**Метаморфоза гуманизма в трансгуманизм.**

Говорить о гуманизме сегодня представляется занятием далеко не простым. Потому что он, как и всё человеческое, которому присуща онтологическая релятивность, в своём развитии претерпел значительные изменения и семантически расслоился. Самое поверхностное обозрение современного гуманизма уже предлагает сразу несколько групп гуманистических воззрений, таких как:

* **древний гуманизм**, куда можно отнести воззрения Аристотеля, Демокрита, Эпикура, Лукреция, Перикла, Протагора, Сократа, Конфуция, которые проходили своё земное странствие с V по I век до Р.Х.;
* **классический гуманизм** эпохи Возрождения, представленный такими мыслителями XIII - XVI веков, как Роджер Бэкон, Джованни Боккаччо, Эразм Роттердамский, Мишель де Монтень, Томас Мор, Франческо Петрарка;
* **теистический**, или **либерально-религиозный гуманизм**, который возник в ХХ веке в среде духовенства Американской Унитарианской церкви и который провозгласил «революцию в области религии, состоящую в переходе от теократии к гуманизму, от автократии к демократии… Демократическая религия, - по словам одного из отцов либерально-религиозного гуманизма преподобного Куртиса В. Ризе, - принимает форму «посюсторонности»… Согласно демократической религии, главная цель человека состоит в том, чтобы содействовать человеческому благополучию здесь и теперь»[[1]](#footnote-1);
* **атеистический гуманизм**, который представлен творчеством Жан-Поль Сартра, Альбера Камю. Некоторые относят к этой группе и Фридриха Ницше;
* **коммунистический**, или **социалистический гуманизм**, который позиционирует себя как «гуманизм реальный, практический. Он переносит центр тяжести с абстрактных рассуждений… на научную разработку путей освобождения трудящейся личности, на практическую борьбу по созданию социалистического и коммунистического общества… Сущность социалистического гуманизма, - по определению Словаря научного коммунизма 1983 года издания, - в признании человека труда высшей ценностью жизни, в активной борьбе за его… счастливую… жизнь»[[2]](#footnote-2).
* **натуралистический**, или **научный гуманизм**, который «приобрел широкую известность в 50-х годах. Своей популярностью он был обязан деятельности американских философов Сидни Хука (1902-1989) и Корлисса Ламонта (1902-1995). Хук отмечал, что натуралистический гуманизм отличается от теистического гуманизма отрицанием любой формы супранатурализма[[3]](#footnote-3), а от атеистического гуманизма - стремлением избежать выставления себя напоказ, и от коммунистического гуманизма - его оппозицией всем убеждениям, не основанным на идее свободы, значении индивидуальной и политической демократии. Натуралистический гуманизм С. Хука и К. Ламонта стал основой для оформления такой более поздней версии гуманизма, как светский гуманизм»[[4]](#footnote-4).
* **светский**, или **секулярный гуманизм** провозглашает человека, его право на [счастье](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%87%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C%D0%B5), развитие и проявление своих положительных способностей наивысшей ценностью. Секулярный гуманизм противопоставляется религиозному и утверждает необходимость вести этический образ жизни без идеи о существовании Бога и метафизической реальности. От религиозного гуманизма светский отличается тем, что отвергает религиозную веру как ошибочную, иллюзорную систему ориентации человека в мире.

\* \* \*

Исторически светский гуманизм оформился к середине ХХ века. Основными вехами его становления стали публикации манифестов гуманизма: «Гуманистического манифеста I» в 1933 году, «Гуманистического манифеста II» в 1973году.

В ответ на критику светского гуманизма со стороны консервативных религиозных групп в 1980 году был опубликован документ «Декларации светского гуманизма», в котором провозглашалось: «Светский гуманизм - это реальная сила в современном мире. В настоящее время он подвергается необоснованным и неудержимым нападкам с самых разных сторон. Данный манифест отстаивает ту форму светского (секулярного) гуманизма, которая определенно соответствует принципам демократии. Он противостоит всем разновидностям веры, которые ищут сверхъестественных санкций для своих ценностей или подчиняются силе диктата… Светский гуманизм верит скорее в человеческий разум, чем в божественное руководство. Скептически относясь к теориям искупления, проклятия и реинкарнации, светские гуманисты пытаются осмыслить человеческое бытие в реалистических категориях; люди сами ответственны за собственные судьбы»[[5]](#footnote-5).

