

# БЪДЕЩЕТО НА ЧОВЕКА: ПОСТХУМАНИЗЪТ, ТРАНСХУМАНИЗЪТ И ЮДЕО-ХРИСТИЯНСКАТА ТРАДИЦИЯ

Георги Герджиков

**Abstract:** *The Future of the Human: Posthumanism, Transhumanism and the Judeo-Christian Tradition.* Ambitious transhumanist projects, no longer the stuff of science fiction, can now be found in places as geographically and politically distant as the US and Russia. Such projects have been famously criticized by the likes of Fukuyama, Habermas, Michael Sandel, Luc Ferry and Yuval Harari, all of whom advise caution and regulation when addressing initiatives such as introducing technological changes to the human genome, attempting to transplant “consciousness” in non-organic bodies, etc. Some adherents to the Judeo-Christian tradition also denounce transhumanism and posthumanism as deviations from Western culture’s search for meaningful human existence rather than merely physical and mental improvement. Sociologist Steve Fuller however offers a different position. First of all, he draws a distinction between post-humanism (the view, shared by Foucault, some ecologist theorists, and Peter Singer, that humans are merely one species among others) and trans-humanism (the view that the human species is special by virtue of its scientific and technological achievements which can be used to indefinitely upgrade its capabilities). Then, Fuller suggests that transhumanism, thus defined, is a continuation of one strain of Christian thought which sees the human as attaining ever closer to the divine by improving what is specifically human about itself (in this case, consciousness). Fuller also envisions new possibilities for theodicy in our tendency to improve ourselves even on the basis of past disasters and tragedies. However, what Fuller and most transhumanists seem to ignore, is that even if we improve present and future generations up to the point of making them immortal, this will be tremendously unjust towards past generations who cannot share in this positive development. By contrast, one of the first transhumanist theorists, Nikolai Fedorov, believed that humanity’s mission is not only to make itself immortal, but to revive past generations so they can partake of this new immortality; such an ambition however now seems scientifically untenable.

**Keywords:** Posthumanism, transhumanism, Steve Fuller, cosmism, Nikolai Fedorov

## 1. Значението на темата.

Проблематиката около постхуманизма и трансхуманизма вече засяга и България, въпреки значителната ѝ технологична изостаналост спрямо държави като Япония, Русия и САЩ. Поне на теоретично равнище въпросът за бъдещето на човека – и необходимостта от преосмисляне на самата категория „човешко“ – се поставя все по-настоятелно и започва да прониква в сферите, определящи нашата идентичност както във всекидневен план, така и на нивото на академичния дискурс.

През 2015 г. списание Християнство и култура публикува български превод на статия от руския философ и теолог Владимир Катасонов, озаглавена „Трансхуманизмът: новата еволюционна утопия“<sup>1</sup>. Авторът коментира основаното през 2011 г. движение „Русия 2045“, чиято дългосрочна цел е създаването на изкуствено тяло за човешкото съзнание. Катасонов проследява културно-историческия произход на тази „утопия“, след което изказва тезата, че подобен неограничен хуманизъм може да доведе до самоунищожаването на човека, ако отношението ни към новите технологии не се базира на подробно разработена религиозна (т.е. християнска) антропология.

Има обаче няколко значими пропуски в иначе задълбочения и предизвикващ сериозен размисъл анализ на Катасонов. На първо място, той не прави разграничение между „постхуманизъм“ и „трансхуманизъм“, въпреки че разликата между тези две тенденции е значима както в теоретичен, така и в практически план. На второ място, Катасонов споменава важното за трансхуманистите течение на руския космизъм и дори коментира християнските му предпоставки, но не обяснява подробно защо неговата собствена християнска позиция се различава от тази на космистите. И на трето място, реконструкцията на произхода на новите гледища към човека, която Катасонов предлага, не взема предвид много от звената в това историческо развитие. Американският социолог Стив Фулър, който е йезуитски възпитаник, предлага по-подробна генеалогия на трансхуманизма и стига до заключението, че трансхуманизмът е логическо продължение на една от линиите в християнската мисъл, започнала още в Средновековието – извод, напълно противоположен на тезата на Катасонов.

Веща ли трансхуманизмът гибел за човешкия вид, или представлява продължение на проекта на самото човечество? Несъвместим ли е с юдео-християнската традиция, залегнала в основите на съвременната (все по-глобална) западна култура, или произлиза от същата тази традиция? Какво би означавало да се създаде небιологичен носител за човешкото съзнание?

---

<sup>1</sup> Катасонов 2015.

Настоящата статия ще се опита да скицира отговори на тези въпроси. За целта ще бъдат разгледани сбито програмата на проекта „Русия 2045“ и нейния вариант, разработен от българския учен Таню Колев; ще бъдат изложени обобщено аргументите на Катасонов; ще бъдат представени някои от идеите на Стив Фулър; и накрая ще бъде проследена още веднъж историята на пост- и трансхуманизма. В заключение ще бъде направен опит за философско осмисляне на набеязаната проблематика, при което да се вземат предвид по-широките импликации на обсъжданите движения.

## 2. Един съвременен трансхуманистки проект.

Нека започнем с конкретната съвременна инициатива, използвана за пример от Катасонов.

„Россия 2045“ е „стратегическо обществено движение“<sup>2</sup>, основано през февруари 2011 г. от руския предприемач Дмитри Ицков, в което участват водещи руски специалисти в областите на неврокомпютърния интерфейс, роботиката и изкуствените органи и системи. Целта им е да създадат оптимални условия за духовния напредък на човечеството. Техният мегапроект „Аватар“, посветен на това намерение, предвижда неговото осъществяване в няколко последователни етапа: създаване на механични аватари, контролирани дистанционно чрез неврокомпютърен интерфейс, които могат да служат като протези за хора с увреждания (в периода 2015-2020 г.); трансплантиране на човешки мозък в подобно механично тяло (2020-2025 г.); създаване на механични тела с изкуствени мозъци, в които човешката личност да може да бъде пренасяна в края на биологичния живот (2030-2035 г.); и създаване на холограмни тела за човешките личности (до 2045 г.). Участниците в проекта изрично заявяват своето очакване по този начин човечеството да постигне следващия етап в еволюцията си и да се превърне в нов вид, който да е способен на експанзия в космоса.<sup>3</sup>

Тази инициатива очевидно следва идеите на международно известни трансхуманисти като Рей Курцуейл и Ник Бостром (за които ще стане дума по-долу), но поради националната си локализация почти веднага става обект на подозрение. В отговор на публикация във вестник *New York Times* от 2011 г., намекваща за обвързаност между „Русия 2045“ и тогавашния руски премиер Владимир Путин, инициаторът на движението Дмитри Ицков настоява, че инициативата по никакъв начин не е била поръчана от премиера и изобщо няма за цел постигането на негово лично безсмъртие<sup>4</sup>. Независимо от това,

2 <http://2045.ru/>, <http://2045.com/>. (Всички цитирани уеб страници са посетени 25.04.2019 г.)

3 <http://2045.ru/about>, <http://2045.com/about/>.

4 <http://2045.ru/news/29064.html>, <https://utro.ru/articles/2011/10/04/1002490.shtml>.

през 2012 г. Ицков пише отворено писмо до Путин, в което предлага в началото на новия му мандат като президент „уважаеми[ят] Владимир Владимирович“ да подкрепи движението, което би дало на Русия възможност радикално да промени историята на човечеството, като премахне последствията от старостта, болестта и смъртта.<sup>5</sup> Подобно писмо, вече с апел за международна подкрепа, е изпратено през 2013 г. до тогавашния генерален секретар на ООН, подписано този път и от Курцуейл и други международно признати учени<sup>6</sup>.

