

Горбачев М.Д.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ЧЕЛОВЕКЕ[©]

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Россия, Москва, mdgorbachevmsu@gmail.com*

Аннотация. Рассматривая проблему человеческого в человеке, автор указывает на способы определения понятия исходя из преследуемой сторонниками такого термина цели: человеческое как сущность и как отличие. В ходе анализа ряда направлений и подходов к выделению человеческого – биологического, социального, постгуманистического и ряда других, сгруппированных по тому или иному объединяющему их признаку, – автор приходит к выводу, что предложенные подходы не справляются со своей задачей. Происходит это главным образом из-за особенностей самой концепции человеческого в человеке, которая вынуждена объяснять наличие в человеке нечеловеческого, а также неизбежно становится предположением, что делает невозможным разговор о знании человеческого в человеке. По этой причине автор предлагает отказаться от представленных способов понимания человеческого в пользу трактовки его как присущего человеку, что решает проблему и при этом не отменяет значимости прямо и косвенно посвященных ей работ.

Ключевые слова: философская антропология; человек; человеческое; сущность человека.

Поступила: 07.10.2021

Принята к печати: 18.07.2022

Gorbachev M.D.

The issue of human in human[©]

*National Research University “Higher School of Economics”,
Russia, Moscow, mdgorbachevmsu@gmail.com*

Abstract. Considering the issue of the human in human, the author points out the ways of defining the concept based on the goal pursued by the proponents of such a term: the human as an entity and as a difference. During the analysis of a number of trends and approaches to the allocation of the human – biological, social, posthumanistic and a number of others, grouped according to one or another characteristic that unites them – the author comes to the conclusion that the proposed approaches do not cope with their task, and this happens mainly because of the peculiarities of the concept of the human in human itself, which is forced to explain the presence of the inhuman in human, and also inevitably falls into assumptions, which makes it impossible to talk about the knowledge of the human. For this reason, the author proposes to abandon the presented ways of understanding the human in favor of interpreting it as what is inherent in man, which solves the issue and at the same time does not negate the significance of works directly and indirectly devoted to it.

Keywords: philosophical anthropology; human; human in human; the essence of human.

Received: 07.10.2021

Accepted: 18.07.2022

Введение

Говоря о человеке, иногда указывают на наличие в нем некоего человеческого, что приводит нас к выводу, что в нем есть и что-то нечеловеческое. В этой работе мы рассмотрим несколько подходов к определению человеческого и оценим, какой из них более перспективный, если таковой есть вообще, так как не исключено, что сама концепция человеческого, скорее, вводит исследователя в заблуждение и, например, инструментально ограничивает проблемное поле человека, а проблема человеческого в человеке обусловлена сложностями, связанными с самим понятием.

Внутри- и внеположенная сущность человеческого

Перед выделением различных способов указания на человеческое нужно рассмотреть саму суть такого указания. Мы считаем, есть две основных цели введения понятия «человеческое»: (1) концептуально отличить человека от не человека – как правило, от животного; (2) определить, в чем из присущего человеку заключается его сущность: что в нем, как в человеке, главное. Эти цели могут преследоваться одновременно, и тогда то, в чем заключается сущность человека, будет и тем, что отличает его от чего-то другого. Но возможны и те случаи, когда сущность человека не обязательно заключается в том, что отличало бы его от тех же животных, а отличие заключается не в том, что есть его сущность. В дальнейшем мы будем рассматривать способы выделения человеческого в человеке с обеих указанных позиций.

Человеческое можно также различить исходя из его источника: в одном случае это сам человек, в другом – что-то вне его. В качестве примера первого можно вспомнить работы Р. Декарта, в которых говорится, что сущность человека заключается в его способности мыслить [Декарт, 2013], Ж.-П. Сартра, который, хотя и отрицает сущность человека, предшествующую его существованию, фактически признает ее, меняя формулировку на «априорные пределы, которые очерчивают ситуацию человека в универсуме» [Сартр, 1989, с. 335]. Аргументы в защиту второй точки зрения находим в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше или П. Флоренского. У двух первых человеческое сосредоточено в воле, которая изначально вне его, а у последнего – в Боге, который у П. Флоренского, очевидно, не есть человек [Флоренский, 2004].

