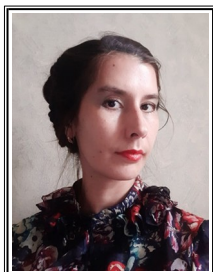


ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА



Мария ФИЛАТОВА

Кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии.
Курская государственная сельхозакадемия им. И.И. Иванова.
305021, Российская Федерация, Курск, ул. Карла Маркса, д. 70;
e-mail: m.philatova@yandex.ru

ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА КАК РЕВАНШ Я-COGITO

В статье критике трансгуманизма, исходящей из факта успешно действующей технотехники, противопоставляется критика, принимающая сам факт действующей технотехники за проблему. Повод к проблематизации науки даёт сам трансгуманизм, который, являясь апогеем её развития, в то же время вписывается в единую линию преемственности известных в истории форм преобразования человеческой природы, в качестве ещё одного, нового её звена, следующего в этом ряду за христианством. Выявление такого рода «религиозных» корней трансгуманизма возвращает актуальность проблеме связи науки и христианства и даёт дополнительные ресурсы для пересмотра этой проблемы сегодня.

В статье показана связь между проблемой математизации (преобразования) природы, известной ещё элеатам, новыми возможностями, открытыми для неё христианством, и новоевропейской традицией Я-cogito, выдававшего себя за преобразённую через единение с Богом человеческую природу, за ту самую единицу, которую в своё время искал, но так и не нашёл Зенон. Выдавая себя за нечто новое для западноевропейской философии и в таком качестве определяя собой её

путь, cogito не являлось тем, за что себя выдавало. Переход от псевдооткрытий Декарта к выводам Зенона был неизбежен. Он заявил о себе как переход от классической эпистемологии к неклассической. Ввиду того что неклассика не просто свидетельствует о несостоятельности классики, но ставит под вопрос саму возможность науки, открываются два пути: путь *назад* или путь *вперёд*. Путь *назад* возвращает к проблеме генезиса науки, к радикальному пересмотру её возможности. Путь *вперёд* – это путь трансгуманизма как реабилитации псевдоединства Я-cogito в новых, чрезвычайно благоприятствующих этому условиях, когда пост-модернизмом уже упразднена сама задававшая проблему единства поляризация верха и низа, горнего и дольного.

Ключевые слова: генезис новоевропейской науки, проблема математизации природы, неделимая единица, элейцы, христианство, псевдоединство Я-cogito, пост-модернизм, трансгуманизм, проблема актуальной бесконечности, потенциальная бесконечность

Проблема трансгуманизма видится сегодня как её сторонниками, так и её противниками в фокусе необычайно быстрого развития информационных технологий. В свете такого видения трансгуманистический проект информационной реконструкции природы человека выглядит так, как будто необычайно быстрое развитие информационных технологий обнаруживает сегодня некоторую избыточность, которая (по мнению критиков трансгуманизма) выходит из-под разумного и сознательного контроля и таким образом провоцирует бездумную и безответственную экспансию на человеческую природу. Если приступить к рассмотрению проблемы трансгуманизма исходя из *факта* успешно действующей технонауки, то даже критическое отношение к отдельным её проявлениям не продвинется дальше призывов к благоразумию. Так, по словам В.А. Кутырева, «для нашего выживания необходимо все научно-технические достижения пропускать через гуманитарные фильтры, приводя их к “мере человека”» [11, с. 11]. В.Н. Катасонов призывает «трезво относиться к информационным технологиям и не делать из них универсального средства для решения всех проблем, не творить из них себе кумира» [8]. Однако при всей благонамеренности подобных рекомендаций важно осознавать, что только в том случае, если трансгуманистический проект действительно является только следствием стихийного выплеска взывавшихся возможностей технонауки из дозволенных рамок, можно ожидать, что усиленного контроля над внедрением научно-технических достижений в человеческую жизнь будет достаточно, чтобы оградить человечество от трансгуманистической перспективы, которая может стать для него перспективой самоуничтожения.