Движението „Русия 2045“ се радва на подкрепата на редица учени, включително българина Таню Ж. Колев<sup>7</sup> – физик и доктор по философия (СУ „Св. Климент Охридски“), самоопределящ се като „търсач на безсмъртие!“<sup>8</sup>, който е поддръжник на сайта „Рационално безсмъртие“<sup>9</sup>, почетен председател на българското сдружение „Sub Specie Aeternitatis“<sup>10</sup> и автор на книгата Лично безсмъртие без мистика и религия<sup>11</sup>. Д-р Колев предвижда постигане на лично безсмъртие чрез пренасяне на психиката (и в частност на личността – паметта, емоциите, съзнанието, самосъзнанието и пр.) върху поредица от изкуствени тела-приемници, основано на системния подход, според който личността е система от информация, т.е. съвкупност от информация, която се самоорганизира и самосъхранява. (Разбира се, за да не се допусне създаване на психичен и личностен двойник, след процедурата на пренасяне изходното тяло трябва да бъде унищожено. Възможността да се създадат множество варианти на една и съща личност само бегло се споменава от автора.)<sup>12</sup>

Д-р Колев е взет предвид в настоящата статия като пример за българско участие в трансхуманистката инициатива; любопитна е и дискусиата с негово участие на тема „Безсмъртното тяло“ в центъра за културни дебати „Червената къща“, организирана от Стоян Ставру<sup>13</sup>. Интерес към трансхуманизма в българското академично пространство проявяват не само специалисти по биоетика и биоправо като д-р Ставру, но и други хора с философско и изобщо хуманитарно образование. Съпоставка на техните позиции по темата ще бъде на-

5 <http://2045.ru/articles/29844.html>.

6 <http://2045.com/articles/31277.html>.

7 <http://2045.ru/support/>.

8 <http://www.tanyukolev.eu/index.php/2015-05-09-29-54.html>.

9 <http://immortalitygst.com/bg/>.

10 <http://immortalitygst.com/bg/research-program/25-precise-formulation-of-the-personal-immortality-concept/24-personal-immortality-possible-and-achievable.html>, <http://subspecieaeternitatis.org/>.

11 Колев 2012.

12 Колев 2006.

13 <https://www.challengingthelaw.com/iniciativi/arhiv/diskusii-bioravo/debat-8/>.

правена в предстояща публикация в сп. *Philosophia*, планирана като продължение на настоящия текст.

### 3. „За“ и „против“ трансхуманизма от гледна точка на юдео-християнската традиция.

Що се отнася до проекта „Русия 2045“, той става основен пример в доста подробната критика към (транс)хуманизма, направена от д-р **Владимир Катасонов** – руски математик, философ на науката и теолог – която е преведена и на български<sup>14</sup>. Катасонов проследява мечтата за създаване на изкуствени тела назад до митовете за хомункулуса и Гдлема, след което обаче подчертава ролята на структурализма от ХХ век. Авторът проследява историята на структурализма от лингвистиката на Сосюр, през тезата за смъртта на автора на Р. Барт, до известното изчезване на човека при постструктуралистите: според тях, ако човекът е форма на отношения между вътрешни и външни сили (Делюз) или проява на определена теоретико-познавателна програма (Фуко), то той е временно явление и може да изчезне като следа в пясъка на морския бряг<sup>15</sup>. Катасонов вижда подобно теоретично развитие като естествено продължение на Ренесансовата и просвещенската мисъл, като споменава изчислителната машина на Паскал и търсенето на универсален алгоритмичен език от Декарт и Лайбниц, след което обаче рязко завива към идеите на руския мислител от ХІХ век Николай Фьодоров, според когото задачата на човечеството е да се заеме с „общото дело“ по възкресяване на мъртвите и побеждаване на смъртта. Въпреки че Фьодоров изхожда от християнски предпоставки, Катасонов вижда в него продължител на Ренесансовата визия за човека<sup>16</sup>. След това Катасонов се връща към ХХ век, като не пропуска да спомене компютърната революция, Джулиан Хъкли (който пръв използва термина „трансхуманизъм“), криониката (замразяването на хора и животни с надежда бъдещото развитие на науката да направи възможно съживяването им) и Световната асоциация на трансхуманистите „Humanity+“, основана от философите Ник Бостром и Дейвид Пирс, чиято заявена цел е цялостно моделиране на мозъка и освобождаване на съзнанието от материята<sup>17</sup>.

Накрая Катасонов предлага пространна критика на трансхуманизма, според която той е нежелателен и неосъществим.

Трансхуманизмът е нежелателен според Катасонов, защото той би довел до коренна промяна в общуването между все повече

<sup>14</sup> Катасонов 2015.

<sup>15</sup> Пак там: 54-55.

<sup>16</sup> Пак там: 56.

<sup>17</sup> Пак там: 57.

променящите се човешки същества: „Всички хуманистични „изтънчености“: любов, приятелство, семейство, малко по малко ще отидат в небитието. Както и природното зачеване на хората. [...] Само че приятелството, любовта, семейството, саможертвата, вярата имат за човека абсолютен духовен смисъл. Точно тук се проявява животът на личността, това е и основното съдържание на живота, без тях човекът е духовно мъртъв и често, загубвайки ги, сам се отказва от физическия си живот. Всички тези области на човешкото битие тъй или инак се съотнасят с Абсолютното, с Бога. Само в този случай те имат собствено човешки смисъл, издигащ ни над животинския свят. Ако трансхуманизмът ни предлага да изгубим всичко това, то [той] изобщо не ни харесва.“<sup>18</sup>

Също така авторът приема трансхуманистичните проекти за неосъществими, тъй като няма как съзнанието да бъде отделено от биологичния си носител: „Философската антропология и феноменологията ни казват, че съзнанието е тясно свързано с нашата телесност и тогава как да бъде отделено то от тялото – въпросът изглежда дори абсурден... В логиката на трансхуманистите ясно се усеща, че когато говорят за „съзнание“, те по същество имат предвид онова, което се означава с думата душа. Ако се абстрахираме от елементаризираната употреба на тази дума, тогава ще бъдем принудени да преминем в областта на идеализма и религията. Тук наистина душата се отделя от тялото (при смъртта) и сама по себе си представлява дадена същност, несводима към тялото. Обаче ако се придържаме към материалистическата научна основа, това разделяне е напълно неразбираемо.“<sup>19</sup>

Способността ни да мислим върху непрекъснати и безкрайно делими континууми според Катасонов е още една пречка пред пренасянето на съзнанието върху механичен носител: „Работата е там, че актуалната безкрайност не може да бъде алгоритмизирана. Грубо казано, изчислителната машина няма и не може да има такава идея, тук няма правила, чрез които да бъде оперирано с нея. [...] Следователно и идеите за непрекъснатостта, за съзнанието, свободата, творчеството също са недостъпни за информационната техника.“<sup>20</sup> Тъй като актуалната безкрайност, отречена от Аристотел, навлиза в западното мислене едва с християнското понятие за безкрайния Бог, Катасонов я вижда като свързващо звено между богословието, философията и науката. Това е една от причините той да препоръчва контролиране на трансхуманистките стремежи чрез връщане към юдео-християнската традиция и базираната на нея философска антропология: „Само ако

<sup>18</sup> Пак там: 60.

<sup>19</sup> Пак там: 62.

<sup>20</sup> Пак там: 65.

науката се съобразява със знанията, дадени ни в откровение от Самия Бог, и с онова разбиране за човека, което векове се съхранява в библейската традиция, само тогава ще съумеем да се справим с „духовете“, изпуснати от съвременната наука.“<sup>21</sup>

Позволихме си тези пространни цитати, за да можем на основата на тях да посочим както достойнствата, така и пропуските в критиката на Катасонов. Той съвсем правилно посочва, че вече утвърдени форми на общуване между човешките същества (и споделени между тях вярвания) носят усещане за смисъл, без което индивидът често не желае продължаването на живота си, още по-малко безкрайното му продължаване. В последните години усещането за липса на смисъл и психичните заболявания са една от основните причини за смърт и има очакване след няколко години да станат основната причина<sup>22</sup>. Трансхуманистите рядко взимат предвид този аспект от ситуацията на човечеството, което искат да надарят с безсмъртие. Но такъв аргумент може да бъде обърнат и срещу изводите на Катасонов – защо вече е налице толкова голямо разпространение на депресивните състояния, без изобщо все още да са унищожени явления като приятелството и любовта? Дали процесите на отчуждение и обезверяване, до които би довело роботизирането на човечеството, не са вече започнали така или иначе? Как можем да съхраним религиозната вяра и позитивното общуване с човешки същества след катастрофи като световните войни, тоталитарните режими и геноцидите, на които скорошната човешка история ни е направила свидетели? Може би опитите да се запазят традиционните приятелски и семейни ценности, както и вярата във всеблагия монотеистичен Бог, *когато се сблъскат с грубата действителност*, водят до когнитивен дисонанс. Може би на това се дължи все по-широката подкрепа, която агресивните популистки национализми, граничещи с фашизма, намират сред заявени монотеисти.