Появление в 90-е годы постмодернистских идей (Жак Деррида, Жак Лакан, Жиль Делёз, Жан-Франсуа Лиотар, Жан Бодрийяр и др.), которые подвергли пересмотру традиционные идеи современности, – т.е. «модерна», - связанные с рационализмом Нового времени и Просвещением, не могло не привлечь внимание светского гуманизма. Ведь постмодерн занял откровенно антигуманистическую позицию объявив объективное научное знание разновидностью мифа, а людей не способными к свободному выбору и ответственности за свои действия.

Секулярные гуманисты частично согласились с постмодернистами в том, что XX в. действительно обнаружил глубинные антигуманные тенденции, но это не значит что идеалы Просвещения устарели, и будущее гуманистам видится не в деконструкции, а реконструкции человеческих ценностей, которое приведёт к новому гуманистическому ренессансу.

Такая точка зрения светского гуманизма получила свое выражение в новом программном документе «Гуманистический манифест - 2000: Призыв к новому планетарному гуманизму». В этом документе нашли отображение новые реалии конца ХХ века: падение СССР и вместе с ним коммунистических идей, глобализация мира, появление Интернета и возрастающий темп научно-технического прогресса. В этом новом манифесте секулярного гуманизма была представлена программа построения глобального планетарного гуманистического сообщества.

И, наконец, в 2003 году был опубликован «Гуманистический манифест III» под названием «Гуманизм и его устремления», последний на сегодняшний день манифест современного гуманизма, который значительно короче предыдущих манифестов и состоит из шести тезисов, которые перекликаются с более ранними текстами манифестов секулярного гуманизма.

Пол Куртц, который оказал большое влияние на секуляризацию гуманизма и стал активно пользоваться в своих работах термином «светский гуманизм», большое внимание уделял вопросам гуманистической практики. Ведь если гуманизм окончательно отделить от религии, то возникает вопрос: «Каким образом он может удовлетворить экзистенциальную потребность всякого человека - потребность в смысле? Если мы отбрасываем веру в Бога как чистое безумство, то что мы можем предложить взамен?»[[6]](#footnote-6)

Действительно, если человека лишить метафизического измерения его бытия, то в чём смысл его жизни? В смерти нет смысла. И в силу того, что человек, как целое, не сводим к своей природе, или, как написал Владимир Лосский, личность «есть несводимость человека к природе»[[7]](#footnote-7), такая трансцендентность личности требует и трансцендентного природе, выходящего за её пределы и недоступного эмпирическому опыту.

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, Пол Куртц попытался ввести новое понятие, не опирающееся на веру в трансцендентное: «евпраксофия» («eupraxsofia») - от лат. «eu» - блаженство, «praxis» - практика и «sofia» - мудрость. Куртц полагал, что «пока гуманизм, - секулярный гуманизм, - не перерастет в евпраксофию, ему не удастся покорить человеческих сердец»[[8]](#footnote-8). Пока гуманизм не станет реальной альтернативой религиозным культам, как сказал Пол Куртц, он, «похоже, рискует остаться одним из интересных интеллектуальных движений, занимающих ограниченное число учёных философов, но имеющих мало отношения к живой жизни»[[9]](#footnote-9). Евпраксофия, соединяя в себе и практику, и теорию гуманизма, как и религия, должна быть всеобъемлющей по своему мировоззрению, но отказаться от сверхъестественной компоненты и избегать «трансцендентного искушения»[[10]](#footnote-10). Таким образом, секулярный гуманизм сегодня позиционирует себя как идейное движение, «в котором теория и практика должны быть неразрывно связаны и органически дополнять друг друга»[[11]](#footnote-11).

При этом, надо заметить, что светский гуманизм сегодня является самым влиятельным и масштабным направлением в мировом [гуманизме](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%83%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC). Он представлен Международным гуманистическим и этическим союзом (IHEU), в который входят национальные гуманистические общества более чем 30 стран и насчитывает более 5 миллионов своих членов. Он активно содействует развитию нетеистической морали и обладает консультативным статусом при ООН, ЮНЕСКО и ЮНИСЕФ[[12]](#footnote-12).