Относительно указанного разделения сразу отметим, что второй случай нам менее интересен, поскольку находящийся вне человека источник человеческого подталкивает, скорее, к дискуссии об источнике, а не о самом человеческом, так как при такой постановке проблемы сам источник слишком спорен. Вследствие этого далее сфокусируемся на подходах, которые не полагают чего-либо внечеловеческого и от человека не зависящего, чтобы говорить о человеческом в человеке.

Биологический подход к человеческому

Первый подход – биологический или физический. Чаще такой подход встречается как одна из граней или часть более широкого, включающего в разряд человеческого в человеке что-то еще, например, социальное (см., например [Маслихин, 2012, с. 101; Мамзин, 2015]), как мы увидим позднее (но можно говорить и о случаях, где биологическое как определяющее человеческое, скорее, эксклюзивно [Cooley, 1992; Черниговская, 2013; Тищенко, 2009]).

Суть такого подхода заключается в отведении особой роли биологически-природному, доступному для естественно-научного изучения в человеке. Причем, если указание на человеческое дается с целью отличить его, то акцент делается на его биологической уникальности. А если приверженца такого подхода интересует выделение человеческого в человеке безотносительно к чему-то внешнему, тогда на первый план выходит сущностная значимость биологической природы для человека и наделение ее силой причинности по отношению к прочему, что есть в человеке, например, социальному [Cooley, 1992].

Обнаруживается ряд проблем при обоих способах понимания человеческого. В отношении способа отличия применение такого подхода не позволяет отличить, например, человека от зомби. Д. Чалмерс в рамках философии сознания выдвигает тезис о том, что нет ничего, что исключало бы возможность существования существ, физически идентичных человеку, но не обладающих сознанием [Chalmers, 1996]. Кроме того, биологическая уникальность человека не абсолютна – можно найти сходство с различными животными в его физическом строении, что также необходимо принимать во внимание.

Если биологический подход к человеческому в человеке – попытка определить его сущность, стоит помнить об ограничениях естественно-научного знания, которое не в состоянии объяснить человека во всех его проявлениях, опираясь на одну только биологию в широком смысле слова, что подталкивает к выводу о сомнительности такого подхода [Duprè, 2001, р. 211].

Социальный подход к человеческому

Социальный подход к определению человеческого в человеке, с одной стороны, отсылает к трудам Аристотеля, а с другой – к марксизму. У Аристотеля социальность человека лишь количественно отличается от социальности животной. В связи с этим в качестве способа выделить человека на фоне остального (в частности животного) такое человеческое не может быть использовано из-за невозможности измерить социальность того или иного существа. Кроме того, мы не уверены, что сама концепция социального такова, что, оставаясь верной, может быть в принципе измерена исходя уже из ее внутренних особенностей, а не наличия способов для такого измерения. Однако неуникальность человека как социального существа не означает невозможность заключения в социальном его сущности. Здесь проблематично то, что человек может быть асоциальным – по своему желанию или по воле обстоятельств. Но в таком случае мы были бы вынуждены сказать, что человек прекращает быть человеком, а это может быть верным только в том случае, если при втором употреблении мы имеем в виду какое-то качество, присущее человеку (часто имеют в виду моральность). Например, могут сказать, что серийный убийца не человек, но не в моральном смысле он им все-таки остается. Это показывает, что то, что можно было бы назвать моральным подходом к человеческому, лишь усложняет вопрос, так как в этом случае речь идет, скорее, об отличии одних людей от других по признаку, который неудачно сформулирован в силу особенностей обыденного языка.