Катасонов отхвърля като невъзможно отделянето на „съзнанието“, заменило старото понятие за душа, от тялото. Но за да извърши този аргументативен ход, той приема предпоставките на материализма. От религиозна и идеалистическа позиция (каквато авторът твърди, че споделя) би трябвало душата да е принципно отделима от тялото, а вярата това да се случи чрез технологични средства е напълно допустима, както ще видим след малко. Освен това Катасонов сякаш не взема предвид възможността да има позиция като тази на Таню Колев – лично безсмъртие без мистика и религия.

21 Пак там: 66.

22 Charlson et al. 2010.

Разбирането за безкрайно делимите съдържания на съзнанието (и дължащата се на тях невъзможност то да бъде възпроизведено като информационна система) е по-силен аргумент срещу осъществимостта на трансхуманисткия проект. Но да се прескочи от това понятие за безкрайност към юдео-християнското понятие за безкрайност е прибързан ход. Защо да е необходимо да се върнем към „знанията, дадени ни в откровение от Самия Бог, и [...] онова разбиране за човека, което от векове се съхранява в библейската традиция“? Понятието за актуална безкрайност не се открива в библейските текстове, а е разработено от средновековните философи, които го наследяват от Аристотел. При това за тях актуална безкрайност е характерна само за Твореца, не и за вселената. Джордано Бруно дръзва да предположи, че и вселената е актуално безкрайна, което става една от причините да бъде осъден на изгаряне от католическата християнска църква. Освен това, защо именно юдео-християнската традиция да има необходимия авторитет да обори трансхуманизма? Това, че каноничните за християните текстове се приемат от християните за Свето писание, не е достатъчен аргумент, че действително са „откровение от Самия Бог“. Нима Свещеният Коран не е истинското Божие слово, разкрито от последния пророк? Нима политеистичните или атеистичните религии като различните видове индуизъм и будизъм нямат свои свещени текстове и традиции? Нима научната революция и Просвещението не са довели до невиждан прогрес за човечеството, освобождавайки се все повече от понятието за творец на вселената? Това, че група хора, колкото и да е многолюдна и исторически влиятелна, се е научила да вярва, че определени текстове са „божествено откровение“, само по себе си не представлява никакъв аргумент срещу тезата на трансхуманистите, че тяхната идеология е пътят към бъдещето на човечеството.

Има и други три големи недостатъка в иначе задълбочения и важен анализ на Катасонов. Първият е недостатъчното уточняване на понятията. Въпреки че дотук наричахме идеологията, която той критикува, „трансхуманизъм“, самият автор използва понятията „постхуманизъм“ и „трансхуманизъм“ като синоними. Това е и причината в неговата генеалогия на трансхуманизма да присъстват фигури като Фуко, който по-скоро принадлежи към постхуманистичната перспектива. Разликата между пост- и трансхуманизъм е важна; в някои отношения двете са противоположни, както ще стане ясно по-долу.

Също така, Катасонов споменава Николай Фьодоров, но не разглежда подробно руския космизъм, основан от Фьодоров. Някои аспекти от космизма са силно християнски мотивирани и не става ясно



защо гледището на Катасонов, което е враждебно към трансхуманизма, да е по-вярно на християнската традиция.

А в по-общ план, много от моментите в развитието на трансхуманистката идея остават извън историческия преглед на Катасонов. Тук ще разгледаме друг съвременен автор, който има различен поглед към историята на идеите и поради това стига до различни изводи.

**Стив Фулър** е американски философ и социолог, завършил йезуитски колеж, магистратура по история и социология в престижния Колумбийски университет и докторантура в Питсбъргския Университет. Оттогава е преподавал в Германия, Дания, Израел, Япония, Нидерландия, Норвегия, Швеция и САЩ.<sup>23</sup> Тук ще бъдат цитирани най-вече две от книгите му – Човечество 2.0 (2011) и Подготовката за живота в Човечество 2.0 (2013).

Фулър твърди, че проектът на науката, започнал от Просвещението, не е противоположен спрямо монотеистичните религии (както често се твърди и както видяхме, че настоява Катасонов), а произлиза от тях:

„Авраамитската теология е първата наука за човека, доколкото Библията е първият документ, който ясно дефинира хората като същества „по образ и подобие“ на божеството, сътворило света. От това следва, че собствено човешките аспекти от нашето същество са най-близко ориентираните до Бога. Това обяснява трайния интерес към „съзнанието“, секуларния наследник на душата, като отличителен белег на човешкото. Но въпросното авраамитско наследство обяснява и нашата обсебеност от науката като дългосрочно колективно търсене на окончателна истина за всичко – това подозрително прилича на секуларна версия на християнския наратив за спасението, особено когато науката се приема за политическа технология, която ще създаде „рай на земята“.“<sup>24</sup>

Следователно Катасонов е прав, когато сравнява понятието на трансхуманистите за съзнание с религиозната представа за душата, но не е прав да използва това като възражение срещу осъществимостта на техните стремежи – понятието им действително е наследник на тази представа, дори ако те не си дават сметка за това, а проектът им е секуларизирано продължение на наратива за спасението. Тази генеалогия не означава, че техният проект е неосъществим, а само, че подобен проект не е чужд на по-старите по произход форми на човешка култура, което дори подсилва авторитета му: винаги сме ис-

23 [https://web.archive.org/web/20121022061915/http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/academicstaff/sfuller/fullers\\_index/cv/](https://web.archive.org/web/20121022061915/http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/academicstaff/sfuller/fullers_index/cv/).

24 Fuller 2011: 163.

кали безсмъртие за някакъв „собствено човешки“ компонент от нашето същество; сега просто смеем да се надяваме, че собствените ни технологии могат да ни позволят да го постигнем.

Разбира се, тук може да се възрази, че юдео-християнската представа за душата не е точно такава. В еврейската традиция няма строго установено понятие за безсмъртна душа, а пък познатото ни християнство, което започва с ап. Павел и продължава да съществува и до днес, настоява на възкресение „в плът“; човекът се схваща от него като душевно-телесно единство и неговото безсмъртие ще бъде безсмъртието именно на такова единство. Дори Фьодоров, чиито идеи са най-близки до съвременния трансхуманизъм, предвижда възкресяване на оригиналните тела чрез съчленяване на техните разпръснати материални компоненти<sup>25</sup>. Фулър не отчита всичко това, когато разглежда безсмъртието на съзнанието като продължение на по-старата идея за безсмъртие на душата. Но отделянето на душата от тялото и нейното безсмъртие също не е представа, чужда на западната културна история – тя се среща при Платон, при различните видове антични гностически религии, а модерното християнство мълчаливо я възприема от Декарт – също йезуитски възпитаник – който вижда душата като онтологически различна от тялото и безсмъртна за разлика от него. Повечето съвременни християни сякаш са по-близо до Декартовия възглед, дори ако множество богослови и интелектуалци все още признават авторитета на доктрината за душевно-телесното единство. Вероятно това е резултат от навлизането на Дарвиновите теории – ако човекът като организъм е сроден с всички останали животни, то не тялото, а нещо по-особено трябва да го отличава от животните. Така че с известни уговорки Фулър е прав: юдео-християнската (или поне християнската) традиция винаги е държала на безсмъртието на „собствено човешкото“. Просто по-рано за „собствено човешко“ се е мислело душевно-телесното единство, а впоследствие от него е отпаднало тялото, когато се е оказало обвързано чрез твърде близко роднинство с животинското. Останала е душата, по-късно мислена като съзнание, което за трансхуманистите е система от информация, надградила се върху дейността на нервната система. Тази „висша нервна дейност“ (както я наричат биолозите) е отличителният белег на човека и за нея се предполага, че може да бъде репликирана върху неорганичен носител.

