говорить о его праве на развитие. Права эмбриона усиливаются и расширяются по мере его развития и вполне могут перевешиваться другими правами или интересами». Л. А. Резниченко. Долгий спор о защите эмбрионов// Человек 2011, №3. С. 127. В этом выражается философская позиция *градуализма*.

«копии», а какова их ценность (и, соответственно, статус)? С философской (секулярной) позиции отстаивать статус эмбриона как полноценной человеческой личности довольно трудно по ряду причин. Во-первых, нет единогласия по вопросу о составе сущностных качеств «личности» и их происхождении. Во-вторых, в числе основных качеств всегда фигурируют такие как «самосознание», «автономия», «самодетерминация», «субъект деятельности»; утверждается также социальная обусловленность личности. Очевидно, что все перечисленные качества могут быть присущи взрослому индивиду, поскольку они требуют известной продолжительности жизни для своего вызревания. Но и среди взрослых индивидов есть такие, которые в силу заболевания (болезнь Дауна или Альцгеймера), либо в силу травматического поражения не обладают указанными качествами, однако при этом они не лишаются человеческого достоинства и не низводятся до уровня *средств* для целей «личностей». Помимо самого различия в понимании «личности» и её сущностных черт (в психологии, социологии, философии), которое создает трудности для унифицированного применения этого понятия в нормативно-правовых контекстах, трудности гуманитарного плана возникают, если принять, что именно «личности» заслуживают морального отношения.

Крайней позиции - «полноценная человеческая личность» - придерживаются представители православия и римско-католической церкви. Так, они утверждают, что в результате зачатия, которое происходит одновременно и в акте любви (а не как процесс) происходит и «одушевление», то есть вхождение индивидуальной души/личности, которая открывает возможность для взаимоотношений с Богом. При такой полноте статуса уже на этой стадии (*in vitro*) эмбрион, конечно же, не подлежит никаким сторонним воздействиям. Отношение к эмбриону как к личности имплицитно присутствует в запретах на донорское дарение эмбрионов, поддерживаемых не только религиозными этиками. На наш взгляд, вопрос о статусе эмбриона на этой (*in vitro*) и более поздних стадиях получает более

взвешенное решение, если взять за основание позицию *градуализма*, которая содержит в себе фундаментальные философские представления о непрерывности движения в мироздании, постепенности процессов (эволюции или деградации) и причинности. Градуализм, по-видимому, отражает объективную логику природы и большинство естественно-научных дисциплин имплицитно опираются на эту позицию и подкрепляют её же своими исследованиями<sup>247</sup>. С градуализмом связана диалектика актуального и потенциального. С точки зрения градуализма (которая в данном случае подкрепляется биологическим знанием, а в биоэтических дебатах её придерживаются протестантские теологи), зачатие – это процесс; развитие эмбриона и плода тоже является процессом, в котором стадии оказываются различны в биологическом и моральном отношении. Важно заметить, что аргумент «ненатуральности», выхода за рамки естественного процесса порождения внутренне присутствует в религиозной критике репродуктивных технологий (ЭКО и производных от них).

Дебаты вокруг так называемых «технологий улучшения человека» (Human enhancement technologies) распадаются по разным векторам. Так, первоочередной проблемой предстает различение собственно медицинских технологий, имеющих целью *излечение* и технологий, нацеленных на *улучшение*. Установление несомненного критерия различения позволило бы определить моральное значение последних. Но пока эти попытки не увенчались успехом. Помимо этого, допустимость и/или желательность технологий «улучшения» пытаются обосновать в связи с историческими практиками и посулами евгеники. Также технологии «улучшения» получают оценку в связи с современным пониманием научно-технического развития и его плодами в сфере производства, частного бизнеса. В иных случаях актуальной становится демографическая и социально-экономическая проблематика. Но, конечно же, мейнстримом является

---

<sup>247</sup> Справедливости ради заметим, что в последние десятилетия появились конкурирующие концепции в виде синергетики, теории катастроф, инфляционной теории, которые предлагают существенно отличные описания некоторых явлений.

философско-антропологические спекуляции как секулярного, так и религиозного характера. Сами технологии «улучшения человека» разделяются на те, которые задействуют генетические технологии и те, которые предлагают использовать прочие достижения медицины, нейронаук, электронных технологий и всего того, что так или иначе входит в концепцию NBICS<sup>248</sup>. Когда речь идет о генетических «улучшающих» вмешательствах, то аргументы их сторонников носят редукционистский и утилитарный характер. Как заявляет Дж. Савулеску, «в некоторых случаях нам следует изменять общество. В других случаях нам следует изменять нашу биологию»<sup>249</sup>. При этом технологии «улучшения» определяются с позиции социального конструктивизма или «благотворительности». Утверждается, что таким способом возможно улучшить физическое благополучие и моральный порядок в обществе, а также «создавать» детей с заранее известными и желаемыми чертами. Так, Джулиан Савулеску отмечает достижения нейронаук, которые обнаруживают насколько моральное поведение детерминировано биохимическими и сетевыми процессами в мозге. Рационализацию и контроль поведения в обществе, как полагает философ, надежнее обеспечат биомедицинские средства, а не социально-педагогические. Как полагает Савулеску, настала пора проводить «подстройку» человеческой морали к современным технологическим условиям. Стало быть, нужно намеренно влиять на эти факторы – гены, уровни серотонина, окситоцина, проводить Deep-brain stimulation. Такая позиция встречает целый ряд возражений, обнажающих фундаментальные идеи природы человека. Наиболее часто встречается аргумент «противоестественности» подобных изменений и их оценка с холистической точки зрения. К примеру, религиозные критики высказывают следующее возражение: «отождествляемая с божественным творением, реальность не является просто сырьем, которое ценно только с точки зрения его полезности для

---

<sup>248</sup> К наиболее известным апологетам технологий «улучшения человека» относятся J. Savulescu, J. Harris, N. Bostrom, N. Agar.

<sup>249</sup> A companion to bioethics. 2<sup>nd</sup> ed. Ed. Helga Kuhse and Peter Singer. Blackwell Publishing. 2009. p. 229.

целей человека»<sup>250</sup>. Этот же принцип относится и к человеческому телу. Протivoестественность проявляется и в том, что человеческое существо предстаёт как «сделанное», а не «выросшее». При этом нарушается фундаментальная структура ответственности: можно ли вменить ответственность тому, кто был «сделан» на самом фундаментальном уровне? И может ли существо с таким статусом в полной мере считаться человеком? Технологии human enhancement отдают предпочтение свободе и в тенденции попирают равенство. Ведь если терапевтические вмешательства направлены в целом на восстановление некоего *среднего, нормального* уровня функционирования и их действие выглядит как уравнивающее, то технологии «улучшения» продвигают идею возвышения одних над другими. «Некоторые полагают, что генетическое улучшение является наибольшей угрозой равенству после рабства»<sup>251</sup>. Наконец для человеческого самопонимания характерно видеть своё тело как природную вещь свободную от технических артефактов, что свойственно машине. Но наиболее радикальные сторонники «улучшений» - трансгуманисты – как привлекательную рассматривают перспективу освобождения от тела и переноса ментального коррелята личности на искусственный носитель.

Забота о смерти с момента возникновения медицины и до последней трети XX века не входила в число сущностных забот медицины. Врач нацелен на борьбу с болезнью, на укрепление жизненности организма и смерть предстала для него как *иное*, от которого следовало отталкиваться. Смерть интересовала знахаря и шамана как необходимый модус в практиках посвящения, реинкарнации. Врачу же Гиппократ и древние медики предписывали удаляться, когда смерть приближалась к врачуемому телу. Не только биомедицинской, но и культурной новацией последней трети XX века стала, как выразился Ф. Арьес, «медиализация смерти», её манипулятивно-коммуникативное *о-своение*. Эта

---

<sup>250</sup> Ulla Schmidt. Human enhancement and theological perspective/Human enhancement. Scientific, ethical and theological aspects from a European perspective. P. 264 (<http://csc.ceceurope.org>)

<sup>251</sup> Michael J. Selgelid. Moderate eugenics and human enhancement//Medicine, Healthcare and Philosophy (2014) 17. P. 11.

новация конкретизируется в практиках эвтаназии и выдвигении критерия «смерти мозга» как смерти человека. Обе они порождают спектр морально-правовых проблем. Эвтаназия<sup>252</sup> часто ассоциируется с рациональным суицидом, который, однако, следует рассматривать как подступы к первой. Сюжет рационального суицида всецело философский и появился уже в античности. Как правило, речь шла о том, что некто сам решает, чаще всего в драматической жизненной ситуации, что его жизненный путь должен быть завершен. Такое решение принимается под давлением высших моральных принципов, идеалов, ценностей, которые ценятся выше, чем жизнь, биологическое существование. Такое принятие смерти есть последний акт существования, самовластвования. Но эвтаназия – это рациональный суицид в медиализованной ситуации. И основными детерминантами здесь становятся боль и страдание, как самой личности, так и её близких. Современные секулярные общества не могут строго запретить индивиду уйти из жизни, тем более в ситуации постоянных и непереносимых страданий. Наоборот, мировая практика последних лет показывает, что это право стремятся распространить без каких-либо ограничений. Но чтобы легитимировать участие врача, необходимо представить эвтаназию как медицинскую процедуру. Это осуществляется при помощи введения эвфемизмов, таких как «медицинская помощь в умирании»<sup>253</sup>. Безднадежность положения, мучительная боль, бессознательное состояние осмысливаются как унижающие человеческое достоинство. Они становятся неприемлемыми, в то время как *присвоенная* в акте самовластвования смерть занимает своё место в череде бытийных феноменов. Выдвижение критерия «смерти мозга» всецело связано с развитием биомедицинской техники, которая позволила искусственным образом поддерживать дыхание и кровообращение в организме – то, что в предыдущие эпохи свидетельствовало о жизни человека. «Те состояния, которые прежде

---

<sup>252</sup> Чаще всего речь идет о добровольной и активной эвтаназии, что вменяет моральную ответственность, как пациенту, так и врачу, а последнему ещё и преступление.

<sup>253</sup> Quebec legalises euthanasia./BioEdge ([http://www.bioedg.org/bioethics/bioethics\\_article/10997](http://www.bioedg.org/bioethics/bioethics_article/10997); дата обращения - 06.06.2014)

ассоциировались со смертью, теперь оказались в существенных пределах обратимыми»<sup>254</sup>. То есть в силу того, что эти органы (сердце и легкие) стало возможно на время замещать в функционировании аппаратами, прекращение жизни человека стали связывать с чем-то другим. Как говорит О.В. Попова, принятие концепции смерти мозга оборачивается «появлением новой семантики телесности»<sup>255</sup>. Один из аспектов этих перемен – утрата прежней холистичности тела. В 1968 году был принят в первой редакции критерий смерти мозга, которая стала отождествляться со смертью человека. При этом до сих пор сохраняется несовместимость различных критериев смерти мозга и подтверждающих её тестов. Локализация смерти изменилась – теперь это головной мозг. Но какие функции мозга считать решающими для того, чтобы быть человеком? Можно ли сохранять человеческую целостность (*human integrity*), имея омертвевшее тело, но живой мозг? И наоборот. «Выдвижение на первый план в конструировании идеи человека сознательной деятельности, или способности быть инициатором собственных действий, а потому вменяемым существом, или возможности помнить себя и отражать синтез воспоминаний в личностной биографии – это все критерии значимости, которые формируют картину человеческого бытия»<sup>256</sup>.

На данный момент нет устоявшегося русскоязычного перевода названия практик **advance directives**. Поэтому, употребляемый перевод – «предварительные распоряжения» - является в известном смысле авторским. Появление *advance directives* связано как с развитием на Западе клинической медицины, её технической оснащённости и практической способности осуществлять эффективную медицинскую помощь в случаях очень тяжелых заболеваний, но более всего – продлевать жизнь в устойчивом вегетативном состоянии, так и с развитием этического сознания у работников здравоохранения.

---

<sup>254</sup> Б.Г. Юдин. Границы человеческого существа как пространства технологических воздействий/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5., 2011. С. 18.

<sup>255</sup> О.В. Попова. Проблема смерти мозга: этико-философский контекст исследования/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5, 2011. С. 35.

<sup>256</sup> Там же. С. 48.

Практики *advance directives* появились как своего рода «требования» со стороны общества (пациентов и их близких), а не со стороны «корпорации» медиков. В таких уведомлениях, руководствах пациенты стали заявлять не только о своих *правах*, но и о своих *пожеланиях*, о своем понимании ценности и смысла персонального бытия. Нарративы «предварительных распоряжений» как узлом скрепляют важнейшие вопросы биомедицинской этики – *автономию, заботу и идентичность*. Навстречу научному, профессионально инспирированному сознанию медиков выступило сознание обыденное, которое теснейшим образом связано с *жизненным миром*, с человеческими смыслами и ценностями. Заметим, что с момента своего появления и по сей день биоэтические и социально-правовые аспекты «предварительных распоряжений» вызывают дискуссию в разных странах мира и, как замечает Александр М. Капрон, остаются плохо изученными и концептуально проблематичными. Трудности умножаются ещё и вследствие развития технических средств современной медицины и способов проведения терапии или паллиативной помощи, которые в США приобретают «агрессивный» характер.

*Advance directives* появились в США в конце 60-х годов: впервые одна из форм *advance directives* («*living will*») появилась в 1967 как инициатива чикагского адвоката Льюиса Катнера. Получила же юридическую силу и была узаконена одна из форм «предварительных распоряжений» в штате Калифорния, в 1976 году<sup>257</sup>. Борьба за внедрение этой практики длилась довольно долго, но к 1992 году все 50 штатов и округ Колумбия законодательно утвердили те или иные формы *advance directives*. Социальным основанием этого, скорее всего, является тот факт, что в настоящее время около 85% американцев умирают в учреждениях здравоохранения<sup>258</sup>. То есть последние дни жизни очень многих людей проходят в окружении не просто посторонних лиц, но в ситуации возможных

---

<sup>262</sup> Поводом для этого послужил судебный случай относительно некой Карен Энн Куинлан. Подробнее см.: *A companion to bioethics*. 2<sup>nd</sup> ed. Ed. Helga Kuhse and Peter Singer. Blackwell Publishing. 2009. p. 302.

<sup>258</sup> [http://www.medicinenet.com/advance\\_medical\\_directives/page4.htm](http://www.medicinenet.com/advance_medical_directives/page4.htm) (дата обращения - 20.06.2012)

биомедицинских вмешательств, которые вполне могут причинить моральный и физический вред пациенту. Продвижение «предварительных распоряжений» объясняется тем, что, в сущности, они сосредоточены вокруг того, что следует из принципов биомедицинской этики, а именно «права умереть и умереть с достоинством»<sup>259</sup>. Несколько метафорически суть практики advance directives выражена следующим образом: ««предварительные распоряжения» являются путем сделать ваш голос слышимым, когда вы более не можете говорить»<sup>260</sup>. При помощи «предварительных распоряжений» можно заранее указать тот объем процедур, средств, способов лечения, а также выразить собственное пожелание в отношении конечных усилий по спасению вашей жизни, которые вы, будучи полностью осведомленным и дееспособным, считаете уместными *исходя из ваших собственных представлений* о жизни, смерти, боли и человеческом достоинстве, о вашей прошлой и возможной будущей жизни. Собственно, это было вторым направлением защиты «предварительных распоряжений»: наряду с теми, кого более беспокоили юридические проблемы, за внедрение «предварительных распоряжений» (изначально как «living will») стали высказываться и те, кто видел в них «общую ориентацию, которая бы связывала проблемы, встающие в процессе умирания с тем жизненным путем, которым личность шла всю свою жизнь»<sup>261</sup>. Так, Х.-М. Сасс среди разных форм документов advance directives указывает на values history, выражаемую при помощи Values History Questionnaire – своего рода опросный лист, в котором возможно выразить своё отношение к тем реалиям, которые приобретают первоочередную важность в контексте заболевания, медицинской помощи и окончания жизни<sup>262</sup>. Пациент указывает, хочет ли он знать о смертельном диагнозе, хочет ли он умереть дома или в

---

<sup>259</sup> В США законодательно предписано учреждениям здравоохранения, финансируемым государством, чтобы их сотрудники предлагали составить «предварительные распоряжения» поступающим к ним пациентам.

<sup>260</sup> <http://palliativecare.med.nyu.edu/advance-directives/types> (дата обращения - 23.06.2012)

<sup>261</sup> A companion to bioethics. 2<sup>nd</sup> ed. Ed. Helga Kuhse and Peter Singer. Blackwell Publishing. 2009. P. 303.

<sup>262</sup> Advance Directives/Encyclopedia of Applied Ethics, ed. Ruth Charwick, Vol. 1-4. ACADEMIC PRESS, 1998 UK. Vol.1, P. 45.

госпитале, насколько он готов переживать боль, хочет ли он жить в состоянии отсутствия сознания и другое. Но такие values history рассматриваются лишь как инструмент для интерпретации и направления последующих распоряжений по медицинской заботе.

Advance directives становятся действенными тогда, когда пациент более не способен принимать решения в отношении его медицинского обслуживания в ситуациях, требующих не только тактического, но и стратегического выбора. К таким ситуациям относятся кома, устойчивое вегетативное состояние, тяжелая мозговая травма, поздние стадии болезни Альцгеймера (обостряющие проблему идентичности), неизлечимые болезни в терминальной стадии. Составление «предварительных распоряжений» гарантирует, что выбор пациента, сделанный в перспективной позиции, в так называемом «компетентном состоянии» в максимальной степени будет *информированным, добровольным и осознанным*. В последние десятилетия в фокусе «предварительных распоряжений» по-новому проблематизируются вопросы эвтаназии, донорства и «биологической благотворительности», границы автономии личности и идентичность.

В философском плане проблема advance directives, их применимости и морального авторитета связана именно с проблемой идентичности. Иначе говоря, проблема идентичности лежит в основании дебатов о полномочиях «предварительных распоряжений», дебатов, которые длятся в западной биоэтике более двадцати лет<sup>263</sup>. Важно заметить, что поскольку в свете «предварительных распоряжений» зачастую речь идет не об идентичности *человека*, а о *личностной* идентичности (personal identity), то становится велика вероятность психологизации самого концепта и проблемы. Поэтому наши аргументы

---

<sup>263</sup> Allen Buchanan. Advance Directives and the Personal Identity Problem// Philosophy and Public Affairs. Vol.17, No.4, 1988, pp.277-302; Ronald Dworkin. Life's dominion. An argument about abortion and euthanasia. London: HarperCollins Publishers, 1993; Rebecca Dresser. Dworkin on dementia// Hastings Center Report 1995, 25:32-8; David DeGrazia. Advance directive, dementia, and "the someone else problem"// Bioethics 1999, 13:373-91; Helga Kuhse. Some reflections on the problem of advance directives, personhood, and personal identity// Kennedy Institute of Ethics Journal 1999, 9:347-64.