Здесь могут возразить, что человек может перестать быть человеком так же, как, например, гусеница перестает быть гусеницей, становясь бабочкой. Однако в таком случае нужно ответить на вопрос, кем становится человек, если он не просто становится человеком, потерявшим или приобретшим какое-то качество как, например, сломанная вещь. Но ответа на этот вопрос, судя по всему, нет.

К. Маркс наделяет социальную большей сущностной значимостью [Устинов, 2016]. В зависимости от цели выделения человеческого в одном случае можно увидеть схожую и лишь количественно отличающуюся социальность у животных, а в другом – асоциаль-

ность у человека. Да, социальное – продукт человека, а в развитии общества значительную роль зачастую играют отдельные люди [Шатунова, 2017, с. 506]. Однако нет ни естественной, ни тем более логической необходимости в социальности для человека как в постоянном участии в различных социальных практиках и неизбежной вовлеченности в общество. Конечно, мы можем указать на неизбежную социализацию в ходе, например, воспитания, но нам кажется, что социальность человека не стоит рассматривать как езду на велосипеде (если научился, то на всю жизнь), а, скорее, как знание языка, которое можно утратить.

В контексте социального как человеческого стоит упомянуть и звучащие порой указания на фундаментальные изменения социального или культуры. Так, Ж. Бодрийяр говорит о смерти социального в массе, указывая на его кризис или, как минимум, значительные изменения [Бодрийяр, 2000]. А.В. Тимошевский и В.В. Савин подчеркивают переход к культуре без человека, так как человек становится пост-собой [Тимошевский, Савин, 2020, с. 104]. Такие примеры можно было бы использовать в подтверждение неудачности применения социального подхода к пониманию человеческого, так как оно либо исчезает в массе в первом случае, либо претерпевает такие изменения, что уже нельзя с уверенностью говорить о сохранении каких-то ключевых черт, ведь культурное и социальное, мы считаем, связаны достаточно сильно, чтобы такой культурный перелом оставил серьезный след в социальном. Но все не так однозначно, ведь кризис социального не означает его исчезновение, а культура без человека, скорее, красивая метафора, чем действительное положение дел, так как человек и делает культуру возможной, а постчеловек, на наш взгляд, не более чем человек другой эпохи, как это можно сказать, например, о современных греках в сравнении с древними.

Социально-биологический подход

Третий подход сочетает два первых. Он связан, скорее, с выделением сущностного в человеке, а не с отличием его от чего-либо [Маслихин, 2012, с. 101; Мамзин, 2015, с. 57]. Исследователи указывают на необходимость учета как биологического, так и социального. Наряду с этим комбинированный подход не решает те

проблемы, которые были у биологического и социального по отдельности. Связка биолого-социального все еще не является достаточной для рассмотрения человека, она не охватывает его во всех проявлениях.

Человеческое как сущностно-универсальное в человеке

Следующие подходы мы объединили в группу, хотя в отличие от предыдущих, которые выделялись на основе общего направления, они таким трендом не обладают. Более того, они на первый взгляд не имеют ничего общего помимо указания на сущность человека, на его человеческое. В качестве примеров рассмотрим «Dasein» М. Хайдеггера, «свободу» Ж.-П. Сартра, «грезы» Ф.И. Гиренка, а также «труд и речь» Б.Ф. Поршнева. Примеры выбраны почти случайно, так как нам важно в первую очередь рассмотреть их в контексте тех особенностей, которые позволили объединить эти подходы в одну группу.

Во всех случаях авторы говорят о том, в чем заключается сущность человека в смысле специфически человеческого в нем. Так, М. Хайдеггер называет Dasein сущностью, которая, хотя и превосходит человека, но в том смысле, что сам человек всегда с собой не совпадает, всегда больше себя [Heidegger, 1991, S. 62]. Здесь не стоит сбиваться на то, что порой М. Хайдеггер синонимизирует сущность и Dasein. [Heidegger, 1976, S. 397] С этим соглашается, как нам кажется, и А.В. Вавилов, который утверждает, что Dasein именует сущность человека [Вавилов, 2020, с. 67]. Ж.-П. Сартр, заменяя слово «сущность» уже упоминавшейся ранее формулировкой и указывая на предшествие существования сущности, указывает тем самым на свободу, благодаря которой во время существования и формируется сущность, как на то самое человеческое в человеке [Сартр, 1989].