Следващата асоциация, която Фулър прави между християнската традиция и трансхуманистките домогвания, се базира на схващането за човека като *imago dei* (образ Божи) при средновековните францискански мислители и в частност при Дънс Скот. Фулър твър-

<sup>25</sup> Young 2012: 46-49.

ди, че западната култура от векове се колебае между два възгледа за човека, произлизащи от християнската представа за света. Според първия възглед, характерен за Доминиканския орден в Парижкия университет (чийто най-известен представител е Тома от Аквино), има онтологично разделение между човека и Бога, а хората са творения от висш порядък. Според втория възглед, характерен за Францисканския орден в Оксфордския университет (представяван от Дънс Скот), онтологичното разделение е между човека и животното, а хората са творци от нисш порядък. С други думи, за доминиканците има непреодолима качествена разлика между човешкото същество и Бога, докато за францисканците разликата е количествена – Бог е безкраен, а човекът е краен, но може безкрайно да се приближава до Бога, като се усъвършенства. Т.е. според францисканците човечеството може да трансформира себе си, за да постига във все по-голяма степен качествата, които са присъщи на Бога в абсолютна степен. Фулър смята, че този средновековен спор продължава до наши дни, и дава пример със съвременните автори Питър Сингър и Рей Курцуейл – Сингър приема хората за високо развити животни, които принадлежат към природата и трябва да са отговорни за нея, а Курцуейл вярва, че съдбата на хората е да надскочат животинския си произход, като безкрайно се усъвършенстват.<sup>26</sup>

Тук стигаме до ключовата разлика, която Фулър прокарва между „постхуманизъм“ и „трансхуманизъм“. В съвременните дебати се спори за значението на тези термини и те често се смесват. Фулър решава този проблем, като го свежда до следното просто противопоставяне: постхуманизмът да се дефинира като схващането, че всички биологични видове са еднакво важни, а човекът е само един от многото биологични видове, затова мястото му е на планетата Земя, на която трябва да се опитва да не вреди; докато под трансхуманизъм се разбира убеждението, че човекът е по-висш от другите животни и съдбата му е да увеличава способностите си, да постигне безсмъртие (може би като пренесе съзнанието си на небиологичен носител) и в крайна сметка да се освободи от своята обвързаност със Земята. Постхуманизмът води до възгледи като тези на Сингър и до съвременните екологични движения, а трансхуманизмът води до възгледи като тези на Курцуейл и до проектите за генно инженерство и технологично безсмъртие. От тази гледна точка постхуманизмът е сроден с анти-хуманизма, който започва с твърденията, че „човек“ е исторически възникнало и временно понятие, което ще избледнее (както приемат Фуко, постструктуралистите и повлияната от тях съвременна континентална философия), докато трансхуманизмът е продълже-

26 Fuller 2011: 71-81.

ние на класическия хуманизъм – при него човекът все още се третира като „особено“, привилегировано същество, което трябва да постига все повече неща по пътя на прогреса.<sup>27</sup> Тук е и разликата между автори като Фуко и днешните трансхуманисти, която анализи като този на Катасонов пренебрегват. Разликата между постхуманизма и трансхуманизма е в значението, което отдават на човешкото: дали човекът е просто едно от многото същества, или е все по-усъвършенстващо се малко божество.

Като прокарва това разграничение, Фулър прави възможен един нов поглед към съвременните политически спорове. Според него наред с класическото деление на ляво (left wing) и дясно (right wing) политическо пространство, все повече се утвърждава едно ново деление – между „високо“ (up wing) и „ниско“ (down wing). Ниско ориентирани са екологично настроените активисти, които ценят живота в цялото му разнообразие и искат да се грижим за планетата; а високо ориентирани са трансхуманистите, които ценят „собствено човешкото“ с всичките му разширения и искат да напуснем планетата и да изследваме космоса. Фулър предлага и следната силно опростена схема, която показва как се съотнасят старото деление ляво-дясно и новото деление високо-ниско<sup>28</sup>:

Според Фулър високата политическа програма още няма свой публично видим апологет, но ярък представител на ниската политическа програма е папа Франциск. Действително, в последните години

	Ляво	Дясно
Високо	Технократичност	Свободата на индивида е най-важна
Ниско	Обществото е най-важно	Традиционализъм

се говори за „екологичен обрат“ в социалното учение на Католическата църква при Франциск<sup>29</sup>.

Трябва да се отбележи, че тези наблюдения на Фулър върху политическите дебати са направени преди 2016 г., когато събития като референдума за Брекзит и избирането на Доналд Тръмп за президент на САЩ отклониха вниманието от спора високо–ниско и възродиха делението либерално–консервативно. Американското общество, а след него и по-голямата част от западния свят все повече се поляри-

27 Fuller 2013: 39-43, Fuller 2011: 75, 87-95.

28 <https://www.youtube.com/watch?v=hKyeXIaMD7A>.

29 Манова 2018.

зира по оста либерално–консервативно, а политиките на консервативния президент Тръмп не са еднозначно насочени към подкрепа за високото. От една страна, той инвестира в американската космическа програма и научните изследвания, ориентирани към космоса, но от друга страна обещава да запази традиционни професии като миньорството, въпреки че новите технологии все повече ги карат да изглеждат остарели. С други думи, Тръмп обединява технократичност с традиционализъм, което не се вписва никъде в схемата на Фулър. Парадоксално, това принуждава либералните противници на Тръмп да му опонират, като едновременно защитават както социалните политики, така и свободата на индивида, което би трябвало да е вътрешнопротиворечиво съчетание и също не участва в схемата на Фулър. Подобно странно деление между либерално и консервативно вече се наблюдава и в България, където левите и десни партии, участващи в управлението, са консервативни и залагат на традиционализма (за което голяма част от народа ги подкрепя), а левите и десните движения, които не участват в управлението, им опонират, като левите по-често настояват за социални политики, а десните – за по-големи индивидуални свободи, но понякога си разменят ролите. С други думи, в момента действителната политическа картина е много сложна и вътрешнопротиворечива. Но това не пречи делението високо–ниско, което Фулър скицира, в скоро време да се върне; и може би развиващите се технологии ще доведат именно до такава ситуация.

Едно последно интересно разсъждение на Фулър, което ще изложим тук, касае стария проблем за теодицеята. Както посочихме по-горе, след ужасяващи исторически събития като световните войни и Холокоста, по-ранните опити да се съчетае вярата в съществуването на Бога с вярата в Неговата милост и справедливост се провалят на теоретично равнище. Но според Фулър е възможна една нова теодицея „в 21-ви век“<sup>30</sup>, според която историческите катастрофи, страданията и несправедливостите насочват вниманието ни към нещата, които са най-важни за нас като човешки същества. Забележително е, че все повече хора (например в по-бедни страни като Индия) пренебрегват основни физически нужди като храна, за да могат да си позволят мобилни телефони или достъп до социалните мрежи. Базовите, животински необходими са започнали да отстъпват на нуждите от по-висок ранг, характерни само за човешките същества.<sup>31</sup> Поуката от това може би е, че страданието ни разкрива какви са същинско човешките ни стремежи, а понякога създава възможност и за пости-

<sup>30</sup> Fuller 2011: 209.

<sup>31</sup> Fuller 2013: 23-25.

гането им: „можем да гледаме на научаването да търпим по-голямо страдание като краткосрочна или средносрочна цена за създаване на по-трайни дългосрочни ползи, както в мотото на Ницше ‘Коего не ме убива ме прави по-силен’, или в трансхуманисткия императив да преработим човешкото тяло, за да можем да живеем по-дълго и съответно да работим и играем по-добре [...]. Такъв начин на мислене е повече в духа на класическата теодицея, при която прогресът се дължи на сублимацията, а не на директното премахване на страданието.“<sup>32</sup> Един от примерите на Фулър за хора, които „сублимират“ страданието и злото и ги насочват към добри цели, е Джордж Сорос, чиито търговски спекулации му носят ресурсите, необходими, за да може да стане глобален адвокат за финансови регулации.<sup>33</sup>

Фулър посочва някои теолози като предшественици на подобен опит за теодицея, но един друг предшественик, когото той не се сеща да спомене, е класическият емпирицист Джон Стюарт Мил. След като изброява различните злини и форми на страдание в природата, Мил настоява, че имаме морален дълг да усъвършенстваме природата с помощта на техниката. На възражението, че такава амбиция е хюбрис, Мил отговаря, че Творецът може да има намерение чрез нас да бъде доведено до край творението<sup>34</sup>.