нацелены на то, чтобы среди прочего оспорить психологизаторскую тенденцию. Проблема персональной идентичности берется как контраргумент в отношении морально-правовой силы *advance directives* и, соответственно, их уместности. То есть, под вопрос ставится преемственность состояний и непрерывность существования одной и той же личности – составителя «предварительных распоряжений». Мы не будем заниматься именно этой проблемой, хотя возьмем на вооружение значимые аргументы сторонников искомой целостности (*continuity*).

Вкратце аргументы «за» и «против» *advance directive* сводятся к следующему. Во-первых, противники «предварительных распоряжений» выставляют уже упомянутый аргумент «смены личности»<sup>264</sup> и общий вопрос: «Может ли пациент в его текущем состоянии быть субъектом его предшествующих пожеланий?»<sup>265</sup>. Надо заметить, что на этот счёт выдвигается много довольно спекулятивных суждений в духе гипотез *ad hoc*, сводящихся к тому, что у изменившейся личности могут появиться новые интересы, которые ограничивают действие прежде составленных «предварительных распоряжений». Но ни о событии изменения, ни о содержании впечатлений и интересов мы ничего узнать не можем. Если индивид впал в невосприимчивое состояние, не имеет новых впечатлений и переживаний, не может выразить своих пожеланий, то, что говорит о смене личности? Но это относится к тяжелым случаям вроде «устойчивого вегетативного состояния». В случаях же подобных «Марго» можно говорить о «пост-личностном» существовании<sup>266</sup> и тогда *advance directives* оказываются мотивированы теми целями и ценностями, которые пациент в его *новом* состоянии – дезинтегрированной личности вследствие катастрофической дезинтеграции ментальных способностей – более не может оценить, сохранить и реализовать. По словам Аллена Бьюканена, *advance directives* превращаются в

<sup>264</sup> Этот аргумент отталкивается от так называемого «случая Марго», описанного Р. Дворкиным (*Life's Dominion*, 1993, pp. 220-230).

<sup>265</sup> Marilyn Mitchell. An analysis of common arguments against Advance Directives// *Nursing Ethics* 2011, 19(2):245-251.

<sup>266</sup> См.: Craig Edwards. Respect for Other Selves// *Kennedy Institute of Ethics Journal* 2011, Vol.21, N4. P. 282.

«зловещее средство для порабощения других личностей»<sup>267</sup>. Указывают и на то, что применение «предварительных распоряжений» может противоречить содействию благу пациента в его текущем состоянии, то есть идти вразрез с *принципом благодеяния*. Придерживаясь этого допущения, приоритет отдается *принципу благодеяния*, в результате чего попирается автономия и прежде выраженные интересы. Однако, как мы покажем далее, это противостояние двух принципов (автономии и благодеяния) разрешается в рамках определенного философско-этического подхода. В качестве ещё одного основания для отказа от продвижения «предварительных распоряжений» берется появление новых биомедицинских технологий, которые могут изменить отношение к ранее составленным *advance directive* и выраженных в них пожеланиях. Наконец, критики указанной биоэтической практики ссылаются на то, что составленные руководства могут быть недоступны в необходимый момент (если они хранятся дома или в банке), да и просто на то, что врачи зачастую игнорируют имеющиеся распоряжения.

Аргументы сторонников *advance directives* носят философско-этический, общекультурный и прагматический характер. Что касается последнего, то в поддержке *advance directives* обнаруживается стремление родственников и врачей избежать финансового бремени и эмоционального дискомфорта, которые возникают в ситуациях длительного нахождения пациента в клинике без каких-либо реальных шансов на его выздоровление (к примеру, в «устойчивом вегетативном состоянии»). Также составление «предварительных распоряжений» может способствовать установлению между пациентом и врачом «партнерства-на-доверии»<sup>268</sup>. Ведь обычные люди не имеют опыта телесных страданий, пребывания в коме и смерти, который есть у врачей. В результате такого обмена

---

<sup>267</sup> Allen Buchanan. *Advance Directives and Personal Identity Problem*// *Philosophy and Public Affairs*, Vol.17, No.4 (1988). P. 282.

<sup>268</sup> Н.-М. Sass. *Advance Directives*/Encyclopedia of Applied Ethics, ed. Ruth Charwick, Vol. 1-4. ACADEMIC PRESS, 1998 UK. Vol.1. P. 42.

знаниями преодолевается разрыв между профессиональной и «профанной» позициями в отношении возможных средств и методов лечения. Доверительные отношения, вероятно, позволят в дальнейшем избежать судебных исков и финансовых претензий. «Предварительные распоряжения» предстают и как средство защиты интересов личности в отношении тела и того, что может быть использовано как биоматериалы. Важно заметить, что в основе самой концепции advance directives лежат два фундаментальных для американской нации права – право на самоопределение и право собственности (в данном случае – на тело). В этическом смысле advance directives ценны по двум основаниям: 1) в отношении автономии они допускают самодетерминацию и 2) в отношении благодеяния они способны защитить от нежелательных и, подчас, тщетных медицинских вмешательств.

Правовую поддержку и авторитет advance directives можно дедуцировать из основных международных конвенций и деклараций в сфере биомедицины. Так, Статья 5 Овьедской Конвенции гарантирует, что никто не может быть принужден к проведению вмешательств без его согласия. Статья 5 Всеобщей декларации о биоэтике и правах человека ЮНЕСКО (2005) гласит, что «Должна обеспечиваться самостоятельность лиц в принятии решений при соответствующей ответственности за эти решения и уважении самостоятельности других». Просвещенная гуманистическая моральная позиция также склоняет к составлению «предварительных распоряжений», поскольку они могут быть средством выражения альтруизма (в случаях дарения органов). Но главным аргументом за продвижение advance directives является общая установка, вдохновившая биоэтику и оказавшая влияние на биомедицину конца XX-начала XXI века. Она выражается в следующем: «учитывая постмодернистское разнообразие ценностей и взглядов в плюралистическом обществе, творящий благо врач не может определить «благо пациента» или «тщетность вмешательства» основываясь на своих собственных ценностях, но, скорее,

нуждается в информации о ценностях, взглядах и пожеланиях пациента для того, чтобы включить критерий «блага» самого пациента в определенный диагноз, прогноз и вмешательство»<sup>269</sup>. В этом заключается своего рода *обновление* понятия *salus aegroti*, которое теперь охватывает феномены личностно-экзистенциального характера, религиозных и субкультурных представлений.

Мы полагаем в биоэтической практике «предварительных распоряжений» обнаруживаются фундаментальные антропологические практики. Во-первых, *advance directives* предстают как экзистенциальный *проект себя*, выражающий устремленность к будущему, озабоченность этим будущим. В таком самопроектировании проступает экзистенциал *заботы* (по М. Хайдеггеру). Как пишет Хайдеггер, «бытие-в-мире есть в своей сути забота»<sup>270</sup>. Целость бытия-в-мире основана на *заботе*. Всякая забота имеет в виду какую-то недостачу, возможность, а таковой для «присутствия» в самой основе выступает «*бытие к концу*». В представлении-продумывании, фундирующем составление «предварительных распоряжений», личность озабочена не просто биомедицинскими реалиями ближайшего порядка, но именно о-кончанием жизни, «приходом присутствия к концу». «И поскольку присутствие есть по сути всегда своя возможность, это сущее *может* в своём бытии «выбрать» само себя, найти, может потерять себя»<sup>271</sup>. Возможность конститутивна для *Dasein*, а смерть есть та бытийная возможность, которой никто не может избежать или отнестись к ней только теоретически. Во-вторых, *advance directives* концептуализируют идентичность в русле коммуникативной стратегии. Здесь актуально то, что было сказано выше (3.1) о делиберативном повороте в биоэтике и практиках *я-говора* в понимании Ю. Хабермаса и П. Рикёра. В модусе нарратива «предварительных распоряжений» основанием самоидентификации становится в целом жизненная история личности и частные, но теперь связанные

<sup>269</sup> Н.-М. Sass. *Advance Directives/Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. Ruth Charwick, Vol. 1-4. ACADEMIC PRESS, 1998 UK. Vol.1, p. 42.

<sup>270</sup> М. Хайдеггер. *Бытие и время*. Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 222.

<sup>271</sup> Там же. С. 60-61.

биомедицинским дискурсом, феномены страдания – физического, психологического и социального. Биоэтические практики «предварительных распоряжений» конгруэнтны структурам той модели взаимодействия врача и пациента (или – структуре био-власти), которую П.Д. Тищенко наименовал «экзистенциальной моделью»<sup>272</sup>. Она «предлагает свою особую схему субъективации и объективации»<sup>273</sup> исходя из понимания целей врачевания. «В экзистенциальной модели возникает *забота о смерти*, точнее говоря, *забота о достойной человека смерти*»<sup>274</sup>. В составлении «распоряжений» пациентом удерживается целостность двоящейся идентичности – как субъекта и объекта не только морали, но и прагматического и манипулятивного отношения.

Итак, по итогам рассмотрения выделенных нами биотехнологий и биоэтической полемики вокруг их применения возможно, на наш взгляд, концептуализировать структуры идентичности, которые мы охарактеризовали как стержневые (или базовые).

В кластере репродуктивных биотехнологий таковыми предстают *дух* и *душа*, а также фундированное ими понятие «личность» (с религиозной точки зрения); *человеческое достоинство* (при содержательном разнообразии этого концепта); человеческая *аутентичность* в смысле быть «*выросшим*», а не «*сделанным*» (Хабермас). В дебатах, генерируемых вокруг практик «предварительных распоряжений» (advance directives) актуализируются структуры *субъекта* (с решающим предикатом автономии); укорененные в биосоциальном способе существования личностные ценности, цели, проекты жизненной истории, которые объективируются в *деятельности*; наконец *страдание* и *смерть* получают пост-метафизическое, экзистенциальное истолкование. Прагматика технологий «улучшения человека» (human enhancement technology) порождает моральную

---

<sup>272</sup> См.: П.Д. Тищенко. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4., 2010. С.39-67.

<sup>273</sup> П.Д. Тищенко. Указ. соч. С. 40.

<sup>274</sup> Там же. С. 63.

переоценку *генов* (и генома) и связанных с ними аутентичности, разнообразия и свободы (как «от», так и «для»). Также обнаруживается социально значимый аспект генетического разнообразия и в то же время равенства, которые могут быть намеренно нарушены. Сущностную характеристику приобретает *тело* и естественные телесные функции (связанные с определенными органами), противопоставляемые машине, механизму (*Lifelike Artifacts*). В полемике вокруг эвтаназии и применения критерия «смерть мозга» в качестве структур идентичности обнаруживаются феномены страдания и *смерти*, а также *телесный локус смерти как определенный орган* (и его функции).

### *Идентичность в биоэтической теории*

В биоэтике тема идентичности чаще всего артикулируется в связи с проблемами репродуктивных технологий, технологий «улучшения человека», дефиниции смерти и практиками «предварительных распоряжений» (*advance directives*). В иных случаях соображения относительно идентичности присутствуют имплицитно как фон или антропологические основания критики биотехнологий. Мы выделим некоторые, наиболее явно сформулированные, концепции, а именно концепции Р. Дворкина (Ronald Dworkin), К. Ричмена (Kenneth A. Richman), Д. ДеГрация (David DeGrazia), К. Корсгаард (Christine M. Korsgaard) и Д. Парфита (Derek Parfit). Так, последний трактует идентичность с позиций так называемой «теории пучка» (*Bundle Theory*): «личностная идентичность связана с серией событий, ментальных состояний и ощущений, связанных вместе для формирования личности. <...> этот пучок может изменяться настолько полностью, что будет совершенно другая личность»<sup>275</sup>. Должна существовать психологическая связь между двумя состояниями, которая

---

<sup>275</sup> Marilyn Mitchell. An analysis of common arguments against Advance Directives// Nursing Ethics 2011, 19(2). P. 246.

поддерживается психологическим субъектом, наподобие картезианского Ego. Перед нами явно психологистский и релятивистский подход.

Дэвид ДеГрация, изложивший своё понимание идентичности в монографии «Идентичность человека и биоэтика» (*Human identity and bioethics*, 2005), выступает с позиций биологического эссенциализма. Прежде всего, ДеГрация вводит два различных типа идентичности, смешение которых, как он полагает, может запутать моральные рассуждения в сфере биомедицины. Этими типами являются «количественная идентичность» (*numerical identity*) и «повествовательная идентичность» (*narrative identity*). «Идентичность в количественном смысле относится к условиям постоянства индивида и таким образом имеет дело с условиями, при которых каждый индивид существует во времени»<sup>276</sup>. Иными словами, «ДеГрация аргументирует, что поскольку мы по существу являемся человеческими животными, наша количественная идентичность состоит в постоянстве наших человеческих организмов»<sup>277</sup>. Американский философ полагает, что человек начинает существовать в ранней беременности – с момента индивидуации эмбриона, а не с момента зачатия (и связанным с ним появлением новой личности, как в религиозных доктринах). Соответственно, такой же критерий применим и к пониманию окончания существования индивида, то есть «устойчивое вегетативное состояние» не означает смерти, что, однако, полагалось бы при отождествлении человека с *личностью*, то есть с феноменами сознания, специфических психологических черт, связей с окружающими. «Человеческое существо не перестает существовать, когда его личность меняется необратимо»<sup>278</sup>, - такова позиция ДеГрации. Он так оспаривает психологизаторский подход: если мы сущностным образом являемся личностями, то, значит, не можем существовать, не будучи в каждое мгновение личностями, а это сомнительно, учитывая все жизненные

<sup>276</sup> Janet Malek. Identity, Harm and the ethics of Reproductive Technology//Journal of Medicine and Philosophy, 2006, 31. P. 86.

<sup>277</sup> Ibid. P. 84.

<sup>278</sup> Marilyn Mitchell. An analysis of common arguments against Advance Directives// Nursing Ethics 2011, 19(2). P. 247.

обстоятельства. Напротив, физический, телесный компонент представляется весомым основанием идентичности. Ведь даже если некто не может узнавать нас, но мы по-прежнему узнаем его. Преемственность физического Я очень устойчива. «Повествовательная идентичность» многогранна и имеет «качественный» характер. Она основана на нашей способности сохранять *перспективу от первого лица*, основана на феноменах сознания, рефлексивности. Такого рода идентичность проявляется в рамках кризиса какого-либо возраста, когда под вопросом оказывается Я как самописание в терминах целей, проектов, смыслов, обещаний и ответственности, деятельностей и связей. И в этой *narrative identity* присутствует, как полагает ДеГрация, *narrative core* – повествовательное ядро, сердцевина. Это основные черты, связанные с ментальным, социальным и физическим функционированием. «По мнению ДеГрация, собственная версия индивида его истории является наиболее важным определяющим фактором повествовательной идентичности»<sup>279</sup>. Роль «других» в формировании идентичности представляется в духе идей Гофмана и Хабермаса: «другие» выступают как «зеркало», возвращая мне информацию и давая возможность произвести что-то вроде «сверки с реальностью» моей истории. Тем не менее, гибкость является главной особенностью «повествовательной идентичности». ДеГрация подчеркивает активную, формирующую позицию индивида: «Мы не просто хотим *иметь* само-описание и знать, кто мы есть. Мы хотим направлять нашу внутреннюю историю определенным образом»<sup>280</sup>. Именно способность к само-созиданию, созданию проектов своей жизни делает эту жизнь ценной и значимой. А эта способность есть составляющее «повествовательной идентичности». «Количественная идентичность» имеет инструментальную ценность, поскольку тело предстает просто основанием для жизненных перипетий и «повествовательной идентичности», их отражающей. Нарративная

---

<sup>279</sup> Janet Malek. Identity, Harm and the ethics of Reproductive Technology//Journal of Medicine and Philosophy, 2006, 31. P. 88. Надо заметить, что философы нарративного направления акцентируют момент объединения в нарративе настоящих и вымышленных событий и Я-образов, при этом фикции не имеют негативной оценки.

<sup>280</sup> D. DeGrazia. Human Identity and Bioethics. 2005. New York: Cambridge University Press. P. 89.

идентичность, как самоописание, опирается на определенные реалии (то самое *narrative core*), среди которых ДеГрация предлагает выделить *core traits* – сердцевинные, стержневые черты. К ним философ относит личность, общий интеллект (включая память), внутренний психологический тип, обычный тип созревания и старения, потребность в определенном количестве сна, гендерная характеристика и существо вида *Homo sapiens*, и (ради проблематизации) предлагает рассматривать их как «неприкосновенные стержневые черты» (*inviolable core traits*)<sup>281</sup>. Как видим, здесь объединяются ментальные и телесные феномены, как-будто бы доступные изменению при помощи биотехнологий. Как бы то ни было, Д. ДеГрация делает набросок идентичности, опираясь на дискурс биотехнологий.

Кристин Корсгаард предложила концепцию идентичности<sup>282</sup>, опираясь на кантианское понимание морального субъекта, имплицитованное в вопросе «что я должен *делать*». То есть, Корсгаард полагает, что Кант акцентирует нашу *деятельную* способность и как морального, и как гносеологического субъекта. Прежде всего, она напоминает мысль Аристотеля о практической способности души, которая является одной, несмотря на наличествующие многие и различные желания, причины и доводы. «Ваша концепция себя как единого деятеля основана не на метафизической теории и не на единстве, которое вы осознаете. Её основания практические <...> Вы являетесь единой личностью в любой данный момент времени, поскольку вы должны действовать, и вы имеете лишь одно тело, с помощью которого вы действуете»<sup>283</sup>. Корсгаард берет на вооружение идею Канта о двух способах понимания человека: как природной вещи в цепи внешних, природных детерминаций и как свободного и ответственного деятеля,

<sup>281</sup> Сам Д. ДеГрация не считает, что указанные черты являются неприкосновенными и что «технологии улучшения» человека могут изменить серьёзным образом эти черты.

<sup>282</sup> Свою концепцию К. Корсгаард изложила в пространной заочной полемике с упомянутым выше Д. Парфитом. См.: *Christine M. Korsgaard. Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit// Philosophy and Public Affairs* 1989, 18, N2: 101-132.

<sup>283</sup> Christine M. Korsgaard. Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit// *Philosophy and Public Affairs* 1989, 18, N2: 101-132. (<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:3219881>)

автономного источника действий и поступков. На втором способе и основана «агент-центрированная» концепция личности. Сознание – это не просто наблюдение и переживание каких-либо состояний. Напротив, сознание есть генерирование практического отношения. «Единство сознания состоит в способности координировать и интегрировать сознательные действия»<sup>284</sup>. Важным элементом «агент-центрированной» концепции является присущая человеку *deliberative standpoint* – сощещательная, обсуждающая точка зрения, когда нам приходится обдумывать и делать выбор, каким желаниям отдать предпочтение, каким образом действовать. Арбитром этого выбора и выступает наше Я, ориентированное на действие. Так, идентичность раскрывается как восприятие себя с *практической* точки зрения. В ней снимается раздвоение на психологического субъекта и физическое тело. Искомая непрерывность сознания или моментов осознания себя, как утверждает К. Корсгаард, необходимо вовлекает наше действие.