\* \* \*

Но, помимо светского, или секулярного гуманизма, параллельно ему, в середине ХХ века возникла ещё одна разновидность гуманистического мировоззрения, которая получила название «трансгуманизм».

Термин «трансгуманизм» был введен в 1957 Джулианом Хаксли (1887-1975), английским биологом, одним из создателей Синтетической теории эволюции, которая является синтезом генетики и дарвинизма, и других научных дисциплин. Джулиан Сорелл Хаксли стоит у истоков создания Всемирного фонда дикой природы[[13]](#footnote-13) и международной организации ЮНЕСКО[[14]](#footnote-14), в которой был её первым генеральным директором[[15]](#footnote-15). Джулиан Хаксли является внуком известного учёного-дарвиниста Томаса Генри Хаксли, его родным братом был писатель Олдос Хаксли, а единокровным братом — нобелевский лауреат Эндрю Хаксли. Его дед Томас Хаксли, за яркие полемические выступления в защиту эволюционной теории Чарльза Дарвина получил прозвище «Бульдог Дарвина», а для описания своего отношения к религии он ввёл термин «агностицизм». Олдос Хаксли был гуманистом, пацифистом и писателем, который семь раз номинировался на Нобелевскую премию. Он является автором известного романа-антиутопии «О дивный новый мир». Эндрю Хаксли стал лауреатом Нобелевской премии в области физиологии и медицины в 1963 году.

Джулиан Хаксли активно выступал за распространение [гуманистических ценностей](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%83%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC), был членом многих гуманистических организаций, в том числе членом Международного гуманистического и этического союза. Вместе с Альбертом Эйнштейном и Томасом Манном входил в руководство Первого гуманистического общества Нью-Йорка. Джулиан Хаксли выступал сторонником такого общества, которое придёт к полной реализации человеческого потенциала и заменит собой общество благоденствия. Для Хаксли трансгуманизм был другим названием его «эволюционного гуманизма», а именно, преднамеренного усилия человечества «преодолеть себя — не только спорадически…, но в целом, как человечество… Человек, остающийся человеком, но превзошедший сам себя, благодаря осознанию новых возможностей своей человеческой природы»[[16]](#footnote-16).

Хаксли рассматривает трансгуманизм как «ключевое понятие» с совершенно новой интеллектуальной структурой, как «новую идеологию», или «новую систему идей, соответствующих новому положению человека»[[17]](#footnote-17). Он считал трансгуманизм «новой позицией ума», к которой обратится человечество в состоянии кризиса, используя научное знание для того, чтобы построить лучший мир. Хаксли полагал, что «человеческий вид окажется на пороге нового существования, столь же отличающегося от нашего, как наше отличается от синантропа. Он будет осознанно осуществлять свою реальную судьбу»[[18]](#footnote-18).

Нельзя не заметить, что трансгуманистическое видение мира весьма созвучно идеям Фридриха Ницше, который ещё в конце XIX века провозгласил «смерть Бога». А если «Бог умер», то кто может и должен занять его место? Только человекобог, точнее – сверхчеловек.

Ницше предлагает новую форму богоборчества. Обычное противопоставление Бога и человека заменяется, после провозглашённой «смерти Бога», антитезой «сверхчеловек – человек». Человек – это то, что должно быть преодолено[[19]](#footnote-19). Поэтому «смерть Бога» означает и «смерть человека», который преодолевается в сверхчеловека.

«Ни у кого, как у Ницше, - пишет исследователь его творчества Т. А. Кузьмина, - не выражено столько презрения и отвращения к человеку. Современные люди, по Ницше, поистине безобразны... Никакой любви к нему, никакого сочувствия к его немощи, никакого оправдания ошибок... Девиз Ницше – не улучшать человека, а именно преодолеть, превзойти»[[20]](#footnote-20).

Таким образом, наивысшая цель человека после «смерти Бога» – это создание сверхчеловека.Только со «смертью Бога», как думает Ницше, человек впервые становится автором своих действий и может практиковать «божественный образ мыслей»[[21]](#footnote-21); только со «смертью Бога» возможно истинное величие человека[[22]](#footnote-22).

«Перед нами ни больше, ни меньше как мироустроительные, а вернее даже сказать, миросозидательные претензии, заявленные человеком, оставшимся после «смерти Бога» единственным деятелем»[[23]](#footnote-23).