Однако проблема трансгуманизма может быть увидена и по-другому. Отвлекаясь от самого способа реконструкции природы человека (того, который сегодня готовы предоставить компьютерные технологии) и обращаясь к самой его сути, нельзя не признать, что сама идея преобразования

человека, наделения его несвойственными ему по природе способностями, возведения в новый, высший ранг бытия в той или иной форме сопровождала человека на всем протяжении его истории. Сама человеческая история берёт начало со времён первых человеческих захоронений и сопутствовавшего им культа предков, то есть со времени осознания человеком, что наряду с посюсторонним миром живых людей есть другой потусторонний мир. Древние культы и были направлены на то, чтобы установить связь между тем и другим миром, обогатить первый за счёт возможностей второго. Исходное противопоставление посюстороннего потустороннему в форме «живой – умерший» впоследствии развивалось и совершенствовалось, вторая составляющая этого противопоставления очищалась и возвышалась. Так, на смену этому исходному противопоставлению пришла антитеза «смертный – бессмертный», затем – «грешный – святой». При этом целью такого противопоставления было не оно само как таковое, но как раз возможность единения между отделёнными одна от другой сторонами, возможность перехода от худшего к лучшему, с одной стороны на другую. Неслучайно в самом христианстве, где эта возможность впервые стала вполне осуществима¹, очень популярным жанром христианской письменности стали жития святых, из которых видно, что святые люди – это не какие-то *изначально* другие люди, живущие среди обычных людей, но что многие из тех, кто впоследствии стал святым, были самыми обычными грешными людьми, что переход от одного состояния (естественного) к другому (сверхъестественному) существует. Ввиду этого предложенное в трансгуманизме противопоставление «естественное – искусственное» с возможностью перехода от первого ко второму можно рассматривать как следующий, новый этап в развитии свойственного ещё древнему человечеству стремления преобразить свою природу. Если так, то суть трансгуманистической проблемы в корне меняется. Трансгуманизму уже нельзя просто противопоставить духовные ценности христианства, напомнив о высоком призвании человека. Если он сам сменяет христианство *в одном ряду* развития представлений о преобразении человека, значит, у него есть на это достаточные (или какие-то свои) основания. Если так, то можно представить насколько в этом случае проблема трансгуманизма осложняется. Прежде чем перейти к её обстоятельному рассмотрению, коснёмся одного вопроса, который наверняка уже возникает в качестве возражения против того, чтобы считать изменение человеческой природы в трансгуманизме *совершенствованием* человека. Критики трансгуманизма такое совершенствование признают, наоборот, деградацией [8].

¹ В статье христианству уделяется особое внимание не только по этой причине, но прежде всего потому, что именно влияние христианства, а не какой-либо другой религии стало определяющим в судьбе европейской цивилизации, и именно в европейской цивилизации стала возможна та наука, на базе которой сегодня был предложен трансгуманистический проект.

Действительно, нового человека постигнет ряд утрат, касающихся таких сторон человеческого бытия, которые считаются основополагающими и которые собственно и делают человека человеком. Сторонники трансгуманистического движения не скрывают, что новый человек будет лишён возможности вести нормальную человеческую жизнь. Он уже не сможет реализовать себя в половой любви, как и во многом другом. А главное, у него будет отсутствовать свобода воли, являющаяся неотъемлемой характеристикой человека как разумного существа. Но могут ли такого рода доводы стать достаточным основанием для признания несостоятельности трансгуманистического проекта, обнаружившего свою неспособность «пересоздать» человека? Насколько простое повторение уже существующего *в природе* входит в задачи трансгуманизма? Не стоит недооценивать заявленное в трансгуманизме намерение представить именно *улучшенный* вариант человека [24, р. 22]. Ввиду этого можно поставить вопрос о ценности тех способностей человека, которых будет лишён новый человек.

По поводу возможности реализовать себя в половой любви нужно заметить, что не только для христианства, но и для большинства нехристианских религий отказ от такой возможности считается одним из главных условий вступления на путь духовного совершенства. На этом пути то, что для простого обывателя допустимо и даже необходимо, отсекается ради стяжания лучшего состояния, нежели дано быть человеку *от природы*. Так и в христианстве именно ввиду возможности превзойти природу возникает тема упразднения пола. В послании Апостола Павла к Галатам читаем: «...нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Казалось бы, что ввиду того, что тема упразднения пола уже имеет такой весомый прецедент в человеческой культуре, её присутствие в трансгуманизме должно было в первую очередь отсылать к нему. Однако критики трансгуманизма в трактовке темы упразднения пола не выходят за пределы одномерных, «земных» представлений в обход столь уместному в данном случае вопросу о вместимости в эти пределы самого трансгуманизма. Поэтому упразднение пола в трансгуманизме расценивается его критиками как показатель его несостоятельности ввиду высокой оценки половой дифференциации как биологического феномена [11, с. 44].