Ряд идей, создающих своего рода опорные точки для концепции идентичности, выдвинул Рональд Дворкин. Так, обращаясь к проблемам *advance directives* («предварительных распоряжений»), он предложил различать два типа человеческих интересов, уважение и сохранение которых может по-разному ориентировать медицинскую помощь. Это «эмпирические интересы» (*experiential interests*) и «решающие интересы» (*critical interests*). «Эмпирические интересы являются общими, ежедневными переживаниями и они не содержат какой-либо своей внутренней ценности, кроме того факта, что они либо мучительные, либо приятные. Решающие интересы являются разновидностями ценностей, выборов и паттернов, которые направляют наши жизни и то, как мы воспринимаем ценность наших жизней»<sup>285</sup>. Эти интересы выражают ценностное ядро личности и именно их следует уважать, если мы намерены уважать автономию личности (пациента).

<sup>284</sup> Christine M. Korsgaard. Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit// *Philosophy and Public Affairs* 1989, 18, N2: 101-132. (<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:3219881>)

<sup>285</sup> A companion to bioethics. 2<sup>nd</sup> ed. Ed. Helga Kuhse and Peter Singer. Blackwell Publishing. 2009. p. 307.

«Эмпирические интересы» редуцируют личность к телесным перцепциям в модальностях удовольствие-страдание. Рональд Дворкин утверждает, что и «некомпетентные» пациенты сохраняют заинтересованность в тех ценностях и смыслах, которые направляли всю их предшествующую жизнь. То есть, Дворкин поддерживает авторитет и полномочия *advance directives* («предварительных распоряжений»). Такой подход, во-первых, априорно принимает континуальность личностной жизни и, во-вторых, при вынесении решения отдает приоритет тем ценностям, целям и проектам, которые устойчивым образом организовывали жизнь личности и придавали ей значимость. «Решающие интересы», осознанные и агрегированные при помощи «предварительных распоряжений», очерчивают идентичность как субъективно ангажированное отношение действующей личности, а не теоретического наблюдателя. Ведь в случае *advance directives* перед индивидом встаёт вопрос не «жизнь или смерть», а «какую жизнь он считает достойной человека?»

Наконец, значимыми для целей нашего исследования представляются идеи, выдвинутые американским философом Кеннетом Ричменом в его книге «Этика и метафизика медицины»<sup>286</sup>. В попытке Ричмена представить новую теорию здоровья наличествуют антропологические основания. Так, им вводится конституирующее биоэтическое исследование различие индивида как *организма* и как *личности*. При этом, допускается несовпадение их целей. Здоровье индивида как личности Ричмен ставит на первое место. И здоровье определено им как равновесие между способностями индивида и его актуальными целями. А такое равновесие может быть установлено только практическим путем, путем деятельной реализации целей и интересов. Ричмен намеревается устранить порой возникающее противоречие двух принципов медицинской этики — принципа автономии и принципа благодеяния. Как полагает американский этик, автономия пациента связана с его (пациента) целями, ценностями и интересами

---

<sup>286</sup>Kenneth A. Richman. *Ethics and the Metaphysics of Medicine: Reflections on Health and Beneficence*. MIT Press, 2004. 232 p.

как личности, что перекликается с идеями Р. Дворкина. Тогда, чтобы содействовать здоровью пациента как личности, врач должен рассмотреть и учесть цели и ценности этого пациента, желание и способность их реализовать, а не предписывать процедуры, обращенные только на борьбу с телесными недугами. Соответственно, такие цели и ценности будут ориентировать и составление «предварительных распоряжений», которые тогда будут иметь достаточно авторитета для урегулирования интересов «компетентного» и «некомпетентного» индивида. Если врач будет поступать указанным образом, тогда обязанность благодеяния (в отношении здоровья как личности) и уважение автономии сойдутся вместе. По сути дела Ричмен придерживается «агент-центрированного» подхода.

На основании исследования биоэтической практики *advance directives* и рассмотренных концепций идентичности мы намерены предложить собственную концепцию, которая бы ассимилировала наиболее значимые из вышеупомянутых идей. Так, наш концепт *практическая идентичность* инкорпорирует основные из рассмотренных выше реалий, избегает метафизического противопоставления субстанций, а также, как теоретико-познавательный конструкт, формируется в соответствии с регулятивом постнеклассической науки о единстве познания и коммуникации. *Практическая идентичность* близка *narrative identity* как «качественное» самописание, но с той разницей, что первая центрирована *действием*, захватывающим всё человеческое существо. Практическая точка зрения на собственную жизнь имплицитно высоко оценивает телесный аспект человеческого существования, репрезентирующий не только собственную эстетическую сущность, но и очерчивающий горизонт самосозидания. Искомая во многих случаях континуальность человеческого существования обнаруживается как отчет о своих действиях, намерениях и истории субъекта, имплицитированного в объект, чье существование фиксируется феноменологически и в горизонте жизненного мира. Функционирование я-субъекта превращается в

самосозидание я-объекта. *Практическая идентичность*, поскольку она раскрывает индивидуальное воплощение индивидуальных смыслов и ценностей, заботу о том, чтобы они не оказались девальвированными перед лицом смерти, придает страданию и смерти экзистенциальный смысл. В случае с «предварительными распоряжениями» знание о себе возникает именно вследствие заботы о себе, и наоборот. Современные «забота» и «знание» имеют своим предметом не просто «душу», размышления, сбережение истины, упражнения в воображаемом опыте, а овладение всей полнотой биологического, социального, культурного, духовного и, самое главное, *практически* проживаемого бытия. Практическая идентичность противостоит «объектной» идентичности (или самоидентичности), порождаемой биотехнологиями, которые, как выразился П.Д. Тищенко, производят «разбиение тотальности человеческого существа на душу (самость) и тело», соприкасаясь с феноменами рождения, страдания и смерти.

## **ГЛАВА 4. Социокультурная динамика и проблема идентичности человека**

### **4.1. «Власть-знание», идеология и биотехнологии**

В философском постижении человека укрепилось представление, что существование каждого человеческого индивида разорвано между полюсами «природы» и «культуры». Та же дилемма встает и при рассмотрении общества в исторической перспективе: не понятно, какой вектор движения – «назад» к природе или «вперед» к культуре – гарантирует прогресс общества. Секулярный прогрессизм наследовал, по выражению Ю. Хабермаса, «телеологическую конституцию мира в целом», разглядев свою цель, однако, в господстве над природой. По началу – над природой «внешней», а с развитием естествознания и наук о человеке – над «внутренней», и не только над физико-химическими, молекулярно-биологическими процессами в организме человека, но и над *жизнью* человека в целом<sup>287</sup>. Орудием этого господства и его вдохновителем стала наука и выросшая из неё техника, но, опять-таки, в специфически новоевропейском варианте. В рамках данного исследования нам представляются наиболее релевантными в отношении развития науки и техники идеи двух, без сомнения, выдающихся философов XX века – М. Фуко и Ю. Хабермаса. Их философские позиции во многом схожи: оба они являются глубокими знатоками классического философского наследия и активно к нему обращаются при осмыслении современности, оба в начале своего пути были привержены марксизму, обоим присущ онтологизм и конечно же глубокий анализ антропологических проблем современности. Однако в критике науки и техники и, в частности, биотехнологий позиции М. Фуко и Ю. Хабермаса, на наш взгляд, несколько различны. Как мы полагаем, Фуко близок к умеренно либеральной позиции и его в большей степени

---

<sup>287</sup> Мы имеем в виду все те аспекты, о которых шла речь при рассмотрении социальной инженерии, социального проектирования и прочих инженерных замыслов (Глава 2).

занимают проблемы *противостояния* индивидов различным формам рациональности, которые воплощаются в исторически изменчивых социальных институтах. Хабермас же в ранний период своего творчества наследует традиционную для Франкфуртской школы констелляцию умеренно «левых» взглядов, гуманистической критики науки и техники и акцента на совершенствовании общественных отношений. Для целей дальнейшего повествования важно отметить, что современные антисциентистские и антитехнократические движения зародились в лагере западных марксистов и в настоящее время являются (наряду с антиглобализмом) социально-политической позицией социалистов.

Итак, Юрген Хабермас в ряде небольших работ (1963-1968)<sup>288</sup> показывает в чем, на его взгляд, состоит проблема «онаученной цивилизации» и как она связана с драматическим расколом разума, который привел к «конфликту двух конкурирующих духовных традиций»<sup>289</sup>. Франкфуртский философ отступает на тысячелетия назад, чтобы показать, в чем заключена суть теоретической установки и, стало быть, науки. *Theoria* по своей сути есть *умозрение*, созерцание без какой-бы то ни было связи с прагматикой, она есть нацеленность на постижение «эйдосов». «Не информационное содержание теорий, но формирование рассудочного и просвещенного габитуса среди самих теоретиков создает, в конце концов, научную культуру»<sup>290</sup>. Но к началу XX века сложилась иная ситуация. Мир стал для науки не более чем «универсумом фактов», которые она сама способна конструировать, лишая мир своей онтологической структуры. К тому же теоретическое познание стало испытывать влияние прагматического интереса. Как замечает Хабермас, «умения распоряжаться, которыми

---

<sup>288</sup> В серии работ указанного периода заложены структурные основы социально-философской концепции, в которой со временем Ю. Хабермасу удалось охватить максимально широкий круг проблем современности. В данном случае мы имеем в виду выделение *жизненного мира* (или социального жизненного мира) как особого социально-антропологического феномена, в котором совершается самоидентификация.

<sup>289</sup> Ю. Хабермас. Технический прогресс и социальный жизненный мир/ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 121.

<sup>290</sup> Ю. Хабермас. Познание и интерес/ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 169.

обеспечивают эмпирические науки, невозможно перепутать с потенциалом просвещенного действия. Власть технического распоряжения природой, ставшая возможной благодаря науке, распространяется сегодня непосредственно на общество»<sup>291</sup>. Однако общество принципиально отлично от природы, поскольку состоит из человеческих индивидов, которые руководствуются моралью, эмоциями, вступают в коммуникацию, пользуясь обыденным языком, наделены свободой. Науке и технике Ю. Хабермас нетривиальным образом противопоставляет демократию, понимаемую в делиберативном смысле. «Научные исследования и техника взаимно увязаны с экономикой и управлением»<sup>292</sup> и все они составляют *систему*, которой противостоит *жизненный мир*. Жизненный мир это частная сфера, это общественно-политическая сфера, также это мир повседневной практики обобществленных индивидов, резервуар смыслов, но главное, что это «фон коммуникативных действий». Отношения в жизненном мире основаны на особенном (по Ю. Хабермасу) типе рациональности – коммуникативной рациональности, которой противостоит инструментальная рациональность производственного процесса. На этом типе рациональности держится связь жизненного мира и демократии. «Практическое сознание» социального жизненного мира испытывает натиск знания «переплавленного» в технику, в то время как это практическое сознание релевантно этическому дискурсу, процедурам обсуждения и поиска консенсуса, выбору императива *действия*. Сегодня наука и техника выступают как ресурсы экономической и политической власти, и они, в свою очередь, готовы «финансировать» их материально и идеологически.

Ю. Хабермас видит проблему максимально широко, в том же масштабе, что и его предшественники<sup>293</sup>. Наука утратила свою *образовательную* функцию, свою способность воспитывать рефлексивную (философскую) установку и влиять на

---

<sup>291</sup> Ю. Хабермас. Технический прогресс и социальный жизненный мир/ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 126.

<sup>292</sup> Там же. С. 128.

<sup>293</sup> Мы имеем в виду, прежде всего, Гуссерля, Хайдеггера и Ясперса.

образ жизни тех, кто ей причастен. При этом общественная значимость науки и техники возрастала десятилетие за десятилетием. Полвека назад доктор Хабермас так определил перспективу: «Сегодня мы имеем дело с теориями, которые могут непрактично, то есть без отчетливой связи с действием совместно живущих людей, превратиться в техническую власть»<sup>294</sup>.

С либерализмом связывает становление таких феноменов как *био-власть* и *биополитика* М. Фуко. Эти теоретические концепты были разработаны Фуко во второй половине 70-х годов XX века и стали системообразующими для ряда социально-антропологических исследований («История сексуальности», «Рождение биополитики»). Био-власть и биополитика как показывает Фуко, возникли одна за другой и одна на основе другой. Появление био-власти Мишель Фуко относит к рубежу XVII - XVIII веков, биополитика же начала формироваться в конце XIX века. У каждой из них свой «масштаб» и цели и, что важно в рамках нашего исследовательского подхода, они связаны с политэкономическими трансформациями общества. Био-власть с момента своего появления была центрирована на индивиде – субъектом её был суверен, а объектом его подданные, которых он мог «заставить умереть или оставить жить». «Как в XVII, так и в XVIII в. возникают техники власти, которые в основном были ориентированы на тело, индивидуальное тело»<sup>295</sup>. Больницы и тюрьмы Фуко называет «дисциплинарными институтами», пространство которых ограничено и цели «нормализации» являются всецело биологическими (медицинскими)<sup>296</sup>. Появление *биополитики* совпадает по времени с развитием на Западе индустриального капитализма и связано с проблемой «населения», которая размещается в поле экономики, политики и биологии. Именно эта матрица мультиплицируется в XX и XXI вв., всё более «рационализируя» биополитику. Фуко определил биополитику как попытки «рационализировать» проблемы,

<sup>294</sup> Ю. Хабермас. Технический прогресс и социальный жизненный мир/ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 125.

<sup>295</sup> М. Фуко. Нужно защищать общество. СПб., 2005. С. 255.

<sup>296</sup> В рамках больниц происходит медицинская рационализация психических заболеваний и сексуальности.

поставленные перед правительственной практикой в масштабах государства такими феноменами как рождаемость, смертность, гигиена, эпидемии. Таким образом, биополитика предстаёт одной из исторических *техник создания человека* (что и было целью проекта *археологии мысли* М. Фуко). Одна из главных идей Фуко состоит в том, что «ни один социальный институт невозможен вне человеческого тела»<sup>297</sup>, прогресс же биомедицинских наук позволил взять под *научный* контроль эти тела. Да в немалой степени и души. Таким образом, знание приобрело модус ещё одной закабаляющей силы. Био-власть в руках государства стала реализовываться через контроль и управление телами по той же логике, как это делается в политике и экономике. На наш взгляд, важно осознавать насколько «знание» в XX веке стало прерогативой науки, а наука всё в большей мере попадала в ведение государства, которое её финансировало и ориентировало идеологически. Свидетельства тому можно обнаружить в истории США, Германии и СССР (мы имеем в виду евгенику и генетику).

Резюмировалось осмысление био-власти и биополитики у М. Фуко тем, что «конкретные медицинские технологии создают историческое априори – технологически выраженные условия мыслимости человеческого существа в качестве субъекта и объекта»<sup>298</sup>. По существу, и Фуко, и Хабермас приходят к заключению об *антидемократичности* оформившейся (техногенной) культуры. Жизненный мир становится инфантильным, он теряет свой потенциал в борьбе за власть, поскольку субстанцией жизненного мира является *дух демократической дискуссии*, поливалентной, равноправной и «горизонтальной». В сложившейся ситуации «новый потенциал возросшей власти технического распоряжения обнажает дисбаланс между результатами максимально интенсивной рациональности и неотрелектированными целями, закосневшими системами

<sup>297</sup> А.Ю. Ашкерова. Социальная антропология. М., 2005. С. 312.

<sup>298</sup> П.Д. Тищенко. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М., 2010. С. 39. Значительное расширение этой мысли представлено в ряде работ П.Д. Тищенко, где он раскрывает биомедицину как своеобразную антропологическую прагматику, в рамках которой сформировались три модели самоидентичности актуальные в XXI веке.

ценностей, утратившими силу идеологиями»<sup>299</sup>. Немецкий философ призывает «начать осознанно управлять происходившим прежде естественным образом взаимопроникновением технического прогресса и жизненной практики больших индустриальных обществ»<sup>300</sup>. Но это означает, что демократическая общественность должна вступить в *борьбу за власть*. Франкфуртский теоретик делает акцент на демократических процедурах и институтах, посредством которых должна возобладать точка зрения *большинства*. Но в этом месте сразу возникает несколько вопросов. И во-первых, а что если эта демократическим образом сформированная властная воля большинства окажется всё же «неразумной», не понимающей «истинного положения дел» и полярной по отношению к позиции «просвещенного» меньшинства – к каким инстанциям легитимации оно (меньшинство) станет прибегать, дабы исправить положение дел? Не к физической же силе!? А надо заметить, что либеральная демократия в американском варианте в первую очередь предоставляет (и пропагандирует) улучшение материальной жизни больших масс людей, и эти материальные улучшения в наши дни основаны на сложной технике. «Расчет на демократические механизмы, с помощью которых якобы можно выполнять волю социального большинства в обществе, где интересы социальных групп, а по существу, интересы классов пересекаются антагонистически – такой расчет также утопичен»<sup>301</sup>.

Таково положение дел, сложившееся в обществе до последней четверти XX века. Конечно же, оно не осталось без внимания со стороны политического и экономического истеблишмента, которые выступают основными акторами в процессах общественного развития. Под их влиянием радикально изменяется «дискурс био-власти»; изменяется и по отношению к «классической» эпохе, и по

---

<sup>299</sup> Ю. Хабермас. Технический прогресс и социальный жизненный мир/ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 133.

<sup>300</sup> Там же.

<sup>301</sup> В.Н. Порус. «Оценка техники» в интерпретации западных философов и методологов// Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1986-1987. М.: Наука, 1987. С. 263.

отношению к совсем недавним временам философствования М. Фуко. Происшедшее эпохальное изменение имеет одно глубинное основание. Этим основанием является стремление реализовать идеи *свободы, автономии и разума*, но посредством, так сказать в матрице одной антропологической модели – *homo oeconomicus*<sup>302</sup>, наиболее релевантной либеральной рыночной идеологии.

Те самые изменения, которые определили облик современных биотехнологий, в сфере собственно науки сводятся к следующему: наука «вышла» на рынок; появляется фигура «ученого-бизнесмена»; в русле новых этических (и одновременно методологических) принципов Я. Митроффа формируется так называемая «адвокатская наука». Знания становятся товаром, который может быть продан как таковой, а может быть «сплавлен», «перелит» в другой товар – собственно продукцию биотехнологических компаний. Экономическая заинтересованность подрывает доверие к науке, поскольку с позиции нового этоса (и праксиса) «достижение *истины* является сопутствующим моментом в процессе получения экономической *пользы*»<sup>303</sup>. Внедрение принципов Я. Митроффа свидетельствует о стремлении подчинить науку *не-научным* целям – всему, что связано с извлечением прибыли. Публика адресуется науке всё более разнообразные запросы, которые «ученые-бизнесмены» не в последнюю очередь рассматривают с точки зрения экономической выгоды. «Научные исследования и бизнес при этом все более интенсивно подстегивают друг друга, порождая и непрерывно обновляя технологии, которые благодаря массивированному воздействию рекламы настойчиво навязываются рядовому человеку»<sup>304</sup>. При этом био-власть переместилась из далеко отстоящих «пространств» науки и государственной политики в одно общее пространство *жизненного мира*.