Статията на Катасонов беше използвана тук като отправна точка, тъй като неговите наблюдения са особено подробни, а заключенията му изглеждат характерни за една умерено консервативна християнска позиция. Фулър обаче предлага алтернативна позиция, добронамерена към трансхуманизма, която също толкова убедено проследява произхода си до юдео-християнски корени.

Нека сега опитаме да направим един по-обхватен, макар и съвсем сбит, преглед на предисторията на двете различни течения, които Фулър откроява: постхуманизма и трансхуманизма.

#### **4. Сбит преглед на историята на пост- и трансхуманизма.**

Вече съществуват редица информативни прегледи на историята на разглежданите тук движения, най-вече този на Ник Бостром, който подкрепя трансхуманистката кауза<sup>35</sup>, но и на Люк Фери, който е критичен към нея<sup>36</sup>, и на Стив Фулър, когото вече разгледахме. Тук ще използваме елементи и от трите, но ще добавим и други звена от

32 Fuller 2011: 242.

33 Ibid.: 245.

34 Mill 2006: 8-10, вж. и Герджиков 2017.

35 Bostrom 2011.

36 Фери 2017: 41.

историята, които често биват пренебрегвани.

Бостром проследява желанието на хората за лично безсмъртие до най-дълбока древност – открива го в най-старото оцеляло до нас литературно произведение, Епоса за Гилгамеш. След това споменава алхимиците и китайските даоисти, преди да стигне до Ренесансовия мислител **Джовани Пико дела Мирандола**, според когото човекът е свободен да се принизи до животните или да се издигне до ангелите. Пико дела Мирандола редовно се посочва като източник на тази опозиция, но както видяхме, Фулър я проследява по-назад до доминиканския и францисканския орден. След това Бостром се спира на **Франсис Бейкън** (1561-1626), който изрично предвижда чрез науката да бъдат увеличавани човешките способности, премахнато стареенето, и създавани „нови природи“ (вж. в тази връзка пространния анализ на Васил Видински<sup>37</sup>). След Бейкън, Бостром изброява като „рационални хуманисти“ Нютон, Хобс, Лок, Кант и Кондорсе. Аналогичният списък на Люк Фери включва Русо, Фьргюсън, Ламетри, Кондорсе и Кант. Особено важен автор, попаднал и в двата списъка, е **Кондорсе** (1743-1794), който очаква науката да удължава все повече човешкия живот, въпреки че не смее да се надява да стане възможно буквално безсмъртие. След това Бостром споменава възгледа за човека като машина (при автори като Ламетри), който хипотетично предполага, че можем да се научим да манипулираме човешките тела, както манипулираме други машини. Следват Кант с неговия просвещенски апел да използваме собствения си разсъдък, за да излезем от самопричиненото непълнолетие, и **Ницше** с концепцията за свръхчовека. Въпреки че Ницше не визира усилването на човека с технологични средства, неговият „свръхчовек“ редовно се посочва като една от основните идеи, вдъхновили трансхуманистите. Трябва да добавим обаче, че от Ницше тръгва и другата линия – на Фуко и постхуманистите, според които човекът не е радикално различен от другите организми; тази линия по-скоро отхвърля надеждата за създаване на свръхчовек. Отново на Ницше обръща внимание и Хайдегер, когато критикува западната метафизика, довела според Хайдегер до nihilизъм (изпразване на културата от ценности) и до представлящо-пресмятащото мислене, кулминирало в технологичния светоглед. Хайдегер вижда технологичния светоглед като отговорен за най-големите исторически катастрофи<sup>38</sup> – идея, която също ще бъде подета от някои постхуманисти.

По-нататък в историята на Бостром са разгледани редица автори на научна фантастика, включително антиутопистите Джордж

37 Видински 2014.

38 Костова 2017.

Оруел и Олдъс Хъксли, които му дават повод да се спре и на тоталитарните режими от ХХ век. Въпреки своя ентузиазъм към трансхуманизма, Бостром настоява, че е нужна предпазливост, за да не бъдат повторени грешките от предишното столетие. Списъкът от научни фантасти продължава с автори като Азимов, Артър Кларк и Станислав Лем; не са подминати и Карел Чапек, създал думата „робот“, както и Джулиан Хъксли (братът на Олдъс Хъксли), използвал за първи път понятието „трансхуманизъм“; и се преминава към дълъг преглед на историята на изкуствения интелект. Тук ще се отклоним от наратива на Бостром, за да добавим един автор, пропуснат от него, на когото Фулър обръща голямо внимание – френския учен, философ и теолог **Пиер Теяр дьо Шарден** (1881-1955). Теяр дьо Шарден настоява, че задачата на човешките същества е да участват в божественото сътворение, като осигурят ред и окончателен смисъл за цялата материална действителност. Като начало на този процес той очаква взаимопроникване между човешкото и нечовешките компоненти на планетата Земя. Фулър гради своя нов опит за теодицея именно върху идеите на Теяр дьо Шарден.<sup>39</sup>

Нека отново се върнем към наратива на Бостром. След като разглежда усилията за създаване на изкуствен интелект, той се спира на криониката (която вече споменахме в точка 2.), довела до създаването на институции за замразяване на хора като Alcor Life Extension Foundation (основана 1972) и Cryonics Institute (основан 1976). Следва преглед на идеолози, които изрично се наричат „трансхуманисти“, като се започне от футуролога, приел псевдонима **FM-2030**, който е роден през 1930 г. и се надява да е жив и активен, когато през 2030 г. отпразнува стотния си рожден ден. (Вместо това той умира през 2000 г.) Списъкът със съвременни трансхуманисти стига до работещия за **Гугъл Рей** Курцуейл и до асоциацията „**Humanity+**“, съоснована от самия Бостром, но пълният списък заслужава да бъде подробно четен; в настоящата статия обаче няма нужда да бъде повтарян.

Бостром обръща внимание и на важни течения, които се разделят на два лагера по разглежданите въпроси, например **феминизмът**. Екофеминистите виждат биотехнологиите като разклонение на традиционната патриархална система, експлоатираща жените. Но Шуламит Файърстоун вярва, че жените ще бъдат напълно еманципирани, едва когато технологията ги освободи от ролята на инкубатори за деца; а киберфеминизмът на Дона Харауей вижда в сливането на човека и технологиите път към преодоляване на тради-

---

39 Fuller 2013: 201-208.



ционните биологични и социални роли на мъжете и жените<sup>40</sup>.

Нека обаче споменем още две звена от тази история, които са пропуснати както от Бостром, така и от Фери и от Фулър. Едното е бегло коментираният от Катасонов космизъм на Фьодоров, който иначе редовно се пренебрегва, въпреки че е може би най-сходната с трансхуманизма философия от преди ХХ век. Другото звено е философията на френския автор от германски произход Бернар Щиглер, който още през 90-те години на ХХ век настоява, че собствено човешкото винаги е било базирано на технологиите и техния напредък.

**Николай Фьодорович Фьодоров (1829-1903)** прекарва голяма част от живота си като аскетичен селски учител, често правещ лошо впечатление на колегите си със скромното си облекло и ексцентричния си нрав, а по-късно става библиотекар в Москва.<sup>41</sup> Въпреки скромната си кариера обаче той разработва мащабната и амбициозна философска идея за „общото дело“ на човечеството – да бъде постигнато с научни и технологични средства безсмъртието на хората и възкресението на мъртвите за нов – безсмъртен – живот<sup>42</sup>. По този начин ще бъде изпълнен дългът на синовете към мъртвите им бащи (философията на Фьодоров е с подчертано патриархален дух), ще бъдат поправени несправедливостите в историята, най-голямата от които е смъртта, и ще бъде постигнат един изцяло материален земен рай, което според Фьодоров е необходимото завършване на Божия акт на Сътворението, но чрез човека. Фьодоров отдава голямо значение на Русия за този проект, с което оказва индиректно влияние върху съвременното нео-евразийство. Но целта му надхвърля национално-културните ограничения – той си представя едно бъдещо общество, сплотено от тази обща задача, способна да обедини вярващите и невярващите, както и всички народи по Земята. Въпреки че постигането на безсмъртие би сложило край на нуждата от естествено възпроизвеждане, възкресението на мъртвите все пак би довело до пренаселване на Земята. Затова Фьодоров очаква човешкият вид да колонизира космоса, може би като превърне цялата Земя в космически кораб. Наследството на Фьодоров има редица разклонения, често обединявани под името „космизъм“. Сред религиозно настроените мислители, повлияни от него са Достоевски, Соловьев, С. Н. Булгаков, Флоренски и Бердяев. А руските учени, изповядващи космизма, включват астрофизика Циолковски, минералога и геолог Вернадски,

40 Известният „Манифест на киборга“ на Харауей е преведен и на български (Харауей 2016).