Невместимость трансгуманизма в налагаемые на него пределы одномерных представлений становится причиной превратной оценки ожидаемой в трансгуманизме эволюции свободной воли человека. Свобода воли – неотъемлемая характеристика человека как разумного существа. Особое значение она получает в христианстве в связи с задачей человека самоопределиваться и выразить свою расположенность к добру или ко злу, засвидетельствовать таким образом свой духовный выбор. Однако после того как духовный выбор сделан, очевидно, наступает некоторая новая стадия в жизни духовного существа. И действительно, как следует ожидать, предстоящие Престолу Божьему святые и ангелы, оставаясь свободными

существами, обладают другого рода свободой в отличие от обычных живых людей. И если для последних свобода – это свобода грешить *или* не грешить, то для первых свобода – это прежде всего *свобода от* греха. Очевидно, что эта вторая свобода выше первой. Однако некоторые утверждения, вызванные спорами о благодати XVI в., даже выше этой *возможности не* грешить как свободы от греха ставят *невозможность* грешить [5, с. 194]. Как видно, это предельно высшее состояние свободы имеет основанием несвободу как *лишённость* присущей живому человеку способности грешить. Эти утверждения, независимо от вопроса об их правомерности, показывают, как при переносе в более широкий контекст, не ограниченный представлениями об *обычном живом человеке*, понятие свободы становится *неоднозначным*. И то, что в одном случае следует признать несвободой, в другом случае оказывается, наоборот, высшим её состоянием. Но именно в подобного рода более широкий контекст и надеется вывести человека трансгуманизм.

Мы не доказываем здесь в прямом смысле правоту взглядов трансгуманизма на пути усовершенствования природы человека. Нам важно показать близость самих принципов такого совершенствования тем, которые уже известны из христианства, в том смысле, что речь здесь не идёт об усовершенствовании человека по *человеческой* мере, но что, наоборот, эту меру здесь нужно забыть и оставить, чтобы быть способным стать на совершенно новую землю, как по слову бытописателя: «Рече Господь Авраму: изыди от земли твоя, и от рода твоего, и от дому отца твоего, и иди в землю, юже ти покажу» (Быт. 12:1).

Ввиду того что трансгуманизм так или иначе вписывается в единую линию преемственности форм преобразования человеческой природы как ещё один, новый её этап, можно поставить под вопрос то о нём представление, при котором он понимается как порождение именно современного этапа развития науки и технологий, и наоборот, поставить вопрос о его более глубоких корнях, которые – если они есть – всё равно будут прорастать и приносить свои плоды, несмотря ни на какие сдерживающие их «гуманитарные фильтры» [11, с. 11] и прочие меры пресечения.

Даже такая заметная с первого взгляда родственность между представлениями об усовершенствовании человека в трансгуманизме и в христианстве отсылает к проблеме причастности христианства к генезису новоевропейской науки, апогеем развития которой и стал сегодня трансгуманистический проект. То, что создатели новоевропейской науки были глубоко верующими людьми и идея христианского Бога занимала ведущее место в их научных исканиях, – это общеизвестно. Но можно ли сказать, что проблема причастности христианства к генезису новоевропейской науки, как и уже просто проблема генезиса новоевропейской науки, получили удовлетворительное решение? Несмотря на «монбланы» написанных на эту тему трудов, её состояние и по сей день даёт повод для малоутешительных заключений. Современные историки науки подчёркивают, что

в исследованиях генезиса новой науки невозможно указать единичного, чётко очерченного и исторически связного события конца XVI в. – начала XVII в., которое стало столь революционным и решающим, что радикально и бесповоротно изменило представления людей о природе и методы получения знаний о ней [1, с. 78]. Можно ли говорить об исследованности проблемы генезиса новоевропейской науки, если учёные, признавая систематические перемены в мировоззрении её решающим фактором, не могут указать их причину? Так, А.К. Кромби пишет: «На своих начальных этапах Научная Революция произошла скорее из-за систематических перемен в мировоззрении, чем из-за развития технического инструментария. А почему произошла революция в методах мышления, остаётся неясным» [23]. По-видимому, эта так и оставшаяся неразъяснённой причина революции в мировоззрении и должна была бы стать тем единичным и чётко очерченным событием в истории генезиса науки XVII в., отсутствие знания о котором подтверждают современные историки науки. Ввиду этого критике трансгуманизма, исходящей из факта успешно действующей технонауки, может быть противопоставлена другого рода критика, принимающая сам факт действующей технонауки за проблему. То, что *какая-то* проблема здесь действительно есть, признают почти все серьёзные исследователи этого вопроса. Об этой проблеме свидетельствует и некритическое принятие новоевропейской наукой возможности математизации природы – возможности, которая так никогда и никем не была доказана², – и современный кризис оснований новоевропейской науки, который поставил под угрозу саму возможность её существования³ и многое другое, что должно побуждать исследователей обратиться к проблеме генезиса науки и пересмотреть её в свете её современных последствий, среди которых, пожалуй, первостепенное значение по своей объяснительной способности занимает как раз трансгуманизм.