---

<sup>302</sup> Интерпретация этой модели станет строжимее рассуждения в следующем параграфе.

<sup>303</sup> П.Д. Тищенко. Этические проблемы развития биотехнологий/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. М., 2008. С. 66.

<sup>304</sup> Б.Г. Юдин. Место антропологических проблем в биоэтике/Рабочие тетради по биоэтике №1. Биоэтика: антропологические проблемы. М., 2006. С.

Спектр трактовок концепта *жизненный мир* расширился и приобрел различные оттенки с того момента, когда он был введен Э. Гуссерлем в философский оборот. Так, *жизненный мир* это жизненно-практический уровень культуры, это горизонт обыденного опыта, это базис повседневной «индукции», это своеобразный резервуар, из которого индивиды нерелексивным образом черпают убеждения, стереотипы, идеологии, это повседневная реальность индивидуального человеческого бытия (а также и культуры как предметного и символического универсума). Но у всех этих трактовок *жизненного мира* или повседневности (часто их отождествляют) есть общие фундаментальные черты. Во-первых, повседневности присуща универсальность (никто не может ускользнуть от повседневного модуса бытия), во-вторых – антропоцентричность (размерность пространства и времени индивидуального человеческого существования) и в-третьих – коммуникативность (повседневность основана на непосредственной и первичной связи индивидов). Помимо этого, в реальности повседневного взаимодействия человеческих индивидов манифестируют два компонента духовности человека – рассудочно-рациональный и чувственно-эмоциональный. Но в силу специфичности *жизненного мира* (как *мира доксы* в противоположность *миру эпистемы*) в коммуникативной связи доминирует чувственно-эмоциональная сторона сознания, ведь именно в повседневной коммуникации могут быть поставлены экзистенциальные вопросы *от первого лица*. Экзистенциальные переживания, их передача Другому разворачиваются в том самом пласте *литературного сознания* (Хабермас), которое манифестирует, в первую очередь, как моральный разум, как горизонтально организованная дискуссия, как нарратив о жизненных смыслах целых социальных групп<sup>305</sup>. Поэтому в социально-философском познании *жизненный мир* (или повседневность) рассматривается как арена для идентичности и

---

<sup>305</sup> Показательной в этом смысле является, ставшая хрестоматийной в отечественной биоэтике, повесть Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича». В повествовании можно обнаружить параллельные дискурсы: научно-медицинский, холодный и абстрактный для страдающего Ивана Ильича, и то самое повествование *от первого лица* из перспективы *жизненного мира*, в котором общность человеческих переживаний пересиливает культурную дистанцию.

самоидентификаций. Жизненный мир историчен и изменчив, его организация изменяется под воздействием общественных изменений. В свою очередь общественные изменения генерируются различными акторами но, следуя логике Хабермаса, преимущественно теми, которые составляют собственно *систему*<sup>306</sup> или стремятся интегрироваться в неё, дабы повысить свой потенциал. Таким образом, наряду с указанными векторами, а может быть и охватывая их собой, сформировался вектор технологизации в модусе *биотехнологизации*. Предметные и символические аспекты биотехнологической реальности в результате их интерсубъективной переработки оформляются в смысловые конструкции жизненного мира, в «фон» и «почву» повседневной жизни. «Биовласть растекается по поверхности профанных дискурсов»<sup>307</sup>, но в этом «профанном» надо видеть не только положительное – шаг в сторону равноправия, демократизации, но и отрицательное – угрозу вмешательства нерелевантных способов рассуждения о том, что не является предметом образно-эмоционального отношения. Через технологизированный жизненный мир осуществляется влияние на индивидуальное сознание, которое ещё больше теряет свою *свободу*, становясь осознанием объективных детерминаций, раскрываемых биотехнологиями. Особенность ситуации наших дней состоит в том, что «индивидуальная вера в технологию, то есть частная перспектива технологической утопии, способна стать источником реализации политических действий»<sup>308</sup> уже не столько финансово-политических элит, сколько масс – потребителей товаров, голосующих по политическим вопросам граждан, «профанов», участвующих в обсуждении биотехнологических новшеств. Но за видимостью демократических процедур обсуждения скрывается антидемократическая тенденция биовласти к технологическому контролю и управлению.

---

<sup>306</sup> В социологической концепции Юргена Хабермаса общество представлено как тотальность двух компонентов – *системы и жизненного мира*.

<sup>307</sup> П.Д. Тищенко. Жизнь и власть: био-власть в современных структурах врачевания/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М., 2010. С. 53.

<sup>308</sup> О.В. Попова. Современная технократическая утопия: российский контекст// Человек 2012, №5. С. 55.

## 4.2. *Вариант пост-человеческой идентичности*

Вести речь о пост-человеческой идентичности возможно лишь исходя из реалий современной эпохи, о которой давно уже рассуждают с префиксом «пост». Парадоксальность ситуации на наш взгляд состоит в том, что оставив позади очень многое, объявляя его неизбежно устаревшим, современность замирает в нерешительности перед требованием воплотиться в каком-либо дифференцированном состоянии. Таким образом, современность – это ситуация *лиминальности*, для которой характерен распад структур и иерархий, это замирание в нерешительности перед внезапно открывшейся перспективой самой радикальной реализации *свободы*. Свободы не только от власти исторических традиций, но и от природных детерминаций. Сама идея «природы» предполагала и предполагает наличие зависимости от чего-либо внешнего (если понимать природу как среду) или внутреннего (если природу понимать как сущность). Отношение к природе на протяжении столетий было амбивалентным: перед ней следовало благоговеть и стремиться к гармонии с ней, либо нужно было её познать и одолеть. Заметим, что концепт «природы» связан с онтологизмом метафизического мышления и может иметь идеалистическую (как в христианстве) или материалистическую (как в натурализме) трактовку. С *природой* неразрывным образом связана *жизнь* в её иррациональном, хаотичном, но в то же время творческом порыве; *жизнь*, понимаемая как субстанция, охватывает собой две другие субстанции, полагавшиеся самостоятельными со времен античности – дух и тело. Родоначальники философии жизни, особенно её «биологического» варианта, А. Бергсон и Ф. Ницше, полагали современного им человека как ущербное существо, отпавшее от подлинной стихии *жизни*. Возможно, теория сексуальности З. Фрейда выступила как своеобразная реабилитация тела, витальных инстинктов и очередной нарратив о природе человека в пору расцвета позитивизма. Полагание некой «природы» всегда

означало эссенциалистское понимание человека, в котором, с одной стороны, утверждалась известная завершенность человека (насколько завершена и совершенна его сущность), а с другой стороны, умалялась субъективная сторона (как способность к полному самоопределению). Но для постмодерна *природа* предстала чем-то костным, устойчивым, фундирующим различия и накладывающим ограничения на произвольность конструирования. По выражению Энтони Гидденса, природа стал «институтом-пустышкой» в эпоху глобализации, то есть тем, что более не выполняет своих традиционных задач. Постмодерн провозгласил интерес к телу и всему, что связано с телом, но лишь потому, что в ситуации отрицания сущностей и субстанций, утверждения разнообразия и множественности основным способом познания становятся описания (дескриптивный способ). «Телоцентризм – одно из следствий кризиса рационализма и его критики в культуре постмодерна»<sup>309</sup>. При этом, как ни парадоксально, «телоцентризму» сопутствует развенчание антропоцентризма, поскольку антропоцентризм есть форма проявления субстанциализма, а постмодерн не признает субстанции и сущности. Для него существуют только *технологии*, важно не «что», а «как». Так, трансгуманизм предстаёт как продолжение, если не завершение, постмодернизма. Происшедшие парадигмальные изменения П.С. Гуревич охарактеризовал как «дебиологизацию человека». Действительно, мы видим, как устраняется тело как *естественное* образование, как средоточие стихий (в натурфилософском понимании даосов или Гиппократ), теснейшим образом связанное с природной средой вплоть до астрофизического уровня.

Мишеля Фуко можно назвать первым среди тех, кто пошел по пути радикальной деконструкции телесного бытия человека, а не простого отторжения души от тела. В своей «политической анатомии» М. Фуко представил «тело как совокупность материальных элементов и техник, служащих точками опоры для

---

<sup>309</sup> Г.Л. Тульчинский. Тело свободы/М.Н. Эпштейн. Философия тела. СПб., 2006. С. 202.

отношений власти»<sup>310</sup>. При этом тело попадало в перекрестье властных отношений исходящих «снаружи» - от анонимных социальных институтов (церковь, медицина, производственная сфера, демографическая политика) и «изнутри» - от сопротивляющегося центра субъективности. Позднее Фуко охарактеризовал это идущее «изнутри» сопротивление как «заботу о себе» (или «технологии себя»). С точки зрения социального измерения тела, французский философ охарактеризовал несколько вариантов тел: тело раба, тело аскезы, тело эротическое, тело производящее. Схожий набор образов человеческого тела вслед за М. Фуко предложил Ж. Бодрийяр. Так, в современной культуре и в соотношении с разными социальными институтами он концептуализировал 4 модели тел: «тело-труп» интересует медицину, «тело-зверь» – религию, «тело-робот» - политическую экономию, «тело-манекен» - «политическую экономию знака».

На наш взгляд новыми «кодами» эпохи постмодерна стали атомизация, релятивизация, виртуализация, глобализация и экономоцентризм. Возможно, этим не исчерпывается набор «кодов» XXI века, но указанные выше имеют решающее значение для социально-антропологических перемен. Все они системно связаны, но в качестве центрирующих выступают глобализация и экономоцентризм. Атомизация является логическим следствием капитализма, нервом которого всегда была конкуренция. Идеальный сплав утилитаризма и либерализма наложился на материальные возможности постиндустриальной экономики, в которой индивиды становятся полноценными экономическими игроками вне связи с коллективным производственным процессом. «Общий стержень движения в мировой экономике – от монолита к мозаике»<sup>311</sup> ориентирует индивидов на автономное «проектирование» своей жизни и распоряжение своим капиталом. Мы имеем в виду новые формы капитала, которые появились в современном

<sup>310</sup> А.В. Лебедева. Телесность как основание и феномен культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2006. С. 71.

<sup>311</sup> П.С. Гуревич. Конфигурация могущества/Э. Тоффлер. Метаморфозы власти. М., 2003. С. 10.

«обществе знаний»: символический капитал, интеллектуальный капитал, человеческий капитал. Человеческий капитал – концепт, появившийся в 60-70-х годах XX века – формируется за счет «инвестирования» в индивида различных компонентов материального (физические качества, индивидуальное здоровье, внешность) и духовного (образование, способы межкультурной коммуникации) плана. Довольно симптоматично выглядит сам термин – все индивидуальные качества человека (врожденные и в большей степени приобретенные) рассматриваются сквозь призму политэкономического анализа<sup>312</sup>. Человеческий капитал оказывается самым пластичным звеном современного производства: его легче всего изменять, формировать, подвергать «модернизации» за счет изменения компонентов инвестирования. Также он до предела мобилен, поскольку сплавлен с индивидом. Это способствует атомизации индивидов не только в экономических, но и в семейных отношениях. Большинство достижений современной (техногенной) цивилизации способствуют атомизации индивидов уже на биологическом уровне. В случае с биотехнологиями можно наблюдать как их прогресс даёт основания для нового вида «солипсизма», когда в процессе порождения индивид разрывает фундаментальную зависимость от противоположного пола и, даже, от «партнера» того же пола, как это имеет место в случае с гомосексуальными парами<sup>313</sup>. Этот «один» (solo) сам для своего ребенка и отец и мать, этот «один» может быть сам для себя донором, «выращенных» из собственных стволовых клеток органов. Релятивизация связана, как с процессом секуляризации, так и с критикой классического рационализма. В данном случае не столько важен гносеологический, сколько моральный релятивизм. Идеей непостоянства и зависимости от различных факторов фундируется всё большее количество феноменов человеческого бытия. Примат отдаётся изменчивым связям, а не субстанциальным свойствам. Виртуальная

---

<sup>312</sup> Теория человеческого капитала была создана экономистами Т. Шульцем, Г. Бэкером и С. Кузнецом (все Нобелевские лауреаты).

<sup>313</sup> Уже разработана технология, очень близкая технологии клонирования, позволяющая гомосексуальным парам иметь своих детей, то есть отпрысков обоих «родителей».

реальность появилась не сегодня – субстанциальной основой для этой реальности «второго порядка» стала компьютерная техника, созданная в начале 50-х годов XX века. Но на последние два-три десятилетия приходится безудержная экспансия этой реальности, *реально* не существующей, а всецело порождаемой и поддерживаемой электронно-вычислительной техникой, во все сферы жизни человека. Информация, отражающая реальные свойства реальных объектов и процессов, не просто хранится и передается, но из неё конструируются виртуальные объекты и миры. Информационный образ вещи становится важнее самой вещи, поскольку он максимально мобилен и компактен и в нём предмет может быть дан в несоизмеримой с человеческой природной чувственностью степени дифференциации. «С приходом новых информационных и коммуникационных технологий знания начинают циркулировать отдельно как от машины, так и от работника. Эти новые перспективы таят в себе как невиданные ресурсы эмансипации, так и гигантские возможности контроля над индивидами»<sup>314</sup>. «Облачные» технологии сулят перспективы быстрого доступа к огромным информационным пулам в целях прогнозирования, конструирования, производства и, даже, проведения хирургических операций на расстоянии. К настоящему моменту созданы информационные базы биомедицинских данных и банки биоматериалов, в которых «тело виртуализируется»<sup>315</sup>. И вполне конкретные индивиды – доноры различных биоматериалов представлены не целостно, как личности, а парциально – хромосомами, клетками, тканями, органами – и не как таковыми, а их биометрическими аватарами. Такая информационная деконструкция и реконструкция тела подпитывает трансгуманистические проекты избавления от природного человеческого тела.

Экономцентризм современной культуры вызревал с 30-х годов прошлого века. Эту тенденцию, но со стороны изменения целей науки и утраты идеалов

---

<sup>314</sup> А. Корсани. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм//Логос 2007, №4 (61). С. 129.

<sup>315</sup> О.В. Попова. Биотехнологическое конструирование человека: обзор философских концепций/Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 18. М., 2014. С. 142.

познания уловили Гуссерль и Хейзинга. Вслед за ними, но уже в более широком контексте жизни общества, Г. Маркузе и Э. Фромм стали говорить о дегуманизирующих последствиях распространения идей рационализма и утилитаризма. Пожалуй, решающим шагом и четко артикулированной программной позицией в этом процессе дегуманизации стала теория неолиберальной политической экономии. Американская неолиберальная школа поставила задачу анализа человеческого социально значимого поведения и раскрытия его внутренней рациональности. По мысли неолиберальных теоретиков *экономическое* поведение предстает как эталон рационального поведения. Тезис Г. Бэкера и неолибералов состоял в следующем: любое поведение, поскольку оно *рациональное*, должно быть релевантным экономическому анализу. Так выстраивается современная модель *homo oeconomicus*, которая применима ко всякому социальному актору. Вся человеческая жизнь оказывается под властью *менеджмента*, да и в отношении себя индивид должен стать менеджером. В сущности, это и следует из концепции человеческого капитала. Как и всякий капитал, он предполагает отношения расчета, планирования и контроля издержек. Именно в такой перспективе М. Фуко раскрывал рождение биополитики<sup>316</sup>. Так, в конце XVIII века контингентные феномены человеческой жизни политическая власть стремится поставить под контроль с тем, чтобы эффективно сопрячь их с процессами урбанизации и промышленной революции. Экономоцентризм современной эпохи удостоверяется не только тем, что экономика и обслуживающая её технаука стали главными сферами культуры, но и просто риторикой повседневной жизни людей, где практически все близкие человеку явления характеризуются в терминах «эффективности», «перспективности», «рентабельности» и «себестоимости» и «продукта». «Любое поведение человека, независимо от того,

---

<sup>316</sup> Исследовательская программа М. Фуко кардинально отличалась от исследовательской программы, появившейся примерно в то же время под таким же названием в США. Там с середины 60-х годов трудами А. Сомита, Л. Колдуэлла, Р. Мастерса создавалась научная дисциплина, тесно связанная с эволюционной биологией, этологией и социобиологией, которая стремилась выявить биологические детерминации социально-политических феноменов.

связано ли оно с экономикой, должно теперь быть подвергнуто экономическому анализу: семья, сексуальность, материнство, забота о ближнем, преступность...»<sup>317</sup>.

Выше мы охарактеризовали глобализацию как один из кодов современности, определяющих конфигурации социально-антропологических перемен. При этом у всех предшествующих исторических глобализаций была какая-либо доминирующая составляющая, благодаря которой соответствующая «волна» и оставляла свой неизгладимый отпечаток. «Подъем этих волн был связан с деятельностью автономных акторов, расширяющих своё влияние и сферу воздействия»<sup>318</sup>, поэтому глобализацию не стоит считать стихийным процессом или как форму «ответа» в режиме саморегуляции. Какая именно глобальность формируется в последние два-три десятилетия, при том, что о глобализации говорят как минимум в четырех дискурсах (экономическом, социально-политическом, культурном, экологическом)?

В последней трети XX века философами и социологами был создан ряд концепций, в которых каждый из них стремился сквозь собственную исследовательскую оптику раскрыть специфику общества постмодерна<sup>319</sup>. Тем не менее, в центре анализа во всех этих концепциях оказывались экономика, наука и техника. Но промышленная технологизация и рационализация производства обнаруживают свои антропологические и социально-политические следствия в виде деградации труда, деградации субъекта труда и разрушения демократии<sup>320</sup>. Для обозначения специфики общества конца XX века была предложена однотипная терминология технократического толка (Д. Белл, Ж. Эллюль, М. Кастельс, З. Бжезинский). Плодотворным, по нашему мнению, представляется

<sup>317</sup> А. Корсани. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм//Логос 2007, №4 (61). С. 138.

<sup>318</sup> Г. Терборн. Глобализация и неравенство/Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста. М., 2004 С. 80.

<sup>319</sup> Или общества «другого модерна», как характеризует его П.Д. Тищенко, понимая «другой модерн» как край развития капиталистического общества.

<sup>320</sup> Эти аспекты в наибольшей мере проблематизируют неомарксистски ориентированные философы (Т. Роззак, Ж. Эллюль, Ю. Хабермас).