41 Young 2012: 55-60.

42 Ibid.: 76-87, вж. и Димитрова 2002: 101-III.

биофизика Чижевски и др., част от които директно вдъхновяват руската космическа програма в XX век.<sup>43</sup> Никой от тези последователи не съчетава религиозност с вяра в рационалната наука, както ги е съчетавал Фьодоров; учените космисти не се интересуват от религия, а самият Фьодоров остро критикува Достоевски и Соловьев, задето си представят някакво мистично и езотерично възкресение<sup>44</sup>.

Сходствата между космизма и днешния трансхуманизъм са очевидни. Различията между двете обаче са изключително значими. Ако според Фулър трансхуманистите наследяват юдео-християнски идеи, без да забелязват това, то Фьодоров изрично смята своя космизъм за продължение на християнската философия и теология. Трансхуманистите целят да постигнат безсмъртие само за бъдещите хора; а според Фьодоров би било крайно несправедливо, ако не бъдат възродени вече умрелите хора, за да им бъде предложено същото безсмъртие. Но концепцията на Фьодоров, според която е възможно от разпръснати частици да бъде сглобено наново вече разложеното тяло на умрелия, е изцяло отречена от съвременната наука. С други думи, Фьодоров иска нещо справедливо, но невъзможно; трансхуманистите искат нещо, което може би е възможно, но не би било справедливо. Накрая, философията на Фьодоров е телеологично ориентирана – „общото дело“ е задачата на човечеството, която би довела до завършване на божественото творение. Вместо това трансхуманистите предлагат една визия за безкраен напредък и усъвършенстване на човешките способности и познание, която обаче няма ясна цел и не претендира за никакъв трансцендентен смисъл. Може би по тази причина съвременните руски трансхуманисти, макар понякога да цитират Фьодоров, Циолковски и Вернадски като свои предшественици, са не по-малко повлияни от автори като Бостром и Курцуейл; а християнските вярвания, според които съзнанието е нещо различно от дейността на мозъка, са им напълно чужди.<sup>45</sup>

Още един автор, който дава интересен поглед към значението на трансхуманизма, е съвременният континентален философ **Бернар Шиглер** (р. 1952). Шиглер започва да се занимава с философия, докато е в затвора за въоръжен грабеж; по-късно става преподавател, а в момента оглавява Института за проучване и иновации в Париж. Според първия том на големия му труд *Техника и време* еволюцията на човека се осъществява чрез разработването на „протези“, неживи артефакти, които увеличават човешките способности – с други думи,

43 Young 2012.

44 Ibid.: 65.

45 Ibid.: 231-232.

техника<sup>46</sup>. Познавайки се и на други автори, Щиглер настоява, че противопоставянето между култура и (създаваща отчуждение) техника се дължи на неразбиране на техниката<sup>47</sup>. Противно на това, което се твърди от Русо до Леви-Строс, самото човешко е техническо; дори езикът, който употребяваме, вече е протеза, да не говорим за инструментите, каквито се откриват във всички култури<sup>48</sup>. Но техниката винаги се развива, променя, поради което с нея идва и усещането за смъртност. Като техническо същество, човекът не просто е във времето, а е времето; той винаги се променя и е наясно със своята временност.<sup>49</sup> Васил Видински доразвива тази идея, като добавя, че въпреки вярата в свящото и въпреки съвременните катастрофални прогнози човекът все повече видоизменя природата и себе си чрез техниката; и в това се състои неговата история<sup>50</sup>.

Накрая нека се спрем накратко и на най-известните критики към трансхуманизма от последните две десетилетия. Трансхуманизмът най-вече бива упрекуван, че връща евгениката, довела до толкова тежки последици в ХХ век; че ще попречи постиженията на индивидите да останат резултат на лични заслуги; и че създава условия за появата на „магазин за деца“, в който родителите свободно да избират чертите и способностите на децата си чрез генно инженерство, т.е. да взимат решения за живота на бъдещи човешки същества, които няма как да изразят (не)съгласието си. Подобни критики срещаме при изключително влиятелните социални философи Франсис Фукуяма<sup>51</sup>, Юрген Хабермас<sup>52</sup> и Майкъл Сандел<sup>53</sup>; те са обобщени и продължени от Люк Фери<sup>54</sup>.

**Франсис Фукуяма** настоява, че съществува „човешка природа“, намесата в която би довела до крайно нежелателни последици. След като многократно отлага отговора на въпроса, в какво се състои въпросната човешка природа, Фукуяма признава, че има предвид еволюционно придобити качества, които ценим вследствие на споделян морален усет (за какъвто свидетелстват антропологичните данни за различни култури): „съществува естествен човешки морален усет, развиващ се с времето от потребностите на първите човешки

46 Stiegler 1998: 50.

47 Ibid.: 66.

48 Ibid.: 116.

49 Ibid.: 122-125.

50 Видински 2016.

51 Фукуяма 2002.

52 Хабермас 2004.

53 Sandel 2007.

54 Фери 2017.

същества, които във все по-голяма степен се превръщат в социален вид. Лок е прав [...], че не се раждаме с предварително изградени абстрактни морални идеи. Има обаче вродени емоционални човешки реакции, които ръководят формирането на моралните идеи по относително еднозначен начин в пределите на човешкия род. Те на свой ред са част от онова, което Кант нарича трансцендентално единство на аперцепцията – т.е. човешки начини на възприемане на действителността, придаващи на тези възприятия ред и смисъл.<sup>55</sup>

С други думи, Фукуяма заимства старата теза за моралния усет, с която Хюм се опитва да опровергае релативизма, до който води емпиристиката философия на Лок; но се опитва да я систематизира през понятия на Кант. Пословичният консерватизъм на Фукуяма в случая трудно би могъл да обясни емпиричния факт, че многобройни хора не виждат нищо морално отблъскващо в манипулирането на човешкия геном. Може би моралният усет не е част от тяхната трансцендентална аперцепция; или просто е много по-гъвкав и контекстуално обусловен, отколкото Фукуяма би признал.

Заслужава внимание обаче притеснението на Фукуяма, че увеличаването на продължителността на живота (което вече се случва) ще доведе до промени в международните отношения, до неопределено удължаване на управлението на тоталитарни диктатори, както и до превръщането на държавите в огромни старчески домове.<sup>56</sup> Почти двайсет години след предупрежденията на Фукуяма повечето държави сякаш все още не взимат активни мерки да се подготвят за бъдеще, в което възрастните и пенсионираните (т.е. непродуктивни) индивиди ще са повече от младите и работоспособните, като същевременно оказват влияние върху управлението, тъй като все още имат права на гласоподаватели.

**Майкъл Сандел** на свой ред обръща внимание на социалното разделение, до което могат да доведат подобренията на тялото, които само някои хора биха избрали или биха били способни да си позволят. Не по-малко притеснителна изглежда възможността, ако някои страни подложат на строга регулация подобренията, други страни да ги разрешат, което би довело до „генетичен туризъм“.<sup>57</sup>

Що се отнася до **Юрген Хабермас**, той вижда в генното проектиране на бъдещите ни деца според собствените ни предпочитания едно нарушение на Кантовия императив да третираме другия като цел, никога като средство. Той препоръчва новите медицински и технологични постижения да се използват само за лекуване, а не

55 Фукуяма 2002: 191.

56 Фукуяма 2002: 90-103.

57 Фери 2017: 99-107.