Но, со «смертью Бога» человек становится на почву иной реальности, логика которой приводит к ряду принципиально важных отказов от абсолютных онтологических оснований человеческой культуры. Прежде всего, это отказ от различения добра и зла, от понятия греха и от христианской морали в принципе. А главное, это отказ от заданного Богом как нравственной цели бытия человека – уподобление его Богу, т.е. богоподобия человека. На месте Бога теперь «сверхчеловек», причём «сверхчеловек» - это то, что создаётся, а человек – то, что преодолевается.

При этом, - как справедливо замечает один из исследователей творчества Ф. Ницше, - в стороне остаётся вопрос, «а почему, собственно, нужно что-то менять и в человеке и в его жизни, откуда вообще это стремление к лучшему (не говоря уже об императивности такого стремления, когда стремление к совершенству вменяется как долг и идеал), откуда, наконец (а этот вопрос можно ставить только после ответа на предыдущие), мы берём сам масштаб оценки, по какому критерию оцениваем наше стремление к лучшему?

И неслучайно, что все эти вопросы, законные и осмысленные в рамках теизма (от различий в последнем в данном случае можно отвлечься), в секулярной мысли мало-помалу повисают в воздухе (выступая по сути унаследованным от прошлого непрояснённым «пережитком»), а то и вовсе перестают вставать»[[24]](#footnote-24).

\* \* \*

Для уяснения сущности метаморфозы гуманизма в трансгуманизм необходимо, хотя бы в общих чертах, определить границы понятия гуманизма как такового, по причине его, как уже здесь было отмечено, семантической многослойности. В самом широком значении гуманизм представляет собой мировоззрение, построенное на признании центрального значения человека в мире, уважении к его достоинству и правам. В таком смысле гуманизм обнаружим и в Древнем мире, несмотря на его космоцентризм; в первую очередь в греко-римской цивилизации периода её высокого культурного развития, почему и первые новоевропейские гуманисты, начиная с Франческо Петрарки, апеллировали именно к античности.

Уважение к человеку как единственной твари, созданной по образу и подобию Бога, является конститутивным элементом иудео-христианского откровения. В христианстве, – после Боговоплощения, – место человека в онтологической иерархии сущего даже выше, нежели в ветхозаветном иудаизме. Из абсолютизации этой особенности новозаветного миропонимания и вырастает новоевропейский гуманизм, который, как пишет Алексей Фёдорович Лосев, «несомненно есть учение о правах свободного индивидуума, и логических, и моральных и эстетических с весьма частой антицерковной тенденцией (что, впрочем, для возрожденческого гуманизма совсем необязательно), с энтузиазмом в области научных филологических исследований и с общественно-политическими выводами против светской власти папства»[[25]](#footnote-25).

Понятие гуманизма, как пишет Дмитрий Кириллович Богатырёв, несёт в себе три смысловых уровня.

«1) В узко-историческом аспекте – явление западноевропейской истории, связанное с выяснением античной почвы (в отличие от христианского Неба) европейской культуры посредством, в первую очередь, филологических изысканий, ассоциируемое с именами Франческо Петрарки, Данте Алигьери, Лоренцо Валлы, Альберти и др.

2) В широком историческом значении – идеология нового субъекта культурно-исторического развития, возникшая в основном в Италии, Германии, Франции, Голландии, концептуально выраженная в форме «учения о правах свободного индивидуума»[[26]](#footnote-26), реализованная в различных культурных, философских, социально-политических и религиозных проекциях и характеризующаяся своеобразными стадиями своей эволюции.

3) В духовном плане – тип миросозерцания, признающий человека абсолютной ценностью»[[27]](#footnote-27).

В последнем значении гуманизм имеет своим центральным ядром идею, а точнее говоря – мифологему творчества. Эта тема довольно подробно исследована в русской религиозной философии, в первую очередь, Николаем Александровичем Бердяевым[[28]](#footnote-28), а также Семёном Людвиговичем Франком[[29]](#footnote-29), Сергеем Николаевичем Булгаковым[[30]](#footnote-30), Борисом Петровичем Вышеславцевым[[31]](#footnote-31).