Ф.И. Гиренок говорит о способности человека грезить как о человеческом в нем, прямо указывая при этом в отличие от предыдущих авторов и на нечеловеческое в человеке, соотнося его, как правило, с животным или алгоритмическим [Гиренок, 2021]. У Б.Ф. Поршнева человеческое – это труд и делающая его возможным речь [Поршнев, 2006]. Хотя труд и речь у человека возникают потому, что он уже человек, и они могут у него возник-

нуть, а когда, скорее, вопрос времени [Поршнев, 2006]. Здесь прослеживается указание на человеческое как свидетельство человека; т.е. речь в этом случае идет не только о сущности человека и о том, что отличает его от всего остального, но и о своеобразных маркерах человека. Да, в трех предыдущих случаях мы также можем сказать, что то, чему присущи *Dasein*, свобода или способность грезить, – человек, и тогда все это будет выполнять и роль свидетельства, но дело в том, что при таких подходах человек и человеческое одновременны: есть человек, есть и человеческое, и наоборот. Конечно, даже тогда сохраняется важное различие: способность грезить уже есть как спонтанно реализуемая и реализующаяся, а способность обладать речью и быть способным трудиться лишь потенциальны и реализуются единожды в будущем, после чего заменяются уже способностями использовать речь и трудиться.

Тем не менее в обозначенных подходах присутствует важный общий момент – все они, во-первых, предполагают наличие в человеке некоего нечеловеческого; во-вторых, отождествляют человеческое как сущность с тем, что отличает его; и в-третьих, это отличие является не необходимым, но предположительно естественным. В каждом из этих пунктов есть вызов для тех, кто пытается выделить в человеке человеческое.

Во-первых, необходимо концептуально оправдать заявление о наличии нечеловеческого в человеке, так как оно в этом случае так же присуще, как и человеческое, и конституируется уже самим определением последнего, если оно делается путем выделения чего-то в человеке на фоне остального в нем же. Единственным стоящим внимания выходом из такого затруднительного положения может показаться определение нечеловеческого как того, что не является для человека специфическим, т.е. присуще не только ему. Однако это слабый ответ, что будет видно далее.

Во-вторых, спорно решение связывать сущность человека и его отличие от остального. Это так не только потому, что нет какой-либо необходимой связи между ними, но уже из-за сомнительности самого понятия «сущность», если мы используем его не как те границы, в которых реализуется человек (в таком смысле используют иногда формулировку «природа человека»). Например, у Ж.-П. Сартра можно найти три сущности: та, которой

предшествует существование, – индивидуальная сущность; та, что задает границы возможностям реализации существования и соответственно той, первой, сущности (действительно, на наш взгляд, оправданное понимание понятия сущности человека); та, которая связана с отличающим человека, самым главным в нем – свободой [Сартр, 1989]. Это особенно интересно, учитывая, что Ж.-П. Сартр, наоборот, пытался от сущности отказаться. И это подводит нас к третьему вызову и пояснению слабости возможного ответа на первый.

В-третьих, то, что, по мнению представленных авторов, отличает человека от остального, делает это не по необходимости, а по естественному предположению авторов подходов. Здесь следует различать логическую и естественную необходимость: в первом случае необходимость не зависит от действительного положения дел, а такова в силу самой себя; во втором случае мы описываем то, что истинно в силу действительного положения дел. Многие могут не согласиться с концепцией естественной необходимости [Toyoshima, 2020]; в частности и мы считаем саму формулировку неудачной, так как, по нашему мнению, не следует называть то, что истинно не в силу самого себя – т.е. логически – истинным необходимо (по необходимости). Однако естественные истины есть. Например, то, что человек может желать (при отсутствии физических причин, препятствующих этому), истинно, но не логически необходимо.