за „подобряване“ на индивидите. **Люк Фери** възразява, че границата между лекуване и подобряване не е ясна – ако старостта и смъртта предизвикват страдание, премахването им не е ли пак форма на лекуване?<sup>58</sup>

След като припомня всички изброени критики към трансхуманизма, Фери добавя едно принципно възражение срещу трансхуманистката програма: монизмът, според който е възможно да се пренесе човешко съзнание от един материален носител на друг, никога не е бил окончателно доказан. Поне толкова убедителен си остава дуализмът – не непременно между „тяло“ и „душа“, но между индивидуално-телесното (напр. Нютон и неговият мозък, позволил му да открие гравитацията) и независимото от отделните индивидуални тела (самата гравитация, както и математическите принципи и пр.).<sup>59</sup> Казано по друг начин, съдържанията на „съзнанието“ не са непременно нещо материално, което да може да се „пренесе“ на друг носител; подобен аргумент видяхме и при Катасонов, само че аргументиран през понятието за актуална безкрайност.

Една последна критика, която ще споменем, се открива в бестселъра на популярния историк **Ювал Ноа Харари** „*Номо Deus*“<sup>60</sup>. Харари твърди, че свеждането на всичко до „данни“ или „информация“, лежачо в основата на трансхуманистките проекти, пропуска възможността в „съзнанието“ да се съдържа нещо повече от информация – усещания и емоции, които да не могат да бъдат възпроизведени на механичен носител<sup>61</sup>. В по-краткосрочен план Харари вижда опасност машините да поемат всички видове труд (тъй като са способни да го вършат по-добре), оставяйки хората без работа, която да осмисля живота им. Според него решението за такава ситуация ще е да контролираме настроенятия си с химични средства, както и да прекарваме повече време във виртуални реалности, които да заместят по-старите религии, с които сме отговаряли на нуждата си от смисъл.<sup>62</sup> На подобно опасение обаче може да се възрази. Вече цитираният Стив Фулър например посочва, че на планетата не е наличен необходимият енергиен ресурс, за да прехвърлим всичкия си труд на машините. За да може толкова много работа да се върши само от машини, ще е нужна повече енергия, отколкото има на Земята.<sup>63</sup>

58 Пак там: 107-115.

59 Пак там: 124-130.

60 Харари 2018.

61 Пак там: Глава 11.

62 Harari 2017.

63 <https://www.youtube.com/watch?v=3o235c5wnPw>.

## 5. Равносетка.

Нека обобщим накратко изводите от досегашното изложение:

1. Разликата между постхуманизъм (екологически настроен, анти-антропоцентричен) и трансхуманизъм (целящ подобрене на човека и експанзия в космоса) е ключова за редица академични спорове, които вероятно скоро ще станат особено важни за практиката и политиката, тъй като напълно сериозни трансхуманистски инициативи вече съществуват.

2. Трансхуманистките проекти са много по-близки наследници на някои монотеистични идеи, особено на повлияното от Декарт понятие за душа, отколкото самите трансхуманисти биха си признали.

3. Независимо от произхода си, тези проекти могат да изглеждат приемливи според някои християнски деноминации и неприемливи според други. Същото може да се каже за различните мюсюлмански групи, някои от които биха видели новите подобрения като начин да се помогне на мюсюлманския свят да настигне Запада, а други биха отрekli същите подобрения от нежелание да се променя създаденото от Бога. Що се отнася до юдаизма, повечето еврейски биоетици виждат усъвършенстването на човека като продължение на заповедта в еврейския закон да се подобрява света<sup>64</sup>. Автори като Фулър дори виждат в трансхуманизма, каквото и развитие да му предстои, повод за нови, по-актуални опити за теодицея.

4. Най-амбициозната трансхуманистка програма, съзнателно надградена върху християнски идеи, е космизмът на Фьодоров от XIX век, който освен безсмъртие и експанзия на човечеството в космоса очаква възраждане на вече умрелите хора. Без подобно възкресяване на мъртвите никакви трансхуманистски постижения не биха били в крайна сметка справедливи.

5. Тезата, че човешкото и технологичното са тъждествени, изглежда доста убедителна. Въпросът не е дали да продължаваме многобройните съществуващи проекти за подобряване и промяна на хора, а как да ги продължаваме и какви ще бъдат конкретните им резултати.

Остана отворен въпросът, какво би означавало да се създаде небιологичен носител за човешкото съзнание. Дали в такъв случай трансхуманизмът не би довел буквално до „постчовешко“ бъдеще, при което биологичният вид човек ще изчезне, заменен от нещо радикално различно? Доколкото никога не е имало ясна дефиниция за човешко, отговорът по-скоро е отрицателен. Дори да не приемем аргумента на Фулър, че така би било доразвито „собствено човешкото“, трябва да признаем, че всички съдържания, които се предполага, че

---

64 Masci 2016.

ще бъдат „пренесени“, нямаше да съществуват в познатия ни вид без развитието на човешките култури. Също така е нужно да имаме предвид, че не е ясно какво точно представлява съзнанието, за да знаем дали то може да се възпроизведе по начина, за който мечтаят трансхуманистите.

По-сериозен е въпросът, доколко бъдещите „хора“, каквито и да са те, ще помнят най-важните за нас и предишните поколения грижи. Не става дума за приятелството, любовта, семейството и вярата, на които толкова държи Катасонов. Изброените от него феномени по-скоро носят утеха на индивидите за страданията, които са принудени да понесат като живи материални същества. По-важно е самото страдание, на което сме се научили да устояваме (и то невинаги) с помощта на любовта, вярата и т.н. Дали „подобрените“, „усъвършенстваните“ наши наследници ще помнят страданията, на които са били подложени предшествениците им, както ние помним мъчениците от миналото на нашия етнос, народ, култура? Ако трансхуманизмът действително продължава някои домогвания от юдео-християнската традиция, то не бива да забравяме, че юдейските общности се консолидират чрез общия спомен за страданията на еврейския народ от античността до наши дни, нито че в основата на християнската вяра е смисълът, вложен в едно крайно трагичното събитие – мъчителната екзекуция на един учител, проповядвал благодетелство и човеколюбие. Трансхуманистите искат да премахнат болестите, стареенето и смъртта, а защо не и сексуалната любов, ревността и другите източници на тягостни преживявания. Но дали новите „хора“, освободени от тези товари, ще отдават нужната почит на всички, които са страдали под бремето им? И дали изобщо има смисъл да спасим от тягостни преживявания бъдещите поколения, ако ние самите и толкова много наши предшественици сме обречени да ги изпитваме? Нима не е прав Фьодоров, че това би било крайно несправедливо и че само по себе си не би довело до никакъв нов смисъл във вселената? Как трансхуманистката утопия решава проблема с липсата на справедливост и смисъл в един универсум, допуснал в продължение на милиони години неизброими индивиди да стават жертви на насилие, боледуване и всякакви видове агония? За какво ще живеят свободните от смъртта (пост)човеци на бъдещето, родени от мъките на предшествениците си? Никакво количество бъдещо блаженство и духовен напредък не биха могли да станат компенсация за тези мъки. Вярно е, че Фулър припомня в тази връзка най-банализирания афоризъм на Ницше: „Коего не ме убива, ме прави по-силен“; но трябва да се запитаме, за какво ни е нужна тази сила. Какъв божествен план осъществяваме, като ставаме жертви на толкова видове страдание? Заслужава ли кой-

то и да е божествен план (или, от секуларна гледна точка, което и да е бъдеще на човечеството) цената, платена за подобен „прогрес“? В края на живота си Ницше полудява. Той не е последният апологет на силата, донесена от страданието, който ще бъде сполетен от подобна съдба.