Вернёмся к проблеме математизации природы. Этой проблемой занимались ещё древние элеаты и прежде всего Зенон Элейский, пытавшийся объединить две разрозненные части поэмы «О природе» своего учителя Парменида. Сам Парменид не знал пути к совмещению существующего по природе (2-я часть) и мыслимого по истинному методу логического рассуждения (1-я часть) [10, с. 84]. Не нашёл такого пути и Зенон. Его поиски привели к апориям. Зенон инициировал дихотомическое деление целой величины с целью исследования вопроса о возможности превращения бесконечно делимой протяжённости в *неделимую единицу*⁴. Всё, что существует,

² Заостряя эту проблему, В.Н. Катасонов приходит к заключению, что «математика применяется в физике только как метод оценки, а не как метод точных вычислений» [6, с. 83].

³ Б.И. Пружинин призывает к тому, чтобы «понять современные течения не как “передовые” прозрения истины, а как проблематизации» [17, с. 244]. По его мнению, «неклассика выступает как проблема, как философская проблематизация самого существования науки, самой её возможности» [17, с. 243].

⁴ По названию процесса дихотомического деления названа апория Зенона «Дихотомия». Другая его апория – «Ахиллес и черепаха» – не отличается принципиально от «Дихотомии».

по определению Зенона, имеет величину, а величина всегда делима⁵. Ввиду этого возможность превращения делимой протяжённости в неделимую единицу равнозначна возможности преобразования существующего по природе в мыслимое по истинному методу логико-математического рассуждения, то есть равнозначна той самой возможности математизации природы. Делимая величина могла бы быть исчерпана бесконечно возобновляющимся процессом её дихотомического деления – что и допускал Зенон Элейский в своём рассуждении от обратного – только в том случае, если бы в ходе этого процесса деление столкнулось с неделимым. Это произошло бы в случае, если бы природа делимой величины *изменилась* и из делимой стала неделимой. Но из рассуждений Зенона видно, что для такого изменения нет оснований, что единение существующего по природе и мыслимого по истине невозможно. На этом поднятая элеатами проблема заглохла на многие века.

Волей-неволей новую жизнь в неё вдохнуло христианство, принесшее европейской культуре принципиально новые возможности по сравнению теми, что были доступны культуре античной. Факт Боговоплощения как свершившегося единения горнего и дольного, небесного и земного стал прототипом и начатком для обожения всего христианского человечества через Таинства Церкви и прежде всего Таинство Тела и Крови. Главная суть принципиальной новизны христианства здесь в том, что начало обновления «старой» природы *само* пришло *с той* стороны, *само* себя открыло. А по-другому, то есть *с этой*, со своей стороны, человеку его обрести невозможно. Доказательство тому – попытки Зенона. При этом нельзя сказать, что такими беспрецедентными в истории человечества возможностями воспользовалось всё христианское человечество. Вполне они были осознаны только в восточно-христианской Церкви, самосознание которой сформировалось в противостоянии рационализму христианского Запада. Центральный пункт расхождения между ними касался вопроса о роли ума и участия божественного начала в обожении человека – этого высшего рода богопознания. По словам одного из выразителей самосознания восточно-христианской Церкви Григория Паламы, обожение человеческой природы совершается самим Богом и приходит к человеку как бы *с другой стороны*. От самого человека зависит лишь только приуготовление

Ф.Х. Кессиди показывает, как решение трудности, заключённой в апории «Стрела», также переходит в апорию «Дихотомия» [9, с. 279, 283].

⁵ Зенон вводит понятие величины как отвлечённого представления о телесном, которого до Зенона не было. Оно сохранилось у Аристотеля. «В самом деле, если что-нибудь, поскольку оно прибавляется [к какой-либо вещи] или отнимается от [неё], не делает [эту вещь] [в первом случае] больше или [во втором] меньше, тогда, по словам Зенона, оно не принадлежит к числу существующего, существующее, очевидно, понимается как величина и постольку – как величина телесная: ведь именно такая величина обладает бытием в полной мере; а все другие, если их прибавлять известным образом, произведут увеличение, а если иначе – то никакого; так будет, например с плоскостью и линией, а точка и единица не создадут его ни при каких обстоятельствах» (Arist. Metaph. B4. 1001, в8-в14).

к обожению. Григорий говорит, что единения не будет до тех пор, пока «... Утешитель не озарит свыше молящегося, воссевшего в горнице на крайней доступной его природе высоте и ожидающего обетования Отца, и не восхитит его через откровение к видению света» [2, с. 249–250].