концепт, предложенный Антонеллой Корсани и рядом её коллег (А. Corsani, M. Lazzarato, P. Dieuaide), поименованный как «когнитивный капитализм». Как полагают указанные исследователи «на новой, когнитивной фазе капитализм преобразует отношение капитал-труд в отношение капитал-жизнь <...> Объектами купли-продажи уже являются не только материальные и нематериальные блага, но и формы жизни, коммуникации, стандарты социализации, образования, воспитания»<sup>321</sup>. То есть, неолиберализм конструирует экономические и социальные условия, но помимо этого он постепенно начинает конструировать и биологические условия существования индивидов.

Последние годы ознаменованы появлением особого метода конструирования глобализационных перспектив – технологий форсайта. Форсайт (англ. foresight – «взгляд в будущее», «предвидение») отличается от прогноза тем, что при помощи него не просто анализируются некие объективные тенденции, а из множества тенденций отбираются предпочтительные варианты и они рассматриваются как *выгодные, эффективные* с точки зрения тех самых «автономных акторов». И дабы эти сценарии будущего осуществились, форсайт предлагает выборочно воздействовать на определенные условия и факторы. Специфика форсайта состоит в том, что происходит «инсталляция чисто технических задач в контекст задач нетехнического типа»<sup>322</sup>. Не признавая права на существование за идеологией, западные теоретики, тем не менее, признают таковое за форсайтом, видимо потому, что в нем больше «научности». Современные форсайт-технологии – это технологии конструирования технократических утопий, при том, что средства для реализации этих утопий уже под руками, или будут созданы в ближайшей перспективе. И человека, и человеческий капитал, формировавшихся в XX веке существенным образом за счет социально-политических и социально-педагогических механизмов, теперь возможно

<sup>321</sup> А. Корсани. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм//Логос 2007, №4 (61). С. 124.

<sup>322</sup> Е.Г. Гребенщикова. Технологии форсайта: от предсказаний – к конструированию будущего/Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013. С. 49.

формировать биотехнологическим путем. То есть, совершается переход от человека как «социального артефакта» к человеку как «онтологическому артефакту».

По существу, *homo oeconomicus*, предстает в двух ипостасях – как производитель и как потребитель. Но в неолиберальной модели это разделение становится иллюзорным, поскольку человек потребления есть производитель: он производит своё собственное удовлетворение. И всё же биовласть предшествовавшей эпохи (исследованной М. Фуко) интересовал, в первую очередь, «производитель» и она (биовласть) не столько даровала индивидуальную свободу, сколько отбирала её, принудительно формируя «тело рабочего». Телесная доминанта при создании образов человека неизменно возрастала и к началу XXI века практически вытеснила в представлении и самопредставлении все прочие человеческие феномены. Мишель Фуко сквозь призму «политической анатомии» показал, как тела становятся значимы с точки зрения *производства*. Д.В. Михель сквозь призму биомедицины как «коллективной репрезентации реальности» показывает, как тела становятся значимы с точки зрения *потребления*.

Пределом технического совершенствования «производящего тела» является робот. Но, удовлетворяя требованиям политэкономической рациональности, робот как образ и эталон в конструировании человека всё же оказывается бесперспективен в силу своей исключенности из социальных отношений, а главное – он не эффективен как *потребитель*. Особенность в том, что в эпоху биотехнологий предметом производства и потребления становится сама идентичность, проясняемая в биомедицинском дискурсе. В «консумеристской культуре» (Д.В. Михель) XXI века продуцируемые образы человека в концептуальном плане сводятся к трем видам тел: «тело-киборг», «тело-симборг»,

«тело-биопоэма»<sup>323</sup>. В этих телах специфическим образом реализуется технократический конструктивистский замысел. *Природному* отводится скромная роль подчиненного, контролируемого и управляемого начала. Тематизированные выше тела сочетают в себе органическое и техническое, увеличивая потенциал производителя и потребителя. «Тело-киборг» - это соединение живого организма и машины, причем радикальная киборгизация локализует машину в последней инстанции человеческой жизни – в головном мозге. «Тело-симборг» - это кентавр или химера, такое тело сотворено из частей двух живых организмов (человека и свиньи, человека и мыши, человека и обезьяны) при помощи ксенотрансплантации. «Тело-биопоэма» - это скорее выброс имагинативной энергии, это пространство реализации свободы биологического и социального конструирования. Такое тело творится методом «ре-де-кон-струкции», как выразился П.Д. Тищенко, когда формирование тела (и даже, организма) всякий раз обращается к темпоральному аспекту самоидентичности, то есть к форме прошлого, настоящего или будущего. Форме не просто тела, но к *экзистенциальной* форме, с присущими каждой из них особенностями индивидуального и социального бытия, горизонтом возможностей. Всё вышесказанное относится к телу *homo oeconomicus*- потребителя. Но в последнее десятилетие стали выдвигаться проекты биотехнологического преобразования тела *homo oeconomicus*-производителя. Свидетельством тому современный доклад, составленный тремя английскими Академиями в 2012 году, под названием “Human enhancement and the future of work”. В нём английские исследователи рассматривают два направления «улучшений» - изменение когнитивных функций и физических кондиций. В докладе подчеркивается, что достижение интегративного социально-экономического эффекта от внедрения *enhancement technologies* зависит, в конечном счёте, от человеческого *поведения*. И поэтому необходимо учитывать и разрабатывать социальные и

---

<sup>323</sup> Д.В. Михель. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов, 2000. С. 135-155.

психологические аспекты индустрии «улучшений», разрабатывать новые теории мотивации и целей, в общем - то, что по существу относится к идеологии. На примере этого доклада видно, как социально-экономическая прагматика становится основанием для продвижения биотехнологий. Технологии «улучшения» имеет смысл внедрять для того, чтобы повысить конкурентность рабочей силы. Помимо выгод однако отмечается «риск того, что они («улучшающие технологии» - *М.Л.*) будут рассматриваться как решение для более сложных условий труда, которые могут иметь последствия для здоровья наемных работников»<sup>324</sup>. Вполне вероятно, отмечают авторы доклада, что в видах деятельности с повышенной степенью ответственности (хирурги, авиадиспетчеры) «улучшение» может рассматриваться как моральная обязанность или, даже, требование со стороны общества. В таком случае возникает «риск того, что индивиды будут чувствовать принуждение к использованию этих технологий, с последствиями для их индивидуальной свободы»<sup>325</sup>. При этом будет возрастать и неравенство. На примере английского доклада мы видим, как проекты биотехнологического конструирования человека постепенно утрачивают абстрактность и утопичность, поскольку становятся предметом прагматического интереса бизнеса и социально-экономических программ государства.

Биомедицинский и философско-этический дискурс, в центре которого находятся технологии «улучшения человека» (human enhancement technologies), со всей определенностью развернулся в последнее десятилетие<sup>326</sup>. При этом некоторые исследователи полагают, что «улучшение человека» является сейчас основной темой в биомедицинской этике<sup>327</sup>. Похоже, что это действительно так, поскольку спектр вопросов в отношении технологий «улучшения» всё

---

<sup>324</sup> Human enhancement and the future of work. Report from joint workshop.... 2012. P. 6. ([www.acmedsci.ac.uk/viewFile/publicationDownloads/135228646747.pdf](http://www.acmedsci.ac.uk/viewFile/publicationDownloads/135228646747.pdf))

<sup>325</sup> Ibid. P. 37.

<sup>326</sup> Хотя первый сборник статей, посвященных «улучшению человека» был опубликован в 1998 году (Erik Parens, "Enhancing Human Traits"), а первые дебаты по генетической инженерии датируются 1970-ми годами.

<sup>327</sup> Jan-Christophe Heilinger. The debate about 'human enhancement' and its anthropological Dimension // *Medicine, Health Care and Philosophy* (2010) 13:177–179.

расширяется и близок к тому, чтобы совпасть со всем полем биоэтических проблем. Термин «enhancement» многозначен и в переводе на русский язык распадается по четырем смысловым гнездам – улучшение, совершенствование, усиление, расширение<sup>328</sup>. Теория и практика enhancement technologies, как мы полагаем, фундирована последними двумя смыслами (интенциями). *Улучшение* и *совершенствование* вряд ли являются теми замыслами, которые намереваются воплотить адепты обсуждаемых технологий, поскольку «улучшение» - это категория качественная и в человеческой реальности связана с субъективными факторами. Мало того, что конкретное «лучше» как качество или состояние может быть не тождественно для разных людей, но и для одной и той же личности представление о «лучшем» состоянии или качествах может существенно меняться на протяжении жизни. *Совершенствование* же предполагает наличие идеала и устремленность к нему. Но даже в случае косметической хирургии трудно говорить о существовании такого единого идеала, чему свидетельство – противоположные представления о красоте лица и, соответственно, запрашиваемые хирургические процедуры, у европейских и азиатских (корейских, японских) женщин. «Биомедицинские улучшения являются в лучшем случае фрагментарным подходом к человеческому совершенствованию»<sup>329</sup>. При помощи улучшающих вмешательств пытаются «улучшать» специфические черты и способности, а не целостную личность, что, однако, достижимо при помощи религиозных медитативных, молитвенных и телесных практик (как в дзен-буддизме), а также в спорте<sup>330</sup>. «Усиление» и «расширение» - вот действительные смыслы и замыслы enhancement technologies, которые делают ставку на модальность *количества*. «Усиление» обещает

<sup>328</sup> См.: П.Д. Тищенко. Технологии инхенсента (ЕТ): истолкование смысла/ Рабочие тетради по биоэтике. Вып.19: Биотехнологическое улучшение человека: гуманитарная экспертиза. М., 2014. С. 59-71.

<sup>329</sup> Human Enhancement /Stanford Encyclopedia of Philosophy. ([www.plato.stanford.edu/entries/enhancement](http://www.plato.stanford.edu/entries/enhancement))

<sup>330</sup> В XX веке спортивная практика обрела гуманитарный фундамент в виде *философии олимпизма*, у истоков которой стоял барон Пьер де Кубертен. В Олимпийской хартии олимпизм определяется как «философия жизни, возвышающая и объединяющая в сбалансированное целое достоинства тела, воли и разума». *В.С. Родиченко. Книга олимпийских знаний. М., 2004. С. 89.* Тем самым спорт, и массовый, и спорт высших достижений, рассматривается как средство достижения совершенства личности.

увеличение рабочего ресурса органов (сердца, легких, суставов), в то время как «расширение» ориентирует на выход на новые функциональные пространства, на новые режимы интенсивности.

Известный сторонник трансгуманизма Джулиан Савулеску выделяет круг так называемых «обычных улучшений» (common enhancement), куда входит применение никотина, кофеина, риталина, пропранолола и модафинила для улучшения умственных способностей, а также процедуры косметической хирургии. На наш взгляд, продуктивным шагом будет разделить технологии «улучшения» на «мягкие» и «жесткие» на основании критериев обратимости и инвазивности воздействий. К примеру, прием анаболических стероидов, эритропоэтина, гормона роста, указанных психотропных препаратов, варианты нутрицевтики относятся к «мягким» технологиям. Тогда как косметическая хирургия, протезирование, имплантаты, генетическая терапия зародышевых путей, ксенотрансплантация будут относиться к «жестким» технологиям. Именно последние привлекают внимание сторонников трансгуманизма, и эти технологии выступают своеобразным трамплином для запросов и разработки более радикальных и явно технологических способов изменения человека. Примечательно, что трансгуманисты заинтересованы в «возвышении» животных, создании химер и подтягивании к человеку роботов. Именно поэтому «проблема человеческой идентичности приобрела особую остроту в связи с экспансией трансгуманизма»<sup>331</sup>. В принципе, всё это – радикальная переделка живого по техноморфному сценарию и при помощи NBIC-технологий. В рамках медицинского дискурса технологи «улучшения» часто связывают с евгеникой, что вполне оправдано, поскольку как евгеника, так и родственные ей enhancement technology воплощают идею искусственного отбора и концептуальное противостояние дарвинизма и менделизма. Трансгуманисты ожидают перехода к «направленной эволюции». Но как замечает Майкл Селгелид, «генетическое

---

<sup>331</sup> П.С. Гуревич. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., 2015. С. 5.

улучшение является наибольшей угрозой равенству после рабства»<sup>332</sup>. Трансгуманизм, по-видимому, вообще не озабочен проблемой неравенства. Он борется с биологической природой человека, поскольку в ней коренится смертность человек и его недостаточная «эффективность». Различные варианты «переоснащения» человека – это не просто дебиологизация человека, но это его техническая переделка по принципам научной эффективности и этического утилитаризма. Наконец, на наш взгляд, в трансгуманистическом проекте обнаруживается то, что П.С. Гуревич в своё время охарактеризовал как «модернистская религиозность». Этот феномен стал отмечаться в США на рубеже 70-80-х годов XX века и явился следствием культурных движений 60-х годов. Сексуальная и наркотическая революции, контркультурные движения хиппи, отказ от традиционных ценностей, недовольство социально-экономическим укладом общества, а также пацифистские движения нашли своё религиозное преломление, что вызвало увлечение эзотерическими культами и оккультными движениями. В различных сектах стало проповедоваться «овладение эзотерическими средствами для преуспевания в рамках существующего общества»<sup>333</sup>. Вообще, культ героев, наделенных сверхчеловеческими способностями (Супермен, Бэтмен) сформировался в Америке ещё в 30-40-е годы XX столетия и в массовом сознании закрепился образ спасителя, лишенный, однако, метафизической конституции христианской религии. На 70-80-е же годы приходится бум кинофантастики, в которой эсхатологизм и мессианство сочетаются с технологизацией и киборгизацией человека и общества. Это, на наш взгляд, представляется одним из срезов той самой «модернистской религиозности», с той лишь разницей, что вариантом христианских нетрадиционных культов становится культ техники и технократический утопизм. Мы полагаем, что пост-человек и человек (если его можно ещё так называть)

---

<sup>332</sup> Michael J. Selgelid. Moderate eugenics and human enhancement// *Medicine, Health Care and Philosophy* (2014) 17. P.11.

<sup>333</sup> П.С. Гуревич. Социологический анализ нетрадиционной религиозности/США глазами американских социологов. Политика, идеология, массовое сознание. Кн. 2. М., 1988. С. 220.

трансгуманистического проекта это – различные существа. Пост-человеку по-прежнему свойствен телосцентризм постмодернистской культуры, поскольку для потребления, пользования, наслаждения необходимо тело. Просто на смену прежней телесности придет посттелесность, в которой отразится изменение онтологического статуса человека. В то же время трансгуманисты сориентированы на радикальный отрыв как от природно-биологических, так и от социальных основ жизни человека. «В упрощенной инженерной интерпретации сущности человека – корни трансгуманистического авторитаризма <...> Инженерное видение человеческого существа как инертного контролируемого «материала» - изюминка кибернетического трансгуманизма»<sup>334</sup>. Пост-человек формируется в лоне биовласти, которая стремится «заставить жить», но не ради него самого, а ради формирующейся глобальной неолиберальной социально-экономической системы. Эта система признает, что люди несовершенны и это несовершенство – главным образом, эгоистическое поведение и ограниченная рациональность – надо устранить ради достижения желаемого результата. Вот эту функцию и призвана выполнить биовласть в XXI веке.

Мы видим, как в XXI веке происходит отказ от натурализма и антропоморфизма. С позиции антропоморфизма человек уподоблял *себе*, с позиции техноморфизма – уподобляет *себя*. «Мир машин порождает человека по своему образу и подобию <...> Машина – это новоевропейский проект человека, его «бессмертная» форма существования»<sup>335</sup>. Таким образом, человеческое существо обретает всё больше черт, роднящих его с артефактом. В этом и состоит изменение онтологического статуса пост-человека. Дело не в том, что человеческие организмы начинают сочетать в себе естественное и искусственное (чипы, металлические и силиконовые протезы, модифицированные молекулы ДНК). Пост-человек переходит в разряд артефактов, поскольку его существование

<sup>334</sup> П.Д. Тищенко. Deus ex Machina: сакральное и профанное/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8. М., 2014. С. 54.

<sup>335</sup> П.Д. Тищенко. Deus ex Machina: сакральное и профанное/ Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 8. М., 2014. С. 54-55.

*обусловлено* в иной степени, чем прежде. Во-первых, он имеет создателей, разработчиков, заказчиков и, во-вторых, как его внешний вид, так и его функционал определяется намерениями этих создателей. Такие намерения могут быть выражены вполне эксплицитно («сертификат генетического улучшения», О.В. Попова), или исподволь, в духе идеологического доктринирования. Во всяком случае, политические структуры государства уже обнаружили и поставили себе на службу потенциал биотехнологий. Мы имеем в виду сбор и использование биометрической информации в целях обеспечения «общественной безопасности», идеи, которая в последнее десятилетие стала фетишем и козырной картой для расширения контроля над гражданами. Распространение на всех граждан биометрических идентификационных технологий (разработанных первоначально для преступников) не может не повлиять на политическую идентичность этих самых граждан. Новая оформляющаяся идентичность есть идентичность без *личности*, то есть политическая идентичность гражданина, фундированная мировоззрением и социальностью, интересами, выбором и политическим действием заменяется идентичностью биологической, частичной, которая попадает в поле биовласти.

Бывшая единственно возможной на протяжении почти всего XX века стратегия социального конструктивизма<sup>336</sup>, в XXI веке обрела спутника в виде стратегии конструктивизма биологического. На повестке дня стоит вопрос о том, будет ли последняя подчинена первой. Мы полагаем, что так и произойдет в условиях «биокапитализма» или «когнитивного капитализма» (А. Корсани). Пост-человек останется биосоциальным существом, он, как и его предшественник, «обречен» жить в сообществах со сложной коммуникацией, символизацией, стратификацией, творить культуру и проживать свою жизнь в ней. Проблема в том, насколько человек будет растворен в обществе, подчинен системам экономики и политики, отчужденным и неподконтрольным ему силам.

---

<sup>336</sup> Этим во многом объясняется появление тех концепций идентичности, которые мы рассматривали в Главе 1 и охарактеризовали как социоцентристские.

Вообще говоря, трансгуманистический проект, технологии «улучшения» человека и сам оптимистический настрой в отношении разного рода конструирования человека в решающей мере определяются чертами характера и мировидением американцев в целом. Агрессивность и предприимчивость американцев связаны с климатогеографическими условиями, в которых оказались первые поселенцы и их потомки<sup>337</sup>. Эта «агрессивность» присутствует и в медицинском мышлении американских врачей, но также находит отклик и у пациентов, которые настроены «бороться до конца». Не только в сознании медиков, но и в сознании их пациентов присутствует устойчивое восприятие тела как машины. В этой декартовой парадигме они «разделяют разум и тело, но стремятся отдавать приоритет телу, определяя разум в телесной терминологии»<sup>338</sup>. Активизм и агрессивность американской природы в медицинской сфере реализуются в увлеченности врачей большими дозами препаратов и агрессивными конструктивно-реконструктивными хирургическими вмешательствами. Причем вмешательства часто носят превентивный характер, являются чем-то вроде предусмотрительного умерщвления природы, борьбы с сорняками. Как констатирует Л. Пейер, в Америке частота хирургических вмешательств в 2-3 раза выше, чем в Англии, Германии или Франции. «Кесарево сечение сейчас является наиболее часто проводимой операцией в США; гистерэктомия занимает второе место, и в основе этой операции лежит то же самое *неприятие природы*»<sup>339</sup> (курсив – М.Л.). Всё это свидетельствует об отсутствии экологического мышления и натурфилософского понимания человека.