Въпросът за справедливостта ни връща и към анти-антропоцентризма на постхуманистите. С какво хората са заслужили да се усъвършенстват и да бъдат спасени от стареенето и смъртта, пренебрегвайки всички останали биологични видове и всички останали обекти? Днес повече отвсякога звучи уместен въпросът от заглавието на една статия от Бруно Латур: „Ще бъдат ли спасени нечовеците?“<sup>65</sup>

Може би отговорът е, че каквито и бъдещи форми на съществуване да се появят в резултат на дръзките (западни) човешки проекти, безсмислието и несправедливостта няма да бъдат премахнати. А с тях ще продължи да съществува и страданието, както вероятно и споменът за страданията на отминалите поколения. Това е същинското човешко наследство, това е същинското наследство на всички организми, това може би е наследството на универсума изобщо. Времето, историческата преходност, съществува, защото нищо във вселената не е свършено. И никога няма да бъде. Екологическите стремежи на постхуманистите и бляновете за безсмъртие на трансхуманистите няма да променят този факт, а само ще му придадат нови, може би по своему красиви, форми.

## Библиография

Видински 2014: Видински, Васил. „Технологичното въображение и проектът на Модерността“. В: Пирон 7/2014. Достъпно онлайн: <http://piron.culturecenter-su.org/%D1%82%D0%B5%D1%85%D0%BD%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%BE%D1%82%D0%BE-%D1%8A%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5/>, посетено 25.04.2019.

Видински 2016: Видински, Васил. „Homo sapiens technicus и експериментите с природата (версия 1.5)“. В: Пирон 12/2016. Достъпно онлайн: [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Vassil-Vidinsky\\_Homo-sapiens-technicus.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Vassil-Vidinsky_Homo-sapiens-technicus.pdf), посетено 25.04.2019.

Герджиков 2017: Герджиков, Георги. „Фрагменти от опозицията време/вечност в XX век“. В: *Philosophia* 16/2017, pp.68-79. Достъпно онлайн: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/06/68-78\\_phil\\_16-2017\\_georgi-gerdjikov.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/06/68-78_phil_16-2017_georgi-gerdjikov.pdf), посетено 25.04.2019.

---

65 Latour 2009.



- Димитрова 2002: Димитрова, Нина. Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2002.
- Катасонов 2015: Катасонов, Владимир. „Трансхуманизмът: новата еволюционна утопия“. Прев. Марио Коев. В: Християнство и култура 5(102)/2015, 51-66.
- Колев 2006: Колев, Т. Ж. „Лично безсмъртие без мистика и религия“. Публикувано онлайн (2006): <http://immortalitygst.com/images/stories/library/lichnobezsmurtiebezmistikaireligia.pdf>, посетено 25.04.2019.
- Колев 2012: Колев, Таню Ж. Лично безсмъртие без мистика и религия. София: Ракурси, 2012.
- Костова 2017: Костова, Алекс. „Хайдегер и убогото време“. В: *Philosophia* 16/2017, pp.60-67. Достъпно онлайн: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/06/60-67\\_phil\\_16-2017\\_alex-kostova.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/06/60-67_phil_16-2017_alex-kostova.pdf), посетено 25.04.2019.
- Манова 2018: Манова, Ива. „Посланията на „зеления папа“: енцикликата „Laudato si“ на папа Франциск и екологичният обрат в социалното учение на Католическата църква“. В: *Nota Bene* 42 (2018). Достъпно онлайн: <http://notabene-bg.org/read.php?id=741>, посетено 25.04.2019.
- Фери 2017: Фери, Люк. Трансхуманитарната революция. Прев. Росица Ташева. Колибри, 2017.
- Фукуяма 2002: Фукуяма, Франсис. Нашето постчовешко бъдеще. Прев. Кольо Коев. София: Обсидиан, 2002.
- Хабермас 2004: Хабермас, Юрген. Бъдещето на човешката природа. Прев. Стилиян Йотов. София: Идея, 2004.
- Харари 2018: Харари, Ювал Ноа. Хомо деус. Кратка история на бъдещето. Прев. Юлия Гешакова. София: Изток-Запад, 2018.
- Харауей 2016: Харауей, Дона. „Манифест на киборга. Наука, технология и социалистически феминизъм през късния двадесети век“. В: *Пирон* 12/2016. Достъпно онлайн: [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Donna-Haraway\\_A-Cyborg-Manifesto.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Donna-Haraway_A-Cyborg-Manifesto.pdf), посетено 25.04.2019.
- Bostrom 2011: Bostrom, Nick. “A History of Transhumanist Thought”. In: Rectenwald, Michael & Lisa Carl (eds.). *Academic Writing Across the Disciplines*. New York: Pearson Longman, 2011. (Available online: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>, accessed 25.04.2019.)
- Charlson et al. 2010: Charlson, F. J., A. J. Baxter, T. Dua, L. Degenhardt. “Excess mortality from mental, neurological and substance use disorders in the Global Burden of Disease Study 2010”. In: *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, vol. 24, #2, April 2015. (Available online: <https://www.cambridge.org/core/journals/epidemiology-and-psychiatric-sciences/article/ex->

- cess-mortality-from-mental-neurological-and-substance-use-disorders-in-the-global-burden-of-disease-study-2010/4AADA4A-160F2767E50ECC5BF07599211, accessed 25.04.2019.)
- Fuller 2011: Fuller, Steve. *Humanity 2.0 What It Means to Be Human Past, Present and Future*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Fuller 2013: Fuller, Steve. *Preparing for Life in Humanity 2.0*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Harari 2017: Harari, Yuval Noah. "The Meaning of Life in a World without Work". In: *Guardian*, 8 May 2017. Published online: <https://www.theguardian.com/technology/2017/may/08/virtual-reality-religion-robots-sapiens-book>, accessed 25.04.2019.
- Latour 2009: Latour, Bruno. "Will non-humans be saved? An argument in ecotheology". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15, 459-475. (Available online: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/113-JRAI-PUBLISHED-GB.pdf>, accessed 25.04.2019.)
- Masci 2016: Masci, David. "Human Enhancement. The Scientific and Ethical Dimensions of Striving for Perfection". In: Pew Research Center, 26 July 2016. Available online: <https://www.pewresearch.org/science/2016/07/26/human-enhancement-the-scientific-and-ethical-dimensions-of-striving-for-perfection/>, accessed 25.04.2019.
- Mill 2006: Mill, J. S. *Nature*. Published online (2006): <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1873b.pdf>, accessed 25.04.2019.
- Sandel 2007: Sandel, Michael. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Stiegler 1998: Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Trans. Richard Beardsworth & George Collins. Stanford, Cal: Stanford University Press, 1998.
- Young 2012: Young, George M. *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012. (accessed 25.04.2019.)
- Charlson et al. 2010: Charlson, F. J., A. J. Baxter, T. Dua, L. Degenhardt. "Excess mortality from mental, neurological and substance use disorders in the Global Burden of Disease Study 2010". In: *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, vol. 24, #2, April 2015. (Available online: <https://www.cambridge.org/core/journals/epidemiology-and-psychiatric-sciences/article/excess-mortality-from-mental-neurological-and-substance-use-disorders-in-the-global-burden-of-disease-study-2010/4AADA4A-160F2767E50ECC5BF07599211>, accessed 25.04.2019.)
- Fuller 2011: Fuller, Steve. *Humanity 2.0 What It Means to Be Human Past, Present and Future*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Fuller 2013: Fuller, Steve. *Preparing for Life in Humanity 2.0*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Harari 2017: Harari, Yuval Noah. "The Meaning of Life in a World with-

- out Work”. In: *Guardian*, 8 May 2017. Published online: <https://www.theguardian.com/technology/2017/may/08/virtual-reality-re-ligion-robots-sapiens-book>, accessed 25.04.2019.
- Latour 2009: Latour, Bruno. “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15, 459-475. (Available online: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/113-JRAI-PUBLISHED-GB.pdf>, accessed 25.04.2019.)
- Masci 2016: Masci, David. “Human Enhancement. The Scientific and Ethical Dimensions of Striving for Perfection”. In: *Pew Research Center*, 26 July 2016. Available online: <https://www.pewresearch.org/science/2016/07/26/human-enhancement-the-scientific-and-ethical-dimensions-of-striving-for-perfection/>, accessed 25.04.2019.
- Mill 2006: Mill, J. S. *Nature*. Published online (2006): <http://www.early-moderntexts.com/assets/pdfs/mill1873b.pdf>, accessed 25.04.2019.
- Sandel 2007: Sandel, Michael. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Stiegler 1998: Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Trans. Richard Beardsworth & George Collins. Stanford, Cal: Stanford University Press, 1998.
- Young 2012: Young, George M. *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012.