В случае описанных подходов то, что отличает человека и что эти подходы из-за такого отличия утверждают как его специфически человеческое, отличает его только от всего, что мы знаем, но не от всего, что действительно есть. Строго говоря, даже отличие его от известного нам является предположением, хотя, вероятно, верным. Но, когда речь заходит об отличии человека от всего, то мы должны либо предположить, что уже знаем все, либо что все, что мы узнаем, не будет обладать тем же, что мы, согласно описанным или подобным подходам, назвали человеческим. Но, как мы сказали, это предположение, а не знание. По этой же причине нельзя оправдать предложенным способом наличие в человеке нечеловеческого, так как, если о человеческом как о не просто присущем человеку, но присущем только ему, мы предполагаем, то и о нечеловеческом мы также предполагаем.

Ускользающее человеческое

Еще одним подходом к определению человеческого в человеке является указание на его сущностную изменчивость (см. например [Смирнов, 2005; Хоружий, 2002]). В контексте этого подхода акцент делается не столько на уникальности человеческой изменчивости (хотя она и признается), сколько на том, что она является сущностной чертой человека.

Так, С.А. Смирнов указывает на человека как человека перехода – способного меняться и менять себя, в контексте которого не релевантно говорить о какой-либо фиксированности его сущности [Смирнов, 2005]. Схожим образом поступает и С.С. Хоружий, говоря, что за человеком «утверждается определенное бытийное назначение, которое заключается в актуальной бытийной трансформации, трансцендировании исходной человеческой природы» [Хоружий, 2002]. И мы согласны с тем, что человек в силу своей свободы и спонтанности делает себя. Также мы согласимся с С.С. Хоружим в том, что первичная инстанция этих трансформаций – сам человек [там же]. Однако нас в настоящей работе интересует именно человеческое в человеке. В этом контексте утверждение об изменчивости человека схоже с упомянутой ранее позицией Ж.-П. Сартра, где он также говорит об отсутствии предзданной сущности человека, но при этом указывает на некоторую границу, в пределах которой подобная изменчивость реализуется [Сартр, 1989]. И он, и С.С. Хоружий со С.А. Смирновым, говоря о том, что человек создает себя, вынуждены признавать границу человеческого или наличие сущности – пусть и в форме изменчивости, не-предзданности. Например, едва ли кто-либо из них считает, что человек может перестать быть человеком, ведь тогда та изменчивость и нефиксированность либо присуща не только человеку, либо мы должны признать, что то, кем он стал, все еще находится в границах могущего быть присущим человеку. Кроме того, мы согласны с тем, что у человека нет фиксированной сущности в том смысле, что он может реализовывать свою свободу и спонтанность в рамках присущего ему как таковому. Но для рассматриваемой в статье проблемы важно то, что указание на изменчивость человека как человеческое в нем сталкивается с подобными обсуждаемым ранее проблемами. Нет достаточных аргументов в пользу того,

почему именно это присущее человеку, которое, отметим, действительно ему присуще, мы должны считать особенно человеческим. Указания на уникальность не просто не достаточно – его нельзя сделать, так как оно будет лишь предполагаемо.

Тем не менее хотелось бы подчеркнуть, что изъятие проблематики человеческого в человеке из представленных концепций ничуть не умаляет их достоинств, так как разговор о человеческом как не более чем присущем человеку и оставляет простор для поиска этого присущего, и избегает проблем концептуализации специфически человеческого.