Произвольность конструирования стимулируется, с одной стороны, техническими новациями, которые позволяют успешно проводить самые сложные операции, а с другой стороны – разрастанием индустрии красоты (beauty) и

---

<sup>337</sup> Вот что пишет Л. Пейер о физиологе и враче, отце психиатрии в США, Бенджамине Раше (1745-1813): «Раш был одержим идеей, чтобы даже сама природа была взята под контроль американской революцией». Л. Пейер. Медицина и культура. Как лечат в США, Англии, Западной Германии и Франции. Томск, 2012. С. 139.

<sup>338</sup> Л. Пейер. Медицина и культура. Как лечат в США, Англии, Западной Германии и Франции. Томск, 2012. С. 160.

<sup>339</sup> Там же. С. 141.

коммерциализацией тела: профессиональный спорт, киноискусство и шоу-бизнес, модельный и порнографический бизнес. Помимо этого, определяющими становятся общественно-политические факторы, такие как демократический принцип толерантности, плюрализация систем ценностей, а также сугубо *частный* образ жизни в условиях либеральной демократии. В либеральных обществах по определению отсутствует одна-единственная, официально поддерживаемая точка зрения на благую, добродетельную жизнь, один проект индивидуального бытия, который имел бы универсальную общественную значимость. «А если люди неспособны утверждать, что некий конкретный образ жизни выше другого, они скатываются к утверждению самой жизни, то есть тела, его потребностей и страхов»<sup>340</sup>.

Рассматривая эволюцию человеческих обществ в духе гегелевского телеологизма, Фукуяма с оптимизмом заявляет: «существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии»<sup>341</sup>. Фукуяма признаёт наличие проблем как внутри существующих либеральных демократий, так и присущих самой этой модели. Тем не менее, американский философ полагает, что либеральная демократия (американского образца) является концом истории, или, как он выражается, «концом диалектики истории». Жак Аттали утверждает, что в ближайшие десятилетия человечество ждёт «геополитическая битва между рыночными демократиями и самим рынком за мировое господство»<sup>342</sup>. Но наиболее глубоко грядущее положение дел, на наш взгляд, выражает мысль М. Фуко: «неолиберализм подготавливает переворот в отношениях между экономикой и обществом. Теперь само общество будет производиться по законам экономики, согласно экономической рациональности с тем, чтобы отменить социальную иррациональность капитализма»<sup>343</sup>. В рамках

<sup>340</sup> Фр. Фукуяма. Конец истории и последний человек. М., 2015. С. 436.

<sup>341</sup> Фр. Фукуяма. Конец истории и последний человек. М., 2015. С. 91.

<sup>342</sup> Ж. Аттали. Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 172.

<sup>343</sup> А. Корсани. Капитализм, биотехнология и неолиберализм // Логос 2007, №4 (61). С. 134. Автор поясняет этот тезис следующим образом: «Автономизация социальной сферы (явившаяся некогда важным завоеванием

экономоцентризма доминирующей станет парадигма *собственности*, которая распространится на биологическую сторону человеческого существования и условия воспроизводства. Кроме этого, глобализация и неолиберализм во всё возрастающей степени продуцируют конкуренцию и неравенство, которые будут влиять на индивидуальное отношение граждан к использованию биотехнологий. Значительно расширит возможности контроля формирование «гибридной реальности» и интернета вещей (В.В. Чеклецов). Подобного рода устройства позволят не только контролировать, но и программировать поведение людей, если принять во внимание разработки нейронаук, применение информационно-коммуникационных имплантатов, позволяющих изменять память, самосознание, умственную активность и, тем самым, несут явную угрозу человеческому достоинству (в секулярной или религиозной его трактовке). Наконец, господство экономического как господство *безличного* в неолиберальной парадигме влечет за собой распространение и утверждение морального субъективизма (этического либерализма, сциентизма), гедонистической морали и утилитаризма, которые наиболее соответствуют рациональности экономической власти. Как известно, для «экономического человека» все этические ценности, кроме свободы, выступают в роли внешних ограничителей, которые, однако, в эпоху постмодерна уже не представляются незыблемыми.

В XXI веке интенция конструктивизма-деконструктивизма (с превалированием второго) своё наиболее реальное воплощение получает в биотехнологиях и порождаемых ими паранаучных проектах типа трансгуманизма. В свою очередь, прагматика биотехнологий способствует такому преобразованию человеческого существа в набор элементов, в «конструктор». Биотехнологическое деконструирование шаг за шагом, в проектах генетической инженерии, репродуктивных технологий, технологий трансплантации, разработке критериев смерти превращает организм в механизм. Такая редукция игнорирует не только

метафизически-натуралистическое понимание человека (с присущими ему холизмом и иерархичностью), но и современные представления биологических наук. Таким образом, природа человека (как система элементов) и концептуализированные выше структуры идентичности (как выражение целостного самоосознания) разлагаются на фрагменты, которые обретают самоценность. Важно именно то, что деконструкция, фрагментация и новое конструирование (как фотосайт-технологии) теперь осуществимы на биологическом уровне конкретных тел. Такое конструирование, по сути, есть безответственное экспериментирование с биологическим и социальным бытием людей. Но экспериментирование как метод естественных наук, развившихся в новоевропейской культуре намного раньше наук социально-гуманитарных и по эффективности метода и универсальности результатов, ставших эталоном познания, требует редукции, своего рода омертвления своего объекта. В результате такой редукции целостное человеческое бытие разлагается на элементы, которые можно элиминировать или, наоборот, значительно усилить с тем, чтобы сделать это бытие максимально *эффективным, рентабельным*. Таким образом, совершается овеществление и инструментализация человеческой природы и «переход от медицинских к общественным (и не обязательно гуманным) приложениям»<sup>344</sup> биологического знания и биотехнологий.

В конструктивистских проектах XXI века применение биотехнологий инициируется представлениями о «плохих» или «хороших» чертах человеческих существ (к примеру, агрессивность), социальном статусе, «успешности» и конкурентоспособности, то есть феноменах социально-экономического порядка, в отношении которых не применимы понятия нормы, патологии, лечения. Здесь работают метафоры и стереотипы экономического и технологического характера. В современных биотехнологических проектах раскрываются два встречных тренда: «биология, становящаяся технологией» и «технология, становящаяся

---

<sup>344</sup> Е.Н. Гнатик. Проблема ценности жизни и здоровья человека в свете перспектив генетической инженерии/ Философия науки. – Вып. 13: Здоровье как проблема естественных и биомедицинских наук. М., 2008. С. 158.

биологией»<sup>345</sup>. Слияние биологии и технологии приводит к тому, что различие между живым и неживым, человеческим телом и машиной исчезает.

Успехи современной био-власти и превращение биотехнологий в антропотехнологии в значительной степени связаны с экспансией техники и технологии в жизненный мир. В завершении исследования идентичности, мы хотели бы обратиться к тому пониманию жизненного мира, которое логически возвращает нас к идеям, высказанным в Главе 1 и Главе 3. Мы имеем в виду концепцию жизненного мира у Мартина Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру жизненный мир есть безыскусность первичного повседневного опыта *ангажированного* субъекта, а не теоретического наблюдателя. Вещи открывают свой смысл вследствие непосредственной практической заинтересованности ими. Как пишет М. Хайдеггер, «мир открывает *забота* как бытийственная конституция вот-бытия»<sup>346</sup>. Это так называемый *близкий мир* – подручный, познаваемый здравым смыслом, мир субъективной озабоченности не только экзистенциальными вопросами, но и вещами в их человекомерности<sup>347</sup>. «Человек вообще не может сохранить свою идентичность и устойчивость вне стабилизирующих структур ближнего мира, являющегося стартовой позицией нашей субъективности»<sup>348</sup>. В этом свете, рассмотренная выше биоэтическая практика *advance directives* приобретает глубоко антропологическое толкование. В просвете *advance directives* выступает неподдельная заинтересованность экзистенции в полноте своих отношений с миром и Другим. Вот-бытие (*присутствие*) не только открывает для себя мир, но и само интимнейшим образом открывается Другому, фигура которого полагает изначальную значимость практики *advance directives*. Здесь совершается инверсия

<sup>345</sup> Rinie van Est. Staying human in the 21-st century. Thinking beyond human enhancement technology inside the body/ Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective. P. 88.

<sup>346</sup> М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 176.

<sup>347</sup> Полагаем, такую озабоченность и «уже-бытие-при», раскрывающие человеческий смысл мира, в концентрированном виде артикулируют японские хокку. К примеру, известное хокку Иссы (1768-1827): «О, если б осенний вихрь/Столько опавших листьев принес,/Чтобы согреть очаг!»

<sup>348</sup> А.С. Панарин. Глобализация как вызов жизненному миру. За Хайдеггера/Сумерки глобализации. М., 2004. С. 154.

патерналистского отношения, доминировавшего в медицине многие столетия. Advance directives позволяют прояснить вопрос об идентичности и самоидентичности человека, совмещая полюса всеобщего и единичного. Advance directives как автонарратив, инициированный пограничной ситуацией (по К. Ясперсу), есть реализация технологий объективации человека и фиксации структуры идентичности. В такой объективации (через речь) «Я» раскрывает своё эстетическое, этическое, жизненно-практическое и религиозное сознание и самосознание. Рациональное и институционально подкрепленное выражение своей свободы и уникальности в практиках «предварительных распоряжений» позволяет человеку обрести модус экзистенции.

Как было показано выше, биоэтика (как пропозициональное знание специалистов и как знание, полученное в результате делиберативных процедур) конкретизирует структуры идентичности человека в ситуации биотехнологических вмешательств. При этом сами биотехнологические вмешательства постепенно получают определенную обусловленность со стороны политико-административных структур и бизнеса, и избирательно концентрируют свою прагматику на элементах природы человека. Тем самым, имплицитно оформляется идентичность *пост-человека*, то есть человека пост-гуманистической эпохи. Характерно, что в пост-гуманистическую эпоху ставится задача технотрансформации человека и вписания его в гибридные среды<sup>349</sup>, то есть радикализация «рационального», а на деле – прагматического, манипулятивного подхода. Такое вписание необходимым образом потребует изменения способа человеческого существования, в котором не будет места экзистенции, творчеству, выбору. Одной из центральных гуманистических идей, доставшихся в наследство от возрожденческой культуры, выступает идея о человеческой жизни как художественном произведении. А особенность художественного произведения, как известно, в том, что оно уникально. Создание

---

<sup>349</sup> См.: В.В. Чеклецов. Проблема изменения природы человека в контексте становления нанотехнологий. Автореферат дисс. на соискание уч. ст. к.ф.н. М., 2012.

художественного произведения руководимо идеей воплощения каких-то высших смыслов, идеалов. Жизнь как художественное произведение – это длящееся изо дня в день *сотворение*, со-творение при обязательном участии других людей.

Означенные выше коды и тенденции пост-гуманистической эпохи (глобализация, виртуализация, эконоцентризм) определяют перспективные направления биотехнологических новаций в отношении человека. Соответственно, «новые пределы человеческой идентичности оформляются в связи с вынужденными фактами технологического конструирования человеческих существ, онтологический статус которых оформляется на границе «между» человеческим и нечеловеческим»<sup>350</sup>. Но даже с учётом тенденции антропопоэза и *уподобления себя*, вряд ли природа человека в ближайшем будущем претерпит радикальные изменения. Пост-человек не сможет отказаться от тела, органов, генов (хотя опасения химер довольно серьёзны и небеспочвенны), преодолеть смерть и полностью стереть свои субъектные характеристики. Вопрос в том, какие из элементов природы человека в ситуации биотехнологического конструирования будут формировать идентичность (как локусы самоосознания). На наш взгляд, структура идентичности будет редуцирована до нескольких элементов, которые значимы в рамках модели *homo oeconomicus*, то есть переходят в режим коммодификации. Таковыми становятся *тело, органы и гены*. Во-первых, поскольку все они непосредственным образом доступны биотехнологическому конструированию. Во-вторых, именно тело в условиях постмодернистского тренда эстетизации реальности позволяет «репрезентировать свою сущность в её эстетической значимости»<sup>351</sup>, не прибегая для этого к напряженной духовно-творческой деятельности. В-третьих, тело наиболее интенсивно эксплуатируется в режимах производства-потребления. Как мы указали выше, современные концепции «качества жизни» также акцентируют

<sup>350</sup> О.В. Попова. Проблема смерти мозга: этико-философский контекст исследования/Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5. М., 2011. С....

<sup>351</sup> О.В. Попова. Телесность в модусах боли, страдания, смерти: биоэтический ракурс//Философская антропология 2015, Т.1, №2. С. 152. (Электронный ресурс)

телесный опыт и телесные потребности. Поскольку современные биотехнологии, как и вообще *технологии*, радикализируют манипулятивно-прагматическое отношение, модальность восприятия тела, которое «нам принадлежит» будет вытеснять модальность восприятия тела, которому «мы принадлежим». Ведь такое самовосприятие обнаруживает известные неприятные с точки зрения конструктивистского волюнтаризма ограничения (боль, страдание, смерть), имеющие, однако, исключительное антропологическое значение. В обыденном самовосприятии тело всегда предстаёт как *своё* тело, однако, это не совсем так. О том, что тело может быть *не своим*, говорят различные практики, начиная с XVIII века: направление трупов в анатомический театр, использование пациентов в демонстрационных и обучающих практиках, бесчеловечный опыт концлагерей, коммерчески мотивированное участие в современных биомедицинских исследованиях. Не говоря уже о фундаментальной телесности субъекта отчужденного труда. Онтология нашей телесности такова, что в нашем восприятии тело фрагментарно и топология телесного опыта формируется в мгновения действия и аффекта, мгновения *страдания*. Биотехнологические практики и способы мышления биотехнологий ещё более укрепляют такую фрагментарность восприятия. Благодаря достижениям биотехнологий и клинической медицины органы воспринимаются не просто как со-положенные элементы человеческого существа, но как элементы, заменяемые ради поддержания бесперебойного функционирования *машины* – образца *эффективности* и *могущества* для современного человека. Когда концептуализируются «организмы-артефакты, созданные по критерию ремонтпригодности»<sup>352</sup>, тогда и органы утрачивают свою человеческую и натуралистически-метафизическую значимость. В связи с завершением проекта «Геном человека», понятие гена стало не только главным среди биологических понятий, но и доминирующим среди антропологических понятий. Геномные

---

<sup>352</sup> С. Фуллер. Природа как артефакт – и что значит быть человеческим существом/Онтологии артефактов: взаимодействие «естественных» и «искусственных» компонентов жизненного мира. М., 2012. С. 87.

технологии, геномика уже проникают в нашу повседневную жизнь, наши автобиографии и жизненные проекты, в современную антропологию в большей мере, чем наши гены как таковые<sup>353</sup>. Самообразы человека всё более и более конституируются генетической информацией. Именно в геномике осуществился революционный в биологии переход от факта к артефакту – способности реально сконструировать биологический объект. Современная наука, околонуточный «шоу-бизнес» (П.Д. Тищенко) и сознание повседневного жизненного мира связывают с генами практически все феномены человека – от цвета глаз и волос до политических пристрастий: первые попадают в поле прагматического интереса индивидов, вторые – в поле био-власти современного диффузного типа. Генетическая диагностика, терапия и инженерия рассматриваются как реальный и наиболее надежный способ достичь конкурентных преимуществ, минуя многие социальные барьеры и фильтры. Объективирующий потенциал геномики делает возможным не только индивидуальное самоизготовление (*антропопоз*), но и предоставляет анонимным структурам возможности контроля и управления жизнью индивидов. *Ген* становится виртуальным репрезентантом живого. И не в меньшей мере, чем потенциал индивидуальности, ген таит в себе потенциал *производства*, присущий живому.

Как видно, в структуре идентичности пост-человека отсутствуют некоторые из тех элементов, которые мы установили, применяя биоэтику в качестве междисциплинарной методологии исследования идентичности. Это обусловлено всё углубляющимся антропологическим кризисом, девальвацией метафизического сознания, процессами глобализации. Природа человека, его «бытийная структура» центрирована пониманием себя как *субъекта-объекта*. Как показал в своей диссертации П.Д. Тищенко, такая двоящаяся идентичность наиболее рельефно выступает в концептуализированных автором моделях

---

<sup>353</sup> Примечательна в этом отношении книга американца Крейга Вентера «Расшифрованная жизнь» (*A life decoded: My genome – my life*, 2007). Все перипетии собственной жизни автор представляет как обусловленные соответствующими генами.

отношений человека (пациента) к биомедицинским практикам. А именно, в «социальной» и «экзистенциальной» моделях. Мы такую двоящуюся идентичность раскрываем в свете биоэтических практик «предварительных распоряжений» (advance directives). Принципиальным отличием advance directives от прочих антропологических нарративов является то, что они оформились вследствие развития биомедицины и связанных с этим развитием трансформаций социально-правовой сферы. В практиках «предварительных распоряжений» объединяются две из трёх осмысленных Аристотелем позиций человека по отношению к миру – техническая и практическая. Самость в этическом и прагматическом отношении высказывается о возможностях телесно воплощенного бытия в социальном технологизированном контексте. В то же время, ставшая возможной благодаря биотехнологиям объективация и технологизация человеческой природы пролагает путь редуцированной идентичности пост-человека.

## Заключение

Проблема идентичности человека, оформившаяся как самостоятельная тема философской рефлексии в середине XX века, с каждым десятилетием приобретала новые аспекты. Это связано с социокультурной динамикой, макро- и микросоциальными условиями человеческого бытия, в которых реализуется человеческая природа. В то же время, обогащалась и углублялась философская рефлексия вновь возникающих проблем. Специфика современной ситуации состоит в экспансии биотехнологий и конструктивизма разного рода – с одной стороны и развитием морального сознания в модусе биоэтики – с другой. Принципиальной особенностью нашего исследования является именно биоэтический модус решения проблемы идентичности.

Специфика постановки проблемы нашла своё отражение в структуре диссертации. Так, в первой главе была поставлена задача проанализировать сложившиеся философские стратегии исследования идентичности и определить их эвристический потенциал в перспективе проблем биотехнологий. Социально-философский и философско-антропологический подходы были представлены в оптике противопоставления с тем, чтобы выявить их акцентуации и связанную с этим известную ограниченность. Во второй главе мы рассмотрели биотехнологии в контексте общекультурного процесса XX- начала XXI вв. с тем, чтобы показать, насколько биотехнологии в своём развитии детерминированы социально-политическими факторами. Кроме этого, в главе освещены вполне реальные биомедицинские риски биотехнологий, налагающие ограничения на манипулятивно-конструктивистские проекты их применения. Представлена палитра идей относительно природы человека. В третьей главе, ключевой в нашем исследовании, представлена биоэтика как методология исследования и те результаты, которые получены при обращении к проблеме идентичности. При этом мы стремились обосновать статус биоэтики как междисциплинарного

антропологического знания. В четвертой главе биотехнологические проекты, биовласть и биополитика осмысливаются с опорой на идеи М. Фуко, Ю. Хабермаса, а также социально-философские идеи ряда современных авторов. В то же время набрасываются варианты оформления пост-человеческой идентичности в связи с целым рядом факторов макросоциального и идеологического характера. Результаты проведенного исследования могут быть сформулированы в следующих выводах.