Полемизовавший по этому вопросу с Григорием Варлаам Калабрийский считал богопознание частью всеобщего знания, а границы познания, границы человеческого ума – своего рода абсолютными границами, за которыми нет ничего доступного человеку. Для Варлаама «нет видения выше всех умственных действий» [2, с. 264].

Однако помимо позиции Варлаама в западноевропейской философии встречалось и другое решение вопроса о возможности обожения, которое нельзя сказать чтобы отвергало восточно-христианское понимание этого вопроса прямо, но в то же время и не соответствовало ему в отношении главного пункта, разделяющего в этом вопросе Восток и Запад – прямого участия божественного начала в обожении человека. Выразителем такого половинчатого подхода в западной философии был Декарт, вклад которого в становление новоевропейской науки и цивилизации трудно переоценить. По большому счёту в своей концепции Я-cogito Декарт *имитировал* сам принцип восточно-христианского понимания преобразования человеческой природы (с прямым участием божественного начала), но *по сути* своего начинания остался верен западному рационализму с приоритетом человеческого ума. За счёт такого рода двойственности Я-cogito Декарта стало новым словом в истории западноевропейского рационализма, так как здесь Декартом якобы было найдено решение таких вопросов, неразрешимость которых в истории засвидетельствована тысячелетиями. Прежде всего это вопрос о возможности усовершенствования природы, преобразования её в новое качество. Из рассуждений Зенона на эту тему известно, что искомое качество новой природы – это единица, то есть неделимое, которого не существует в природе, но в которое может преобразиться делимое через единение с неделимым Единым.

Осознавал Декарт или не осознавал, но в своём Я-cogito он представил как бы рациональную проекцию (или, другими словами, имитацию) восточно-христианского обожения как неслитного и нераздельного соединения двух природ – человеческой и божественной, конечной и бесконечной. Здесь, как и в случае восточного-христианского обожения, единению предшествует очищение повреждённой грехом человеческой природы, восстановление её в целостности, отсечение от неё всего того чуждого и неистинного, что через грех вошло в смешение с ней. В этом смысле рациональным аналогом аскетического опыта очищения является сомнение, с которого Декарт и начинает поиск Я-cogito. Подверженное сомнению и несомненное соотносятся между собой как делимое и неделимое. Факт возникновения сомнения как бы свидетельствует о нечистоте природы, о том, что она ещё находится в соединении с чем-то для неё привходящим, что может и должно быть отсечено актом сомневающейся мысли (аналог

совлечению старого Адама для облечения в нового). В итоге сомнение приводит к далее неделимому остатку Я-cogito. Но такой остаток сам по себе ещё не становится той новой природой, аналогом которой была искомая Зеноном неделимая единица. Это всего лишь опустошённая неизменяемая основа для соединения с Единым, от которого она и ожидает надления положительным содержанием – ожидает стать единицей (аналогично со слов Григория Паламы, единения не будет до тех пор, пока *сам* «... Утешитель не озарит свыше молящегося...» [2, с. 249–250]).

Последовательность рационального рассуждения, которое ведёт Декарт, не позволяет ему выразить полноценную дву-сторонность отношения человеческого и божественного начал, *самостоятельность* участия в нём второго начала, *свободу* его инициативы, позволяющей ей быть не следствием предшествующего очищения, вытекающим из него как своего основания и причины, но подлинно *новым началом, приходящим с другой стороны*. Иначе и не может быть, так как факт такого прихода может быть только *опытным* фактом. Имитирующее этот опыт рассуждение Декарта не вмещает возможность такого факта, хотя в этой возможности и было то главное, что давало проблеме единства, известной ещё элеатам, новую жизнь и что должно было сделать рассуждения Декарта тем новым словом в истории философии, за которое они и выдавались Декартом. У Декарта вхождение другой *совершенной* природы в единение с *несовершенной* человеческой имитируется таким рассуждением: «...раз я сомневаюсь, – говорит Декарт, – значит моё бытие не вполне совершенно... я стал искать, откуда я приобрёл способность мыслить о чем-либо более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно **прийти** (выделено мной. – М.Ф.) от чего-либо по природе действительно более совершенного... Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного... оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, – одним словом, Богом» [3, с. 269–270]. Мы не будем приводить здесь все те известные из истории философии возражения, которые это рассуждение Декарта вызывало уже у его современников. Мы укажем скорее на тот его потенциал, которым оно неоправданно наделялось и который смог сделать из него западноевропейский вариант (имитацию) восточно-христианского обожения как *неслитного и нераздельного* соединения двух природ – человеческой и божественной. Отличая их друг от друга как несовершенное и совершенное, Декарт в то же время якобы обнаруживает нераздельную связь одного и другого – связь, которая не могла быть дана изначально (иначе не выполнялось бы первое условие), но которая должна происходить из совершившегося события единения. Уже современники Декарта указывали ему на присутствие в его рассуждениях о Я-cogito своего рода *порочного круга*, на месте которого, по замыслу Я-cogito, должно было быть неместимое рациональным рассуждением *событие* единения. В наши