Человеческое и постгуманизм

Может показаться, что наша позиция близка современным постгуманистическим тенденциям, которым как раз зачастую противопоставляют себя те исследователи, которые изучают человеческое в человеке как нечто уникальное или сущностное. Однако это впечатление обманчиво, так как постгуманизм, на наш взгляд, совершает схожую ошибку, но делает это в другом направлении, о чем мы далее скажем подробнее. Перед этим мы укажем, почему нас интересует именно постгуманизм, а не еще и трансгуманизм, который на протяжении последних лет приобрел не меньшую поддержку со стороны научного сообщества. Дело в том, что трансгуманизм интересует совершенствование человека, преодоление его биологического; здесь не происходит необходимого отказа от антропоцентризма [Post-and transhumanism . . . , 2015]. Иными словами, трансгуманизм просто не так важен в контексте рассматриваемой проблемы в отличие от постгуманизма, так как его интересует не столько человеческое в человеке, сколько его совершенствование с технологической точки зрения. Постгуманизм же, как верно отмечает А.И. Криман, представляет собой поворот от человека и к не-человеку в рамках деантропологизации философского дискурса [Криман, 2020].

Известная представительница постгуманистической линии Р. Брайдотти утверждает, что постгуманизм ищет альтернативу гуманизму в условиях тех изменений, в рамках которых последний потерял часть своей поддержки [Braidotti, 2013]. Однако мы считаем, что эта альтернатива все еще находится во многом в тех же

плоскостях, что и гуманизм. В частности в вопросе о человеческом в человеке. С одной стороны, постгуманизм «пытается выйти за пределы любых бинарных оппозиций: человеческое – нечеловеческое...» [Криман, 2019, с. 139], а с другой, как далее пишет А.И. Криман, «понятие субъектности перестает быть атрибутом [только] человеческого» [там же, с. 140].

В таком случае постгуманизм не только не уходит от попыток определить человеческое в человеке – сущностно или исходя из уникальности, а совершает еще и попытку найти это не в человеке. Он не говорит о нечеловеке без оглядки на человека, а видит в человеке нечто, что считают специфически человеческим и указывает, что это не таково. При этом постгуманизм интересует, скорее, человеческое с точки зрения его уникальности, так как, если мы присвоим, например, стулу субъектность, эта субъектность не обязательно перестанет быть сущностно человеческим или станет сущностно стульным. Но здесь мы сталкиваемся с теми же проблемами, если все еще смотрим на человеческое и нечеловеческое не как на то, что присуще или не присуще человеку. В контексте человеческого как уникального в то время, как указанные ранее подходы к человеческому не могут подтвердить эту уникальность, постгуманизм не может подтвердить неуникальность. Во-первых, по причинам уже указанным, а во-вторых, в силу того, что человек в отличие от мира, частным случаем которого будет то нечеловеческое, которое интересует гуманизм, доступен нам особым образом – от первого лица. И только таким образом нам доступна наша субъектность. Поэтому для утверждения о неуникальности того или иного присущего человеку и считаемого кем-либо специфически человеческим нужно знать если и не все остальное в мире, то хотя бы одно, в чем это также нальчествует. Например, когда Дескола пишет о неуникальности нашей культуры, он, скорее, имеет в виду ту, что сегодня можно назвать западной [Descola, 2013, р. 122]. Но, если мы экстраполируем в духе постгуманизма это указание на культуру вообще, то нам придется говорить о наличии культуры, например, у животных или у камней. Но культуру культурой делает смысл, который, в свою очередь, есть благодаря воображению [Горбачев, 2021]. Значит, нам нужно доказать и то, что животные или камни воображают, что с точки зрения третьего лица, нам кажется, сделать нельзя.

Заключение

На этом этапе мы не видим удачных подходов к определению человеческого и возможности доработать их. Но дело не в том, что их авторы ошиблись, а в том, что знание о человеческом не как о том, что присуще человеку вне зависимости от важности этого или уникальности, а как об отличии или сущности в смысле главного в чем-то, по крайней мере сейчас, не может быть получено, т.е. вне зависимости от того, сколько альтернативных подходов к определению человеческого мы рассмотрим, пока они делают это в рамках указания на нечто специфически человеческое как сущностное или уникальное, они сталкиваются с рассмотренными в статье проблемами. Это наталкивает нас на мысль об отказе от концепции человеческого в человеке, понимаемого в упомянутом смысле.