1. Анализ сложившихся подходов к проблеме идентичности позволил раскрыть специфику этих подходов, налагающую известные ограничения и создающую односторонность в трактовке идентичности. Социально-философская стратегия изначально ориентирована на рассмотрение социальных контракций, в которых раскрываются качества личности, но которые, в то же время, в значительной степени формируют эти качества. Такая социальная идентичность конструируется извне и зачастую предстает как артефакт. Концепции идентичности, обращающиеся к феноменологии *жизненного мира*, обладают сравнительно большим потенциалом, поскольку полагают существование некоего субстанциального ядра человека, манифестирующего в повседневных практиках. Философско-антропологические стратегии опираются на метафизику, онтологизм и натурализм, на общефилософские программы и исходящие из них частные картины человека. В них зачастую метафизически постулируются объективные порядки и структуры, позволяющие вписать человека в общий план бытия. Индивидуализирующие подходы (экзистенциализм) апеллируют к таким человеческим феноменам (экзистенциалам) – *страдание, забота, труд, бытие-к-смерти* и др., - которые есть сплав телесного и духовного, субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного, стремление реализовать человеческую аутентичность. Плодотворное решение проблемы идентичности в связи с экспансией биотехнологий и биотехнологического конструктивизма возможно на основе синтеза рассмотренных подходов.

2. Подобного синтетического, а вернее – междисциплинарного подхода, требуют и биотехнологии, которые не просто «сопровождают» человеческое существование, но *изменяют* его, порой – радикальным образом в биологическом и социальном смысле. Биотехнологии таят в себе экзистенциальную угрозу, поскольку конструктивистско-деконструктивистские проекты ориентируются не только биологическим знанием, но и социально-политическими доктринами и экономическими интересами. В биотехнологическом дискурсе заостряется инженерная оптика восприятия и решения человеческих проблем.

3. Междисциплинарный подход к биотехнологиям обнаруживает многослойность их эффектов. Так, в первую очередь биотехнологии затрагивают и способны радикально преобразовывать природно-телесный строй человека (вплоть до создания трансгенных существ и химер). Преломленные через структуры жизненного мира, биотехнологии устанавливают стандарты «нормы» и «преимущественных» (*advantage*) режимов и форм жизнедеятельности человека, тем самым производя эффекты на жизненно-практическом, экзистенциальном уровне. Интересы био-власти вписывают биоинженерные замыслы в рамки замыслов социальной инженерии и форсайт-проектов. Обеспечение более тесного взаимодействия биотехнологически трансформированного тела человека и его «неорганического тела» может иметь целый спектр целей политического и экономического характера. Соответственно, идентичность человека в поле биотехнологий оформляется из элементов разного уровня, указывая на специфику культурно-исторического самопонимания человека.

4. Искомая междисциплинарность, составляющая общее проблеме идентичности и проблемам биотехнологий, воплощается в биоэтике, которая выходит на уровень современного антропологического знания. Важно то, что в биоэтике наряду с теоретическим ядром (академической философией) присутствует критико-аналитическая рефлексия, осуществляемая в модусе *делиберации*, в которую вовлечены не только профессионалы (философы,

социологи, правоведы, теологи), но и «профаны», представители *публики*. Делиберация придаёт биоэтике черты науки постнеклассического типа (по В.С. Степину) и в то же время лежит в основании её (биоэтики) практической эффективности. Но при том, что делиберативные технологии биоэтики позволяют произвести реинтеграцию и стабилизацию идентичности, они же способствуют представлению идентичности как социальной конструкции.

5. Анализ биоэтических дискуссий позволил обнаружить эксплицитные и имплицитные антропологические идеи, характеризующие представления о природе и идентичности человека. Несмотря на различие философско-методологических и мировоззренческих позиций сторон, эти идеи обеспечивают известную кооперацию при рассмотрении и попытках морально-правового нормирования наиболее проблематизируемых вмешательств и проектов. Концептуализированные структуры идентичности охарактеризованы нами как стержневые.

6. Особое внимание мы сосредоточили на биоэтической (и одновременно – социально-правовой) практике «предварительных распоряжений» (*advance directives*). При этом принципиально важными мы считаем следующие моменты. Во-первых, *advance directives* как своеобразные философские нарративы есть дело рук не профессиональных философов, правоведов и богословов, но представителей *публики*, захваченной био-властью современной эпохи. Однако, во-вторых, эти нарративы подвергаются рефлексии моральными философами, правоведами и богословами, таким образом проходя своеобразную процедуру *социальной легитимации индивидуального отношения к жизни в кризисных экзистенциальных состояниях*. Эти состояния – те, которые П.Д. Тищенко охарактеризовал как «основополагающие предпосылки разбиения тотальности человеческого существа на душу (самость) и тело» – *страдание, спасение и смерть*. Но в нашем понимании в «предварительных распоряжениях» снимается это разбиение, и *спасение* обретается через установление самовластвования и

целостности не только в отношении тела и самости (Я, мышления, памяти, субъективного ядра личности), но и в отношении жизненно-практической истории личности. Тем самым «предварительные распоряжения» специфическим образом очерчивают идентичность человека, которую мы охарактеризовали как «практическую идентичность». В ней телесные и духовные аспекты человеческого бытия центрированы *деятельностью* и её ценностными регулятивами.

7.Современные биотехнологии с одной стороны предлагают проекты реализации идей либерализма – *свободы, автономии и разума*, с другой стороны их антропологическая прагматика задается прагматикой экономической и политической власти, биополитики как современной исторической *техники* создания человека. Это влияние на тела и сознания осуществляется через технологизированный жизненный мир – ту сферу, которая в своей аутентичности рассматривалась как антипод политической и экономической власти (*системы* по Ю. Хабермасу), как арена реализации свободы и разума, раскрытия и утверждения идентичности.

8.Биотехнологии оказываются благодатной почвой для конструктивизма современной культуры (научного, технического, социального, психологического). Но помимо конструктивизма свойственного естественным наукам, биотехнологический дискурс ассимилирует утилитаризм и постмодернистский деконструктивизм, которые инспирируют биотехнологические проекты. Идентичность при этом всё более приобретает конституцию социальной конструкции с чертами фрагментации.

9.Социокультурные «коды» эпохи и продвижение антропологической модели *homo oeconomicus* обуславливают не только фрагментацию, но и вполне определенную структуру идентичности человека, которую мы охарактеризовали как пост-человеческую идентичность. Её особенность состоит в негации природных детерминаций, в пост-гуманизме как почти полном подчинении

экономической рациональности, объективации и коммодификации человеком самого себя. В формировании пост-человеческой идентичности биотехнологиям принадлежит решающая роль, поскольку точки приложения сил деконструкции и конструкции (телесные структуры и возникающие в связи с ними новые морально- и социально-правовые регламентации) и средства воплощения проектов расположены в домене биотехнологий.

## Список литературы

1. Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. Пер. Н.А. Головина и В.В. Козловского. – СПб., Издательство «Алетейя», 1999. – 272 с.
2. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. – М.: РГГУ, 2012. 112 с.
3. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. – М.: ММФ, 1998. – 344 с.
4. Американская философия. Введение. – М.: Идея-Пресс, 2008. – 576 с.
5. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
6. Антипова Н. Д. О правовой защите плода человека// Человек 2007, №2. С. 109-114.
7. Аринушкина Н.С. Об определении и типах идентичности// Мир психологии 2004, №2 (38). С. 48-53.
8. Аршинов В.И., Горохов В.Г., Чеклецов В.В. Наноэтика – конвергенция проблем современных технологий или пролегомены к постчеловеческому будущему?//Эпистемология и философия науки 2009. Т. XX. №2. С. 96-111.
9. Аттали Ж. Краткая история будущего. – СПб., Питер, 2014. – 288.
10. Ашкеров А. Ю. Социальная антропология.
11. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. – М.: Академический Проект, 2007. – 600 с.
12. Беллялетдинов Р. Р. Нанотехнологии. Много шума из «ничего»?// Человек 2007, №5. С. 19-24.
13. Биотехнология и общество. Сборник материалов форума «Биотехнология и общество», ассоциированное мероприятие II международного конгресса «ЕвразияБио»/ Под ред. Р. Г. Василова – М., 2010. - 159 С.
14. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2008. – 230 с.
15. Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.
16. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.
17. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.

18. Богомякова Е.С. Эвтаназия как социальная проблема: стратегии проблематизации и депроблематизации// Журнал исследований социальной политики, Том 8 2010, №1. С. 33-52.
19. Борзенков В.Г. О природе человека// Человек 2008, №2. С. 5-18.
20. Борзенков В.Г. Дарвинизм на пути к новому синтезу// Человек 2009, №6. С. 5-20.
21. Борзенков В.Г. Единая наука о человеке: за пределами редукционизма// Человек 2011, №2. С. 24-40.
22. Бурмистров С. Л. Антропология американского прагматизма// Человек 2001, №4. С. 104-115.
23. Бутовская М.Л. Антропология пола. Фрязино: Век 2, 2013. – 256 с., цв. илл.
24. Вальверде К. Философская антропология. [Пер. с исп. – Г. Вдовина]. – М.: Христианская Россия, 2000. – 441 с.
25. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности// Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. Пер. с англ., нем., фр. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39-50.
26. Васильев Л.С. Законы эволюции и проблемы человечества. – М.: Издательский дом Высшая школа экономики, 2011. – 60 с.
27. Воронин А.А. Техника и мораль// Вопросы философии 2004, №10. С. 93-101.
28. Воронина О.А. Гендерные аспекты идентичности// Человек 2012, №6. С. 15-31.
29. Воронцов А. В. Антропо-социо-культурогенез и техника тела// Человек 2012, №5. С. 136-141.
30. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля// Вопросы философии 1992, №7. С. 116-135.
31. Гамзаев А.А. Неолиберальная глобализация и современное мировое развитие// Полигнозис 2011, №3-4 (42) Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=571> (дата - обращения 25.07. 2014)
32. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь/ Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 120 с.
33. Гидденс Э. Трансформация интимности. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.
34. Гиппократ. Избранные книги/ Перевод с греческого проф. В.И. Руднева. – М.: «Сварог», 1994. – 736 с.

35. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под. ред. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – 272 с.
36. Гнатик Е.Н. Генетическая инженерия человека: вызовы, проблемы, риски. – М.: Книжный Дом ЛИБРОКОМ, 2009 – 240 с.
37. Головачева И. Европейская утопия XX века и капризы евгеники// Человек 2007, №3. С. 16-31.
38. Голод С.И. Семья: прокреация, гедонизм, гомосексуализм// Журнал социологии и социальной антропологии, Том XV 2012, №2 (61). С. 20-38.
39. Гуревич П. С. Буржуазная идеология и массовое сознание. – М., Наука, 1980. – 368 с.
40. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. – М.: ИФРАН, 2004. – 178 с.
41. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. – М.: ИФРАН, 2009. – 199 с.
42. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии// Вопросы социальной теории 2010. Том IV. С. 63-87.
43. Гуревич П.С. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+, 2015. – 367 с.
44. Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. Сборник статей/ А.А. Гусейнов. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 304 с.
45. Денисова Т.Ю. Смерть – предельное одиночество?// Человек 2008, №5. С. 106-118.
46. Диагностика смерти мозга. Под. ред. Д.И. Стулина. – М.: ГЭОТАР, 2010. – 112 с.
47. Дрозд А. Л. Проблема реконструкции человека в биомедицинской технологии и евгенике. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2012. 161 с.
48. Дубровский Д.И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше?// Человек 2012, №6. С. 51-54.
49. Дуденкова И.В. Проблема индивидуальной идентичности в философской антропологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2003. 118 с.
50. Дыдров А.А. Человек будущего в утопиях и дистопиях: философско-антропологическая интерпретация. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Челябинск, 2011. 192 с.

51. Евстигнеева Л.П., Евстигнеев Р.Н. Теория экономической трансформации как исследовательская программа// *Общественные науки и современность* 2007, №5. С. 5-17.
52. Жизнь и власть в работах Мишеля Фуко. Реферативный сборник. Составитель З. А. Сокулер. – М.: ИНИОН РАН, 1997. – 135 с.
53. Зайцева А.С. Проблема идентичности в эпоху глобализации: социально-философский аспект. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2007. 149 с.
54. Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. – Ростов на Дону, Издательство СК НЦ ВШ, 1999. – 200 с.
55. Зинченко В.П. Тело как слово, образ и действие// *Человек* 2010, №2. С 34-47.
56. Зобов Р. А. Интегративная концепция человека: диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб., 1999. 62 с.
57. Иванов В.И. Мы живы, потому что мы разные// *Человек* 2002, №4. С. 5-19.
58. Иванюшкин А.Я. Новая дефиниция смерти (смерть мозга) в научном и философском дискурсе/ *Рабочие тетради по биоэтике. Вып.12: Биоэтическое обеспечение инновационного развития биомедицинских технологий: сб. науч. ст./под ред. П.Д. Тищенко.* – М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2011. – С. 81-96.
59. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
60. Кагарлицкий Б.Ю. Марксизм: не рекомендовано для обучения. – М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2005. – 480 с.
61. Кагарлицкий Б.Ю. Экономика принуждения: от империй к империализму// *Политико-философский ежегодник*, 2010. С. 70-81.
62. Казначеев В.П., Спирин Е.А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. – 304 с.
63. Кайдаков С.В. Человек в своей метафизической сущности// *Человек* 2009, №2. С. 48-61.
64. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
65. Кассирер Э. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
66. Каширин В.П. Возникновение социальной технологии. – Кр., 2009. – 167 с.
67. Кириленко Е. И. Модели медицины в поликультурном мире// *Человек* 2011, №3. С. 111-124.

- 68.Киселев Л. Л. Парадоксы биологии человека// Человек 2004, №4. С. 42-48.
- 69.Киселева М.С. Антропология как дисциплина: прагматический проект Канта// Человек 2010, №2. С. 116-128.
- 70.Князева И.В. Манипуляция общественным сознанием: сущность, исторические формы, трансформации (социально-философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Воронеж, 2011. 169 с.
- 71.Кожевников С. Б. Жизненный мир: феноменология, экзистенция, семиозис. – Краснодар: Кубанский государственный университет, 2006. – 113 с.
- 72.Кожевников С. Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира// Вопросы философии 2008, №11. С. 130-142.
- 73.Кожевникова М. Проблемы природы человека в контексте развития биотехнологий. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2013. 141 с.
- 74.Козолупенко Д.П. Проблема идентификации в философии и мифопоэтике//Мир психологии 2004, №2 (38). С. 54-67.
- 75.Колчинский Э. И. Биология Германии и России-СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX века. - Санкт-Петербург: Нестор-История, 2007. – 636 с.
- 76.Кон И.С. Три в одном: сексуальная, гендерная и семейная революции// Журнал социологии и социальной антропологии, Том XIV 2011, №1. С. 51-65.
- 77.Конашев М. Б. Стивен Джей Гулд и религия// Человек 2011, №3. С. 41-57.
- 78.Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм// ЛОГОС 2007, №4 (61). С. 123-143.
- 79.Кречмер Э. Строение тела и характер/Пер. с нем. Г.Я. Тартаковского; под ред. П.Б. Ганнушкина. – М.: Академический проект, 2015. – 327 с.
- 80.Курашов В.И. История и философия медицины в контексте проблем антропологии: учебное пособие. – М.: КДУ, 2012. – 368 с.
- 81.Курленкова А.С. Медицинская антропология и биоэтика в США и России: историографический и социокультурный анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2013. 336 с.
- 82.Кутырев В.А. Философский образ нашего времени: (безжизненные миры постчеловечества). – Смоленск, Смоленский гос. ун-т, 2006. – 300 с., ил.
- 83.Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. – СПб.: Алетейя, 2009. – 262 с.

84. Кучерова И. А. Современные биотехнологии: социально-этические аспекты. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2006. 130 с.
85. Кэмпбелл А., Джиллет Г., Джонс Г. Медицинская этика: учебное пособие; перевод с английского/ под ред. Ю.М. Лопухина, Б.Г. Юдина – 2-е издание, исп. – М.: ГЭОТАР, 2010. – 400 с.
86. Лановский М.Ф. Современный проект «заботы о себе»// Человек 2012, №6. С. 116-124.
87. Лановский М.Ф. Красота без истины: косметическая хирургия и философский дискурс о природе человека// Психология и психотехника 2014, №3 (66). С. 275-281.
88. Лебедев С.А. Онтология человека// Человек 2010, №1. С. 15-28.
89. Лебедева А.В. Телесность как основание и феномен культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2006.
90. Лекторский В. А. Умер ли человек?// Человек 2004, №4. С. 10-16.
91. Лем С. Диалоги. Пер. с пол. О. А. Салнит. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 522 с.
92. Летов О. В. Человек и «сверхчеловек»: этические аспекты трансгуманизма// Человек 2009, №1. С. 19-25.
93. Лоуэн А. Предательство тела. Пер. с англ. – М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2012. – 240 с.
94. Лохов С.А. Феномен тела как проблема философской антропологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2003. 170 с.
95. Любутин К. Н., Кондрашов П. Н. Диалектика повседневности: методологический подход. – Екатеринбург, УрО РАН-РФО, 2007. – 295 с.
96. Майданский А.Д. Штрихи к аксиоматике человека// Человек 2010, №1. С. 93-98.
97. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью// Вопросы философии 1998, №2. С. 43-54.
98. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. – М.: Логос, 2001. – 408 с.
99. Марацци К. Тело-машина и его амортизация// ЛОГОС 2007, №4 (61). С. 114-122.
100. Маслов В.М. Постчеловеческое как парадигма современной культуры// Философия и культура 2013, №11(71). С. 1523-1531.