дни на эту проблему ещё раз указывает Поль Рикёр. В статье «Кризис Cogito» он пишет: «Если в нашем первоначальном сознании исходное и нерасторжимое единство идеи “Я” как конечности и несовершенства и идеи Бога как бесконечности и совершенства, то каким образом может сформироваться исходная уверенность в мнимом неведении относительно такого единства... либо cogito имеет значение основоположения, что, однако, имеет значение бесплодной истины, из которой можно делать какие-либо выводы лишь порвав с порядком доводов разума; либо cogito как ограниченное бытие происходит из идеи совершенства и первая причина утрачивает таким образом свой ореол исходного основания» [18, с. 24–25].

Таким образом, не сходя с позиций западного рационализма, Декарт выдавал Я-cogito за то, чем оно не являлось, за ту самую единицу, что должна была стать результатом неслитного и нераздельного единения с Единым, единицу, которую безуспешно пытался найти ещё Зенон. В отличие от Зенона, не имеющего в своём поиске ничего, кроме правил логического рассуждения, очень быстро сделавших очевидной его бесперспективность, Декарт обращается к открывшимся в христианстве возможностям, но использует их не по назначению (имитирует их), тем самым чрезвычайно запутывая и затемняя эту известную ещё из древности проблему. В итоге вопрос, является или не является Я-cogito тем, за что выдавалось Декартом, оказывается достаточно сложным, чтобы на него можно было ответить однозначно и сразу. С одной стороны, параллельно с традицией cogito в западноевропейской философии возникла традиция критики cogito. Но с другой стороны, эта традиция критики оказалась не в силах преградить путь cogito в истории новоевропейской философии и культуры, и оно утвердилось здесь, несмотря на полное неведение того, что оно выражает собой и выражает ли оно что-нибудь. По словам С.В. Месяц, «предпринятая Декартом интроспекция оказалась не в состоянии дать мыслящему субъекту положительное знание о своей субстанции... Принципиальная непознаваемость субъекта мышления обусловлена тем, что, осознавая свою мысль, он тем самым отличает себя и от процесса мышления, и от мыслимого им предмета, в результате чего неспособен узнать себя ни в чём из того, что составляет содержание его мышления» [14, с. 150, 153]. В итоге на вопрос, «что же тогда такое наше я, мы сами», Светлана Викторовна отвечает, что «в рамках новоевропейской философии этот вопрос является принципиально неразрешимым» [14, с. 155].

Как бы то ни было, но благовременная непрояснённая проблема о подлинном статусе cogito отсрочила на несколько столетий тот же самый вывод, который Зенон получил почти мгновенно. Такое промедление для западноевропейской философии и науки стало роковым, так как за это время cogito, выдававшее себя за то, чем оно не являлось, натворило здесь непоправимых дел. По словам Т.И. Ойзермана, cogito стало эпохальным манифестом новоевропейской философии [15], давшим новоевропейскому человеку новое представление о его месте в мире. Это значит, что в течение

столетий новоевропейский человек мыслил и действовал так, как будто он *уже стал* новым человеком через единение с Богом, то есть человеком, на которого в христианстве возложена космическая миссия – поднять всю падшую природу, через себя соединить её с Богом⁶. Исполнением этой космической миссии (а по сути, только её суррогатом) и стало преобразование природы с помощью научных технологий. Но поскольку эту миссию исполнял не новый, а старый человек, который, по сути, не имел на то никакого *права*, то рано или поздно несоответствие того, чем на самом деле является такой деятель (обычный человек со всеми его несовершенствами), тому, за что он себя принимает (субъект классической эпистемологии), должно было дать о себе знать. Если реальный субъект познания не является тем Я-cogito, которое выдавалось Декартом за единицу, что должна была стать результатом неслитного и нераздельного единения с Богом (Единым), – единицу, которую безуспешно пытался найти ещё Зенон, – то рано или поздно отсутствие искомой единицы должно было привести от псевдооткрытий Декарта к выводам Зенона, от Я-cogito к обнаружению на его месте нетотализируемого (не-целого) потенциально бесконечного остатка, к которому и пришёл Зенон в результате своей попытки найти неделимую единицу среди делимого. Если так, то новоевропейская наука, следуя по открытому Декартом пути, рано или поздно должна была прийти именно к такой перспективе. И действительно, 300 лет классическая эпистемология руководила научными поисками, но потом претерпела крах. Главный пункт расхождения между классической и неклассической теорией познания приходится как раз на представления о субъекте познания и о его возможностях.