В противовес такому пониманию мы предлагаем считать человеческим все то, что человеку присуще, а нечеловеческим все, что, соответственно, не присуще. Нам кажется, что в этом случае мы ничего не теряем, так как подходы, описанные в статье, не лишаются своей значимости в качестве указаний на то, что есть в человеке. Более того, таким шагом мы решаем проблемы, связанные с теми сложностями, которые влекут за собой указанные неудачные понимания человеческого в человеке.

Если нас действительно интересует человек, то нам не нужно противопоставлять его миру; а если нас интересует не-человек, то не стоит совершать обратное противопоставление. Как минимум, само по себе такое противопоставление – это другой вопрос. Кроме того, отсутствие такого противопоставления на определенном этапе может быть более продуктивным, так как поможет избежать споров там, где, судя по всему, пока правоту той или иной точки зрения можно лишь предполагать.

Список литературы

- Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
- Вавилов А.В. Dasein – (не)человеческое в человеке? // История философии. – 2020. – № 1. – С. 62–72.

- Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию : монография. – Москва : Проспект, 2021. – 304 с.
- Горбачев М.Д. О воображаемом // Философия хозяйства. – 2021. – № 4. – С. 180–188.
- Декарт Р. Рассуждение о методе. – Москва : Рипол Классик, 2013. – 656 с.
- Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. – 2019. – Т. 62, № 4. – С. 132–147.
- Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.
- Мамзин А.С. Природа человека и проблема взаимосвязи биологического и социального // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2015. – № 4. – С. 56–65.
- Маслихин А.В. Природа и сущность человека // Вестник Марийского государственного университета. – 2012. – № 10. – С. 99–101.
- Поршинев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. – Москва : ФЭРИ-В, 2006. – 176 с.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 319–344.
- Смирнов С.А. Человек перехода. – Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т экономики и упр., 2005. – 536 с. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/smirnov-sa/chelovek-perehoda#bytie-v-perehodea> (дата обращения: 10.01.2022).
- Тимошевский А.В., Савин В.В. Трансгрессии человеческого: от человека в культуре к культуре без человека // Вестник СПбГИК. – 2020. – № 1(42). – С. 97–105.
- Тищенко П.Д. Биотехнологическая ре-де-кон-струкция человеческого в человеке (казус сексуальности) // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. – 2009. – № 3. – С. 139–138.
- Устинов О.А. Концепция человека в философии К. Маркса: опыт реконструкции // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – № 4 (28). – С. 14–21.
- Флоренский П. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподиции). – Москва : Мысль, 2004. – 685 с.
- Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки и техники. – 2002. – № 1. – С. 108–137.
- Черниговская Т.В. Это не я – это мой мозг... Опасные времена для человеческого в человеке // Отечественные записки. – 2013. – № 1. – URL: <https://www.repnoe.net/docs/Eto-ne-ya-eto-moi-mozg-Chernigovskaya.pdf>
- Шатунова Т.М., Тереценко Н.А. Социальное как человеческое // Вестник РУДН. Сер. : Философия. – 2017. – № 4. – С. 505–513.
- Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge : Polity, 2013. – 229 p.
- Chalmers D.J. The conscious mind: In search of a fundamental theory. – Oxford : Parallels, 1996. – 414 p.
- Cooley Ch.H. Human nature and the social order. – New Jersey : Transaction Publishers, 1992. – 444 p.
- Descola P. Beyond nature and culture. – Chicago : University of Chicago Press, 2013. – 488 p.

- Dupré J. Human nature and the limits of science. – Oxford : Clarendon Press, 2001. – 212 p.
- Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1991. – Bd. 49 / hrsg. von G. Seibold. – 200 S.
- Heidegger M. Wegmarken // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976. – Bd. 9 / hrsg. von F.-W. v. Herrmann. – 488 S.
- Post- and transhumanism: An introduction / ed. by R. Ranisch, S.L. Sorgner. – Frankfurt am Main [et al.] : Peter Lang GmbH : Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2015. – 316 p.
- Toyoshima F. Natural necessity: An introductory guide for ontologists // Applied Ontology. – 2020. – N 15(1). – P. 61–89.