101. Махиянова Е.Б. Анализ крови. Физиология и культурология// Человек 2012, №6. С. 154-171.
102. Медицина, этика, религия, право: Материалы конференции/ Сост. В. И. Шамшурин. – М.: Международный Университет, 2000. – 244 с.
103. Мерфи М. Будущее тела. Исследование дальнейшей эволюции тела. – М.: РИПОЛ классик, 2009. – 912 с.
104. Миллер С. Смерть и умирание: взгляд из разных культур// Человек 2007, №6. С. 105-111.
105. Михель Д. В. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело. – Саратов: Издательство Саратовского ун-та., 2000. – 204 с.
106. Мишукова А. С. Взаимоотношение природного и культурного в процессах рождения и вынашивания ребенка// Человек 2012, №5. С. 34-42.
107. Многомерный образ человека: комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – 237 с.
108. Найдыш О. В. Обыденное сознание и жизненный мир// Человек 2011, №4. С. 100-103.
109. Неретина С.С. Смерть как условие бессмертия// Человек 2002, №4. С. 48-62.
110. Никитин В. Н. Энциклопедия тела: психология, психотерапия, педагогика, театр, танец, спорт, менеджмент. – М.: Алетейа, 2000. – 624 с.: ил.
111. Никитин В.Н. Онтология телесности: Смыслы, парадоксы, абсурд. – М.: Когито-Центр, 2006. – 320 с.
112. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология./ Под редакцией В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – 640 с.
113. Новые идеи в социальной философии. – М., 2006. – 324 с.
114. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 320 с.
115. Ойзерман Т. И. Метафилософия. Теория историко-философского процесса/ Т.И. Ойзерман. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 440 с.
116. Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты. – М.: Научный мир, 2007. – 508 с.

117. Орлова Э.А. Антропологические основания изучения идентичности// Личность. Культура. Общество. 2010. Том XII. Вып. 4. №59-60. С. 123-141.
118. Очерки экономической антропологии. – М.: Наука, 1999. – 127 с., ил.
119. Пейер Л. Медицина и культура. Как лечат в США, Англии, Западной Германии и Франции. Под. ред. Е.И. Кириленко. – Томск: Сибирский государственный медицинский университет, 2012. – 240 с.
120. Пеннингтон М. Классический либерализм и будущее социально-экономической политики. – М.: Мысль, 2014. – 452 с.
121. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995. – 344 с.
122. Попкова Н.В. Философия техносферы. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 344 с.
123. Попова О. В. «Быть телом» или «иметь тело»// Человек 2007, №6. С. 18-30.
124. Попова О. В. Современная технократическая утопия: российский контекст// Человек 2012, №5. С. 54-62.
125. Попова О.В. Телесность в модусах боли, страдания, смерти: биоэтический ракурс// Философская антропология 2015, Т.1, №2. С. 146-164. Режим доступа: [http://iph.ras.ru/iphjournals\\_2015\\_2.htm](http://iph.ras.ru/iphjournals_2015_2.htm) (дата обращения - 25.12.2015)
126. Проблема человека в западной философии. Переводы/ Составитель и послесловие П.С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
127. Рабочие тетради по биоэтике. Вып.4: Биоэтические проблемы геномных исследований: сб. науч. ст./под ред. Б.Г. Юдина. - М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2007. – 104 с.
128. Рабочие тетради по биоэтике. Вып.18: Человек – NBIC машина (философско-антропологические и биоэтические исследования): сб. науч. ст./под ред. П.Д. Тищенко. – М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2014.- 152 с.
129. Рабочие тетради по биоэтике. Вып.19: Биотехнологическое улучшение человека: гуманитарная экспертиза; сб. науч. ст./под ред. Б.Г. Юдина. – М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2014. – 180 с.
130. Резниченко Л. А. Долгий спор о защите эмбрионов// Человек 2011, №3. С. 125-140.

131. Реймер М.В. Компарация взглядов на философскую биоэтику в западных и отечественных исследованиях// *Фундаментальные исследования* 2014, №6. С. 175-179.
132. Роганов С. В. Рецепции смерти в современной культуре// *Человек* 2007, №3. С. 107-116.
133. Родионова Н.В. Модель «homo oeconomicus» // *Человек* 2004, №4. С. 77-91.
134. Розин В.М. Культурно-историческая обусловленность жизнедеятельности человека и его идентичность// *Мир психологии* 2004, №2 (38). С. 12-27.
135. Руллани Э. Когнитивный капитализм: déjà vu?// *ЛОГОС* 2007, №4 (61). С. 64-69.
136. Рупова Р.М. Антропологические модели в социальной философии XX-начала XXI веков: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008. 168 с., ил.
137. Рюмина М.Т. Парадигма конструктивизма и проблема человека в современной культуре// *Полигнозис* 2012, 1-4 (43). С. 86-98.
138. Сабиров В. Ш. Жизнь. Смерть. Бессмертие//*Человек* 2000, №5. С. 36-49.
139. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. – 421с.
140. Седов И.Н. Человеческое измерение универсальной эволюции. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2004. 156 с.
141. Седова Н.Н. Биоэтика как прикладная философия// *Биоэтика. Федеральный научно-практический журнал* 2010, №1 (5). С. 7-11.
142. Сидорова Т.А. Идентичность человека в контексте проблемы начала жизни в биоэтике. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2005. 173 с.
143. Силуянова И. В., Першин М. С. и др. Статус эмбриона// *Человек* 2007, №2. С. 98-108.
144. Словарь биотехнологических терминов. Под ред. В.З. Тарантула – М.: Информационно-издательский центр Роспатента, 2005. – 127 с.
145. Смирнов А.С. Современная антропология. Аналитический обзор// *Человек* 2004, №1. С. 61-67.
146. Смирнов С.А. Введение в антропоэтику. Опыт неклассического антропологического дискурса// *Человек* 2013, №6. С. 5-17.

147. Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций/ Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.М. Розин. – М.: ИФРАН, 2008. – 267 с.
148. Спектр антропологических учений. Вып.3. Отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 2010. – 194 с.
149. Спирова Э. М. Проблема телесности в философской антропологии Александра Лоуэна: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2003. 127с.
150. Спирова Э. М. Философская антропология как система понятий// Философия и культура 2010, №11 (35). С. 128-137.
151. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. Пер. В.В. Васильева. – М.: СЛОВО, 2004. – 240 с.
152. Степанова Г.Б. Здоровье человека: измерение и изменения в эпоху новых технологий/ Человек вчера и сегодня. Междисциплинарное исследование. Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2008. – 249 с.
153. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
154. Степин В.С. Цивилизация и культура. – СПб.: СПб ГУП, 2011. – 408 с.
155. Стребкова Ю. А. Динамика Я-концепции у лиц, подвергшихся косметологической операции. – Самара, 2012. – 88 с.
156. Сумерки глобализации: настольная книга антиглобалиста: сб. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 348, [4] с.
157. США глазами американских социологов. Политика, идеология, массовое сознание. Кн. 2/ Отв. ред. В.Н. Иванов. – М.: Наука, 1988. 248 с.
158. Тарантул В.З. Геном человека: энциклопедия, написанная четырьмя буквами. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 392 с.: ил.
159. Теория и жизненный мир человека. – М., 1995. – 206 с.
160. Тета Жан-Марк. Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра// Социологическое обозрение. Том 11, №2. С. 100-121.
161. Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001. – 176 с.
162. Тищенко П.Д. Биотехнологии и проблема самоидентичности человека. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2002, 221 с.
163. Тищенко П. Д. Биотехнологические предпосылки сексуальной революции XXI// Человек 2009, №6. С. 21-30.

164. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 669 с.
165. Труфанова Е.О. Единство и множественность Я. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. – 256 с.
166. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию// ЛОГОС 2011, №3 (82). С. 3-32.
167. Уотс А. Природа, мужчина и женщина. Путь освобождения/Пер. с англ. – К.: «София», 1999. – 288 с.
168. Философия, наука, цивилизация. Под. ред. В. В. Казютинского. - М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 386 с.
169. Философия науки. Вып.13: Здоровье как проблема естественных и биомедицинских наук. – М.; ИФ РАН, 2008. – 292 с.
170. Философия природы сегодня/ Редакторы: И.К. Лисеев, В. Луговский// Перевод с польского языка: В.Л. Васюков, Е.Н. Шульга. – М.: «Канон+», 2009. 512 с.
171. Фролов И. Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы. - М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 304 с.
172. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя/Пер. с англ. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 672 с.
173. Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
174. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981-1982. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
175. Фуко М. Технологии себя// ЛОГОС 2008, №2 (65). С. 96-122.
176. Фуко М. О начале герменевтики себя// ЛОГОС 2008, №2 (65). С. 65-95.
177. Фуко М. Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1978-1979 гг. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
178. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек/Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ, 2015. – 576 с.
179. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности// Вопросы философии 1989, №2. С. 35-40.
180. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма// THESIS 1993, вып.2. С. 123-136
181. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М.: ИФ РАН, Издательский центр ACADEMIA, 1995. – 256 с.

182. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? [Пер. с нем. М.Л. Хорькова] – М.: Весь Мир, 2002. – 143 с.
183. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
184. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. – М.: Идея-Пресс, 2011. – 128 с.
185. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Весь Мир, 2011. – 336 с.
186. Хайдеггер М. Бытие и время. / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибикина. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503, [9] с.
187. Харрис Дж. Сканирование горизонта. Этические проблемы бессмертия// Человек 2002, №3. С. 5-12.
188. Харченко Т. В., Мурзакматов М. А. Морально-этические аспекты исследований эмбрионального развития человека// Человек 2004, №2. С. 98-102.
189. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня/ Й. Хейзинга; Пер. с нидерланд. В. Ошиса. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.
190. Хен Ю. В. Евгенический проект: «pro» и «contra». - М.: ИФРАН, 2003. – 154 с.
191. Хюбнер К. Критика научного разума. Пер. с нем. – М., 1994. – 326 с.
192. Чеклецов В.В. Проблема изменения природы человека в контексте становления нанотехнологий. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., ИФРАН, 2012. 22 с.
193. Человек в системе наук. Отв. ред. И. Т. Фролов. – М.: Наука, 1989. – 504 с.
194. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. Сост. П.С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
195. Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий. Сборник материалов XIII конференции «Наука. Философия. Религия». – М.: Фонд Андрея Первозванного, 2011. – 228 с.
196. Человек в единстве социальных и биологических качеств/ Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 384 с.
197. Шумаков В.И. , Тоневицкий А.Г. Ксенотрансплантация: научные и этические проблемы. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.allvet.ru/articles/articles18.php](http://www.allvet.ru/articles/articles18.php) (дата обращения - 25.05.2014).
198. Этика науки. – М.: ИФРАН, 2007. – 143 с.

199. Этинген Л.Е. Органы чувств мужчины и женщины// Человек 2008, №4. С. 167-173.
200. Этинген Л.Е. Органы чувств мужчины и женщины (продолжение)// Человек 2008, №6. С.167-174.
201. Это человек. Антология. Сост. П. С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1995. – 320 с.
202. Юдин Б. Г. Статус эмбрионов человека: многообразие позиций и аргументов// Человек 2004, №2. С. 103-107.
203. Юдин Б. Г. Ещё раз о перспективах человека// Человек 2004, №4. С. 17-27.
204. Юдин Б.Г. Об анатомии постчеловека/Философские проблемы биологии и медицины: Выпуск 7: Естественнонаучный и гуманитарный полилог: сб. ст. - М.: Издательство «Принтберри», 2013. – С. 21-24.
205. Юдин Б.Г. Биоэтический императив Фрица Яра// Человек 2013, №6. С. 46-49.
206. Яр Ф. Био-этика: об этике отношений человека к животным и растениям// Человек 2013, №6. С. 50-53.
207. A companion to bioethics/edited by Helga Khuse and Peter Singer. – 2<sup>nd</sup> ed. p.cm. — (Blackwell companions to philosophy; 15)
208. Abelson, Julia; Blacksher, Erika A.; Li, Kathy K.; Boesveld, Sarah E.; and Goold, Susan D. (2013) Public Deliberation in Health Policy and Bioethics: Mapping an emerging, interdisciplinary field// Journal of Public Deliberation: Vol. 9: Iss. 1, Article5. (Электронный ресурс) Режим доступа: <http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol9/iss1/art5> (дата обращения - 28.10.2014).
209. Agnelli, Rob. Redefining Human Dignity//Ethics and Medics. Vol. 36, N12, 2011. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=1139](http://www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=1139) (дата обращения – 12.12.2014).
210. Beauchamp T.L., Childress J. F. Principles of biomedical ethics. – Oxford, – 2009.
211. Bostrom, Nick. In Defense of Posthuman Dignity// Bioethics (2005), Vol. 19, No.3, pp. 202-214.
212. Buchanan, Allen. Advance Directives and Personal Identity Problem// Philosophy and Public Affairs, Vol.17, No.4 (1988), pp. 277-302.
213. Casado da Rocha, Antonio. Narrative autonomy. Three literary models of healthcare in the end of life// Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics (2014), 23, 200-208.

214. Charlesworth, Matthew SJ. Define Human Dignity. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.academia.edu/1574004/Define\\_Human\\_Dignity](http://www.academia.edu/1574004/Define_Human_Dignity) (дата обращения - 12.12.2014).
215. DeGrazia, David. Enhancement Technologies and Human Identity// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2005, 30:261-283.
216. DeGrazia, David. Genetic enhancement, post-persons and moral status: a reply to Buchanan//*Journal of Medical Ethics*, nov. 2011. (Электронный ресурс) Режим доступа: [https://philosophy.columbian.gwu.edu/sites/philosophy.columbian.gwu.edu/files/image/degrazia\\_postpersons.pdf](https://philosophy.columbian.gwu.edu/sites/philosophy.columbian.gwu.edu/files/image/degrazia_postpersons.pdf) (дата обращения - 12.12.2015)
217. Dekker, Teun J. The illiberality of perfectionist enhancement// *Medicine, Healthcare and Philosophy* (2009) 12:91-98.
218. Edwards, Craig. Respect for Other Selves// *Kennedy Institute of Ethics Journal* 2011, Vol.21, N4, pp. 349-378.
219. *Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. Ruth Charwick, Vol. 1-4. ACADEMIC PRESS, 1998 UK.
220. Furberg, Elisabeth. Advance Directives and Personal Identity: What is the Problem?// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2012, 37:60-73.
221. Gordijn, Bert; Dekkers, Wim. Human nature, medicine & health care // *Medicine, Health Care and Philosophy* (2009) 12:119.
222. Gunson, Darryl. What is the Habermasian perspective in Bioethics?//*Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (2012), 21, 188-199.
223. Heilinger, Jan-Christophe. The debate about 'human enhancement' and its anthropological dimension// *Medicine, Health Care and Philosophy* (2010) 13:177–179.
224. Herissone-Kelly, Peter. Habermas, Human Agency, and Human Genetic Enhancement// *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (2012), 21, 200–210.
225. Holm, Søren. Euthanasia: agreeing to disagree? // *Medicine, Health Care and Philosophy* (2010) 13:399–402.
226. Holtug, Nils. Equality and treatment-enhancement distinction//*Bioethics* (2011) Vol.25, n.3, pp.137-144.
227. Holland, Stephen; Kitzinger, Celia; Kitzinger, Jenny. Death, treatment decisions and the permanent vegetative state: evidence from families and experts// *Medicine, Health Care and Philosophy* (2014) 17:413–423.

228. Human Enhancement. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.plato.stanford.edu/entries/enhancement/](http://www.plato.stanford.edu/entries/enhancement/) (дата обращения – 10.04.2015)
229. Human enhancement and the future of work. Report from a joint workshop hosted by the Academy of Medical Sciences, the British Academy, the Royal Academy of Engineering and the Royal Society. November 2012. (Электронный ресурс) Режим доступа: <http://www.acmedsci.ac.uk/viewFile/publicationDownloads/135228646747.pdf> (дата обращения - 25.12.2014)
230. Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective. (Электронный ресурс) Режим доступа: <http://csc.ceseurope.org> (дата обращения – 15.12.2015)
231. Jonsen A. R. The history of bioethics as a discipline /Handbook of Bioethics. – Springer Netherlands, 2004, pp. 31-51.
232. Kissell, Judith Lee. Getting beyond classical liberalism: The human body and the property paradigm// *Medicine, Healthcare and Philosophy* (1998) 1: 279-281.
233. Koch, Tom. Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics and Transhumanism// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010, 35:685-699.
234. Korsgaard, Christine M. Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit// *Philosophy and Public Affairs* 1989, 18, N2: 101-132. (Электронный ресурс) Режим доступа: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:3219881>(дата обращения – 20.06.2012).
235. Lenk, Christian; Biller-Andorno, Nikola. Nanomedicine – emerging or re-emerging ethical issues? A discussion of four ethical themes// *Medicine, Healthcare and Philosophy* (2007) 10: 173-184.
236. Malek, Janet. Identity, Harm and the Ethics of Reproductive Technology// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2006, 31:83-95.
237. Mallia, Pierre. Developments in IVF legislation in a Catholic Country // *Medicine, Healthcare and Philosophy* (2013) 16:385–390.
238. Miller, Franklin G.; Brody, Howard. Cosmetic surgery and the internal morality of medicine // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 3/2000. P. 353-364.
239. Mitchell, Marilyn. An analysis of common arguments against Advance Directives// *Nursing Ethics* 2011, 19(2):245-251.
240. Napier, Stephen. Dignitas personae on Gene Therapy and Enhancement: A Commentary on Dignitas Personae, Part Three, nn. 24-27. (Электронный

- ресурс) Режим доступа: [www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=1316](http://www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=1316) (дата обращения – 11.12.2014).
241. Pacholczyk, Tad. When Ideology corrupts Science and Medicine. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=304](http://www.ncbcenter.org/page.aspx?pid=304) (дата обращения – 21.12.2014).
242. Persson I., Savulescu J. Moral transhumanism // *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010, 35(6): 656-669.
243. *Progress in Bioethics: science, policy and politics/* ed. by Jonathan D. Moreno and Sam Berger. London: MIT press, 2012. – xx, 284.
244. Resnik, David B. The Concept of Disability in Bioethics: Theoretical and Clinical Issues// *The American Journal of Bioethics*. Vol.1, No.3, sum. 2001, pp. 46-48.
245. Salvi, Maurizio. Ontology and Bioethics: the Case of Human Dignity principle in Human Genetics// *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 8 (1998), 181-183. (Электронный ресурс) Режим доступа: [www.eubios.info/EJ86/ej86l.htm](http://www.eubios.info/EJ86/ej86l.htm) (дата обращения - 20.09.2014)
246. Selgelid, Michael J. Moderate eugenics and human enhancement// *Medicine, Healthcare and Philosophy* (2014) 17:3–12.
247. Sparrow, Robert. A Not-So-New Eugenics: Harris and Savulescu on Human Enhancement// *Hastings Center Report* 41, no. 1 (2011): 32-42.
248. Sparrow, Robert. Human enhancement and sexual dimorphism// *Bioethics* (2012), Vol. 26 (9):464-475.
249. Steinbock, B. Sex selection: not obviously wrong// *Hastings Center Report* 32, n.1 (2002): 23–28.
250. Trotter, Griffin. Bioethics and Deliberative Democracy: Five Warnings from Hobbes// *Journal of Medicine and Philosophy*, 2006, 31:235-250.
251. Zwart, Hub. Genomics and identity: the bioinformatisation of human life// *Medicine, Health Care and Philosophy* (2009) 12: 125-136.