Дмитрий Кириллович Богатырёв, систематизируя идеи русских философов, пишет: «идея-мифологема творчества является одной из фундаментальных универсалий христианской культуры и существенно отличает её от иных типов культурно-исторического развития…

Осмысление феномена творчества проходило постепенно и противоречиво. Если самосознание средневекового человека основывалось преимущественно на чувстве его тварности и греховности, и центральной для средневекового миросозерцания являлась идея спасения, внутри которой творчество функционирует как подчиненный элемент, то в выработанном эпохой Возрождения мировоззрении, обретшим имя гуманизма, структура жизненных ценностей имеет качественно иное основание.

Творчество становится духовно первичнее для человека, нежели спасение. Он всё более начинает относить творчество к самому себе, ощущать себя свободным творцом истории и своей собственной судьбы (и потому – богоподобным). Высказанное поначалу немногими гуманистами (Пико делла Мирандола) убеждение о преимущественно творческой природе человека с XVIII века становится все более привычной его самохарактеристикой»[[32]](#footnote-32). В результате гуманизм постепенно утрачивает свою христианскую основу и движется в сторону безверия.

Ключевые фигуры указанного процесса дехристианизации гуманизма: Людвиг Фейербах, Карл Маркс, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд. По мнению Д. К. Богатырёва, «антихристианство Ницше наиболее последовательное, онтологически обоснованное, глубокое и агрессивное, в нём атеизм перестает быть просто безбожием, построенным на вере в человека… Человек должен быть преодолен в сверхчеловеке. Человек не образ и подобие Бога, но лишь мост к сверхчеловеку. Тот, кто творит новые формы бытия должен быть твёрд, ибо все созидающие тверды. Сверхчеловек будет адекватным выражением глубинного онтологического принципа Универсума – воли к власти»[[33]](#footnote-33). Ницше добавляет к идее социальной инженерии Карла Маркса метафизический лозунг преобразования самой природы человека.

Именно здесь, как представляется, и кроется экзистенциально-онтологический корень трансгуманизма.

Гуманизм обычно сводят к некоторой социальной идеологии, поставляющей в центр сущего земного человека с его земными интересами и устремлениями. Это взгляд правильный, но поверхностный. Антропоцентричная цивилизация, участниками которой мы пока ещё являемся, представляет собой закономерный этап развития христианского средневековья (главным образом западного, но не без восточного влияния). В своих глубинных архетипических истоках гуманизм, в самой значительной степени, формировался как реакция на мифологию бессмертия, созданную христианским средневековьем.

В своём решении этой проблемы гуманизм неоднороден. В нём есть языческая сторона, связанная с усталостью от аскезы, отказом от трудового стяжания Царства Божия, откат к дохристианскому смирению перед неизбежностью смерти. Новоевропейский материализм выражает это настроение с наибольшей полнотой. Есть в гуманизме и интеллектуально-агностический аспект, вырастающий из нового прочтения античной мифологии и философии, в результате которого в представлениях, казавшихся сугубо христианскими, были открыты языческие прообразы.

Но, что важно отметить, в гуманизме есть и евангельский прорыв за пределы средневековой мифологии вечного ада. Христианский гуманизм вырастает из нового религиозного опыта. На передний план выдвигается трансценденция к Богу, Который переживается как любящий Отец, а не надсмотрщик, строго калькулирующий малейшие грехи и исправляющие их аскетические подвиги.

Евангельские идеи гуманизма выросли из изменения отношения к человеку в Церкви. Если основанием гуманизма является любовь к человеку, то онтологическую действенность ей придаёт то, что Сам Бог возлюбил его во Христе Иисусе вплоть до смерти Своего Единородного Сына.

Евангельские мотивы гуманизма имели двоякую судьбу. С одной стороны, Западная и Восточная Церковь были в немалой степени уже гуманизированы. С другой стороны, внутри гуманистической цивилизации евангельские импульсы причудливо переплелись с агностическими и даже языческими. Это породило так называемые либеральную теологию, вовсе отвергающую ад, но, главное, привело к маргинализации и профанации темы личной судьбы в вечности, подменив её сходной проблемой во времени.