Реальный субъект познания – правда о котором была открыта неклассической – не отделён от познаваемого объекта в качестве некоторой новой природы, способной в познавательном акте приобщить *старую* (ещё не познанную, но только познаваемую) природу к своему *новому* качеству, поднять её таким образом до своего уровня, что и явилось бы достижением истинного знания о ней. Как оказалось, реальный субъект познания – это не нечто неделимое и неизменное, прототипом чего была искомая Зеноном единица, которую он так и не нашёл, но за которую Декарт выдавал Я-cogito. Реальный субъект оказался, наоборот, подобен тому нетотализируемому (нецелому) потенциально бесконечному остатку, к которому пришёл Зенон в результате своей попытки найти неделимое среди делимого. Категория потенциальной бесконечности всё более открыто заявляет о себе в качестве центрального понятия неклассической эпистемологии, хотя на это

⁶ О такой космической миссии человека, возложенной на человека в христианстве, читаем у Л.А. Успенского: «Именно в образе Божиим получает свой смысл космичность человека: через человека тварь получает участие в жизни духовной. Именно человеку, поставленному во главе всей видимой твари, надлежало в себе объединить всё и через себя объединить с Богом, привести мир к такому состоянию, при котором Бог *всяческая во всём*, ибо конечная цель твари есть её преображение» [20, с. 25].

мало обращают внимания. В неклассической теории познания потенциально бесконечное продвижение в исследовании объекта задается сращенностью между точкой зрения субъекта на объект и самой этой точкой, выделенной субъектом в объекте в данный момент, при том что таких точек здесь может быть выделено бесконечно много. По словам М.К. Мамардашвили, характерным признаком неклассической рациональности и является распад независимой от субъекта объективной реальности на такие связанные с его активностью сращенности – объекты-кентавры по признаку различия «внешнего» и «внутреннего» [12, с. 50].

Трансцендентальный субъект классической теории познания, как считалось, видит мир с точки зрения ниоткуда. Здесь, как и в случае Парменида, оставившего две части своей поэмы разрозненными, ещё не было вполне прояснено, где находится это «место» трансцендентального субъекта и как возможно его соотношение с миром. Прояснение данного вопроса показало, что в реальном познавательном процессе субъектом познания является не трансцендентальный, а эмпирический субъект, который оказывается связан с познаваемым миром по принципу круговой или циклической причинности. Представление о циклической причинности – одно из центральных представлений кибернетики, ставшей одной из дисциплинарных областей, на базе которых развивается современный эпистемологический конструктивизм. По словам фон Фёрстера, креативный цикл – это, *gekrümmte Raum*, изогнутое пространство, в котором человек, удаляясь от себя, возвращается к самому себе [22, с. 135]. Но прототип циклической причинности был дан ещё Зеноном Элейским. Пытаясь понять, как весь пройденный телом путь может быть действительно им пройден, Зенон вводит бесконечно повторяющееся условие «прежде чем» (прежде чем пройдёт весь путь, пройдёт его половину). В результате применения этого условия Зенон показывает, как вместо данных по условию понятий о субъекте движения и всём пройденном им пути, мы сталкиваемся с невозможностью целенаправленного движения. Аналогично и в неклассической теории познания на месте классических понятий о субъекте и объекте познания возникает новое образование, связанное циклической причинностью, из которой невозможно выпутаться. В результате теряет смысл само понятие познания, которое может быть только познанием чего-то отличного от самого познающего сознания, направленного к нему как к своей цели [16, с. 44]. В радикальном эпистемологическом конструктивизме понятие познания заменяется понятием «жизнь», а эпистемологическое понятие соответствия – понятием «жизнеспособность».

О том, что потенциальная бесконечность всё более настойчиво заявляет о себе в современной эпистемологии, свидетельствуют также результаты исследований Эвандро Агацци [1, с. 127, 215, 270] и Квентина Мейясу [13]. Но, как и было сказано, такому повороту исследовательской мысли пока не спешат придавать того значения, которого он по праву заслуживает. И это неслучайно. Собственная суть неклассики всё ещё продолжает оставаться