References

- Baudrillard, J. (2020). *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo*. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University.
- Vavilov, A.V. (2020). Dasein – (ne)chelovecheskoe v cheloveke? *Istoriya filosofii*, 1, 62–72.
- Girenok, F.I. (2021). *Vvedenie v singulyarnyyu filosofiyu*. Moscow: Prospekt Publ.
- Gorbachev, M.D. (2021). O voobrazhaemom. *Filosofiya khozyaistva*, 4, 180–188.
- Dekart, R. (2013). *Rassuzhdenie o metode*. Moscow: Rипol Klassik.
- Kriman, A.I. (2019). Ideya postcheloveka: sravnitel'nyi analiz transgumanizma i postgumanizma. *Filosofskie nauki*, 62(4), 132–147.
- Kriman, A.I. (2020). Postgumanisticheskii poverot k post(ne)chelovecheskomu. *Voprosy filosofii*, 12, 57–67.
- Mamzin, A.S. (2015). Priroda cheloveka i problema vzaimosvyazi biologicheskogo i sotsial'nogo. *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina*, 4, 56–65.
- Maslikhin, A.V. (2012). Priroda i sushchnost' cheloveka. *Vestnik Mariiskogo gosudarstvennogo universiteta*, 10, 99–101.
- Porshnev, B.F. (2006). *O nachale chelovecheskoj istorii. Problemy paleopsihologii*. Moscow: FJeRI-V.
- Sartr, Zh.-P. (1989). Ekzistentsializm – eto gumanizm. In: *Sumerki bogov* (pp. 319–344). Moscow: Politizdat.
- Smirnov, S.A. (2005). *Chelovek perekhoda*. Retrieved from: <http://anthropology.ru/ru/text/smirnov-sa/chelovek-perekhoda#bytie-v-perehodea>
- Timoshevskii, A.V., Savin, V.V. (2020). Transgressii chelovecheskogo: ot cheloveka v kul'ture k kul'ture bez cheloveka. *Vestnik SPbGIK*, 1(42), 97–105.
- Tishchenko, P.D. (2009). Biotekhnologicheskaya re-de-kon-struktsiya chelovecheskogo v cheloveke (kazus seksual'nosti). *Bioetika i gumanitarnaya ekspertiza*, 3, 139–138.
- Ustinov, O.A. (2016). Kontseptsiya cheloveka v filosofii K. Marks'a: opyt rekonstruktsii. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psichologiya. Sotsiologiya*, 4(28), 14–21.

- Florenskii, P. (2004). *Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)*. Moscow: Mysl.
- Khoruzhii, S.S. (2002). K antropologicheskoi modeli tret'ego tysyacheletiya. *Filosofiya nauki i tekhniki*, 1, 108–137.
- Chernigovskaya, T.V. (2013). Eto ne ya – eto moi mozg... Opasnye vremena dlya chelovecheskogo v cheloveke. *Otechestvennye zapiski*, 1. Retrieved from: <https://www.repnoe.net/docs/Eto-ne-ya-eto-moi-mozg-Chernigovskaya.pdf>
- Shatunova, T.M., Tereshchenko, N.A. (2017). Sotsial'noe kak chelovecheskoe. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 4, 505–513.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Chalmers, D.J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford Paperbacks.
- Cooley, Ch.H. (1992). *Human nature and the social order*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dupré, J. (2001). *Human nature and the limits of science*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1991). Die Metaphysik des deutschen Idealismus. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, 49, hrsg. von G. Seibold. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Wegmarken. In: Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, 9, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Ranisch, R., Sorgner, S.L. (eds.). (2015). *Post- and transhumanism: An introduction*. Frankfurt am Main [et al.]: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Toyoshima, F. (2020). Natural necessity: An introductory guide for ontologists. *Applied Ontology*, 15(1), 61–89.