Средневековая мифологема сотериологической ценности личного труда была преобразована гуманистической культурой в экзистенцию его социально-исторической успешности. Произошла глубинная метаморфоза. Дело личного спасения в вечности трансформировалось в историческое «спасение» собственным делом во времени. Целостность дела, которое переживёт своего деятеля во времени, стала подменять цельность человеческой личности. В результате бизнес, в широком смысле этого слова, стал фактической религией секулярного мира.

Кальвинизм увидел в успешности земной профессии знак небесного избрания. Гуманизм и протестантизм, каждый по своему, высвобождали время и энергию индивида для земных дел и создали в результате самую социально-успешную цивилизацию в земной истории человечества. Успешную настолько, что ценность успеха почти полностью вытеснила переживание смерти, как успения человека.

Естествознание существенным образом конкретизировало и обновило представления о связи душевной структуры, в частности сознания, с телесной организацией. Материализм абсолютизировал эту связь, выстроив на этом доктрину радикальной смертности. И надо признать, что научная критика христианского платонизма во многом справедлива. Нельзя не заметить, что в акцентировании психофизической цельности человеческой личности современные научные представления о человеке в некоторой степени подобны библейским, особенно ветхозаветным. Согласно платоническим воззрениям душа живёт сама по себе и, таким образом, жизнь и идеальность фактически совпадают. Душа животворит тело, но живёт, даже гораздо лучше, и вне него.

Изгнанный официально из ортодоксального христианства, платонизм всё равно остался внутри коллективного подсознательного христианства, особенно в вопросе личного бессмертия.

И Священное Писание, и научная биология утверждают жизнь в единстве физической и метафизической реальности. С библейско-христианской точки зрения смерть есть нечто более фундаментальное, чем простой распад материи. В смерти одушевлённое тело перестает дышать – человек расстаётся с духом (ср.: *«Отнимешь дух их - умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой – созидаются» (Псал. 103:29-30)* и *«Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками сими, потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет» (Быт. 6:3)*).

Если душа и продолжает бытийствовать после распада тела, то в совершенно ином, качественно ином состоянии. Подобно тому, как натрий и хлор существуют вне единства соли, или водород и кислород вне единства воды, хотя эти аналогии и бедны тождеством с единством духовно-телесной природы человека.

По мнению прот. Георгия Флоровского, аристотелевские представления о смертности конкретного человека, не умаляемые бессмертием его индивидуальной души, в определённом смысле, ближе христианской идее воскресения, нежели платонизм[[34]](#footnote-34).

Свою лепту в растворение водой философии классических христианских представлений о бессмертии внёс и субъективный идеализм. Согласно логике кантовского трансцендентализма, образы Дантова ада суть не более, чем конструкции человеческого рассудка, связанного априорными формами нашей чувственности (трансцендентальным пространством и временем) и движимого силой воображения. Объектом критики в данном случае выступала вовсе не средневековость образов посмертного существования, а сама способность человеческой мысли воображать предметы, не доступные нам в опыте.

Психология ХХ века, с одной стороны, экспериментально подтвердила связь человеческой психики, в частности, структуры восприятия с телесной организацией. С другой, выдвинула и объяснила тезис о заинтересованности и детерминированности воображения бессознательными факторами. Так, за идеей вечного ада были обнаружены жажда мщения, свойственная рабам и неудачникам, садистический комплекс, который залегает гораздо глубже социальных различий и присущ, в той или иной степени, каждой личности, а также свойственный древним римлянам юридизм и страсть к жестоким зрелищам.

Разрушая мифологию вечного ада и бегства от него, Новое время создало свой миф о человеке, творящем историю и собственную судьбу. Цивилизация, экзистенциальным стержнем которой является мифологема самобытного исторического творчества, маргинализирует идею личной вечности как таковую как в адском, так и в райском её измерении. Если средневековье чрезмерно онтологизировало грех, как бы недооценивая его фундаментальную подорванность Жертвой Христовой, то гуманистическая цивилизация впадает в противоположную крайность радикальной деонтологизации зла, его редукции к моральному несовершенству.

Суждение Бенедикта Спинозы в данном случае является глубоко типичным: «Человек свободный ни о чём так мало не думает, как о смерти и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»[[35]](#footnote-35). Оно демонстрирует не примитивное отсутствие интереса, но иную экзистенциальную ситуацию. «Блаженство не есть награда за добродетель, – конкретизирует свою мысль философ, – но сама добродетель»[[36]](#footnote-36). Отношение многих мыслителей-гуманистов к вопросу о вечной жизни весьма отличны от традиционной церковной точки зрения.

Но, гуманизм в своём генезисе выдвигает не только сомнения в личном бессмертии, - он начинает искать пути реализации искусственного бессмертия. Успехи новейшего естествознания, биологии, медицины и генной инженерии лишь обострили проблему искусственного бессмертия и вбросили её в пространство массового обсуждения. Частные вопросы эвтаназии, клонирования, замены органов имеют своей скрытой мифологической основой волю конечных духовных существ продлить свою жизнь во времени максимально долго, освободив её от страданий здешнего бытия.

Вне синергийных усилий с Богом эта деятельность людей по установлению господства над природой может быть названа магией. В приложении к проблеме бессмертия её можно оценить как попытку завоевания бесконечной жизни. В данном аспекте усилия, направленные на максимальное продление плотской жизни во времени, и воля к самостоятельному построению нового (астрального, виртуально-цифрового и т.п.) тела сущностно тождественны, различаясь лишь экзистенциально. Их можно оценить как земную и небесную проекцию единой стратегии завоевания бессмертия своими силами.

Таким образом, гуманизм, заново рождаясь из христианского осмысления исторического факта Боговоплощения, в своём генезисе, утрачивает связь с Триипостасным источником и основанием богоподобного достоинства человека и деградирует в трансгуманизм, который возвращает человека к первому искушению посредством гнозиса, магически стать *«как боги» (Быт. 3:5)*.

Перед человечеством открывается соблазн достижения постчеловеческого псевдорайского состояния без Бога и тех духовно-нравственных ограничений, которые обусловлены Его образом, лежащим в фундаменте духовно-телесной природы человека. Но, одновременно, это обнажает и древний богоборческий дух, который лежит в основании трансгуманистического мировоззрения и который возбуждает в своих адептах жалкое стремление к перманентной реконструкции собственных *«кожаных риз» (Быт. 3:21)*.

Трансгуманизм вполне допустимо с религиозно-философской точки зрения рассматривать как пародию обожения. Но, принципиальное значение имеет то обстоятельство, что идея радикального преображения человеческого духа и плоти, искаженная трансгуманизмом, утрачивает характер синергийного преображения человека при содействии нетварных Божественных энергий, и обретает некую «дурную» непосредственность. Действительно, в трансгуманистической оптике нет никаких препятствий, чтобы человек стал Богом, достаточно лишь того, чтобы были предоставлены соответствующие научно-технические средства, и, в общих чертах, движение трансгуманизма сходится на том, что такие средства наукой уже созданы.

1. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) // Философия в XX веке: В 2-х ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. филоофии; Отв. ред. Андреева И.С.; Сост. Панченко А.И. - М., 2003. - Ч. 2. - 168 с. - (Сер.: Социал. и гуманит. науки в XX в.). - С. 125-167. http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142 [↑](#footnote-ref-1)
2. Научный коммунизм: Словарь / Александров В. В., Амвросов А. А., Ануфриев Е. А. и др.; Под ред. А. М. Румянцева. — 4-е изд., доп. — М.: Политиздат, 1983. http://tapemark.narod.ru/kommunizm/025.html [↑](#footnote-ref-2)
3. Супранатурали́зм (от лат. suprа — сверх, и naturalis — природный, естественный) — мировоззренческая концепция, утверждающая существование особого духовного мира; вера в особый духовный мир. [↑](#footnote-ref-3)
4. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) // Философия в XX веке: В 2-х ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. филоофии; Отв. ред. Андреева И.С.; Сост. Панченко А.И. - М., 2003. - Ч. 2. - 168 с. - (Сер.: Социал. и гуманит. науки в XX в.). - С. 125-167. http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142 [↑](#footnote-ref-4)
5. Цит. по: Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) // Философия в XX веке: В 2-х ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. филоофии; Отв. ред. Андреева И.С.; Сост. Панченко А.И. - М., 2003. - Ч. 2. - 168 с. - (Сер.: Социал. и гуманит. науки в XX в.). - С. 125-167. http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142 [↑](#footnote-ref-5)
6. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) // Философия в XX веке: В 2-х ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. филоофии; Отв. ред. Андреева И.С.; Сост. Панченко А.И. - М., 2003. - Ч. 2. - 168 с. - (Сер.: Социал. и гуманит. науки в XX в.). - С. 125-167. http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142 [↑](#footnote-ref-6)
7. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. Москва, 1995, с. 114. [↑](#footnote-ref-7)
8. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма. - М., 2000. С 150. - (Здравый смысл: Журн. скептиков, оптимистов и гуманистов; Спец. вып.). [↑](#footnote-ref-8)
9. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма. - М., 2000. С 150. - (Здравый смысл: Журн. скептиков, оптимистов и гуманистов; Спец. вып.). [↑](#footnote-ref-9)
10. Cooke, Bill. Dictionary of Atheism, Skepticism, & Humanism, Prometheus Books, 2006, page 175. [↑](#footnote-ref-10)
11. Черный Ю.Ю. Современный гуманизм. (Обзор) // Философия в XX веке: В 2-х ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. филоофии; Отв. ред. Андреева И.С.; Сост. Панченко А.И. - М., 2003. - Ч. 2. - 168 с. - (Сер.: Социал. и гуманит. науки в XX в.). - С. 125-167. http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142 [↑](#footnote-ref-11)
12. http://iheu.org [↑](#footnote-ref-12)
13. WWF. http://wwf.panda.org/who\_we\_are/history/sixties/ [↑](#footnote-ref-13)
14. UNESCO — United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization — специализированное учреждение Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры. [↑](#footnote-ref-14)
15. UNESCO. http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/director-general/the-organization/the-directors-general/julian-huxley/ [↑](#footnote-ref-15)
16. Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus, 1957. P. 17. [↑](#footnote-ref-16)
17. Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus, 1957. P. 255. [↑](#footnote-ref-17)
18. Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus, 1957. P. 17. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С.190, 192. [↑](#footnote-ref-19)
20. Кузьмина Т. А. Бог Умер: личные судьбы и соблазны секулярной культуры // http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1 [↑](#footnote-ref-20)
21. Ницше Ф. Воля к власти. С.40. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ницше Ф. Ecce Homo. C. 743, 766, 708. [↑](#footnote-ref-22)
23. Кузьмина Т. А. Бог Умер: личные судьбы и соблазны секулярной культуры // http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1 [↑](#footnote-ref-23)
24. Кузьмина Т. А. Бог Умер: личные судьбы и соблазны секулярной культуры // http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1 [↑](#footnote-ref-24)
25. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. https://litlife.club/br/?b=49342&p=25 [↑](#footnote-ref-25)
26. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. https://litlife.club/br/?b=49342&p=25 [↑](#footnote-ref-26)
27. Бурлака Д.К. Гуманизм // Вестник Русского христианского гуманитарного института. СПб., 1999. С. 348. [↑](#footnote-ref-27)
28. Бердяев Н.А. Смысл творчества : [опыт оправдания человека]. М., 2011 ; Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993 ; Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. М., 2013. [↑](#footnote-ref-28)
29. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. C. 196-203. [↑](#footnote-ref-29)
30. Булгаков С.Н. Два града : Исследование о природе общественных идеалов. СПб. , 1997. [↑](#footnote-ref-30)
31. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М. : Республика, 1994. [↑](#footnote-ref-31)
32. Бурлака Д.К. Творчество // Вестник Русского христианского гуманитарного института. СПб., 1998. №2. С. 199-200. [↑](#footnote-ref-32)
33. Бурлака Д.К. Атеизм // Вестник Русского христианского гуманитарного института. СПб., 2001. №4. С. 441-442. [↑](#footnote-ref-33)
34. Флоровский Г., протоиерей. О Воскресении мертвых [Электронный ресурс] / http://www.wco.ru/biblio/books/list095d/Main.htm (дата обращения: 17.11.2016). [↑](#footnote-ref-34)
35. Спиноза Б. Сочинения : В 2 т. / Бенедикт  Спиноза. СПб. : Наука, 1999. Т. 1. С. 440. [↑](#footnote-ref-35)
36. Спиноза Б. Сочинения : В 2 т. / Бенедикт  Спиноза. СПб. : Наука, 1999. Т. 1. С. 477. [↑](#footnote-ref-36)