неясной для современной эпистемологии. В этом отношении показательно уже то, что неклассическая эпистемология не имеет даже собственного названия и позиционирует себя в качестве простой негации классики (неклассическая)⁷. Признание потенциальной бесконечности характерной чертой неклассики, её собственным «лицом», отличающим её от классики, решило бы проблему самоидентификации неклассики и прояснило бы вопрос о соотношении неклассики с классикой. Ведь бесконечность потенциальная как **не**-Всё или нетотализируемое трансфинитное связано с бесконечностью актуальной (Всё или Абсолютная тотальность) такой же негативной зависимостью, какой неклассика связана с классикой⁸. При этом именно легализация категории актуальной бесконечности, пришедшей из богословия в науку, сделала возможной классическую эпистемологию и стала основанием генезиса новоевропейской науки [7]. Однако такой поворот эпистемологических исследований обязывает к слишком многому и прежде всего к *радикальному* пересмотру и радикальной проблематизации оснований новоевропейской и современной науки. Обнажая связь потенциальной бесконечности как лица современной теории познания с актуальной бесконечностью – и при этом связь *живую*, которая сохраняется и действует несмотря на то, что категория актуальной бесконечности давно утратила то единственно придававшее ей смысл богословское значение, которое она имела в эпоху основания науки, и сегодня всё чаще воспринимающаяся как псевдокатегория⁹ – такой подход реабилитирует и ставит в центр внимания давно забытую (если не сказать, утратившую смысл) проблему связи науки и богословия. Какой разворот получило бы будущее науки в случае заострения и пересмотра этой проблемы – неизвестно. Зато более или менее ясно, куда она будет двигаться дальше, если будет несмотря ни на что упорствовать в движении в однажды избранном направлении. В этом случае её путь будет *неуклонно* вести к трансгуманизму. Так как для того, чтобы уйти от вышеобозначенной перспективы радикальной проблематизации оснований науки (или, что то же самое, от обострения проблемы актуальной бесконечности), достаточно, как кажется, иметь сегодня в наличии главные признаки того состояния проблемы актуальной бесконечности, когда она казалась решённой, как это было на момент генезиса новоевропейской науки. Таким главным признаком

⁷ Как подчеркивает Б.И. Пружинин, «всё собственно философское содержание этих новейших направлений эпистемологии создается исключительно критикой классической эпистемологии и, по сути, в плане философском, содержательно сводится к ней. У этих направлений нет собственных конструктивных философских оснований» [17, с. 236].

⁸ Более обстоятельное рассмотрение негативной связи классической и неклассической эпистемологии и её соответствия открытой Зеноном закономерности преобразования конечного в потенциально бесконечное через неоправданное допущение актуально бесконечного было представлено в докладе «Классическая и неклассическая рациональность в свете проблемы бесконечности» [21].

⁹ Проблему осмысленности категории актуальной бесконечности поднимает А.В. Родин в статье «О бесконечности и числе» [19].

«решённости» проблемы актуальной бесконечности и было cogito, как об этом было сказано выше. Поэтому следует признать вполне закономерным стремление науки любыми путями сохранить верность cogito (или по меньшей мере видимость такой верности). Путь трансгуманизма становится сегодня самым многообещающим путём в этом направлении.

Как вполне понятно, трансгуманизм не повторяет старых ошибок, однажды уже заявивших о своей несостоятельности, и не пытается найти то, чем было (а точнее, за что *выдавало* себя) Я-cogito (а оно выдавало себя за новую природу, неделимую единицу) на тех же путях, на которых его нашёл Декарт. Декарт был сыном своего времени, и христианской культурой, в которой он жил, ему были предзаданы исходные условия для решения занимавшего его вопроса, как, впрочем, и сам этот вопрос. Этими условиями были различие горнего и дольного, небесного и земного, совершенного и несовершенного, бесконечного и конечного, а также открывшаяся в христианстве возможность их единства.

В отличие от эпохи Декарта, в современном мире стали возможны совсем другие условия, чрезвычайно упрощающие поиск искомого Декартом решения проблемы единения. Если раньше к единству должны были быть сведены земное и небесное, то сегодня упразднена сама задающая проблему единения поляризация *верха и низа*. «Теоретическая победа над высотой и глубиной, – пишет В.А. Кутырев, – стала возможной после победы знаков и структур над вещами и субстратами», после обоснования «приоритета поверхностей и придания им мировоззренческой всеобщности» [11, с. 35]. По словам В.А. Кутырева, такая победа есть не что иное, как «природно-культурно-антропологический элиминативизм – освобождение места для универсального распространения искусственной, прежде всего информационной реальности» [11, с. 40]. О том, что «двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину», говорил Жиль Делёз [4, с. 181–182].

В условиях отсутствия высоты и глубины возникновение того, чем было Я-cogito для Декарта и его времени, уже не составляет особой проблемы, не требует особых интеллектуальных усилий и происходит как-то само собой. Нельзя не заметить, что такие понятия постмодернизма, как «нулевое тело» [11, с. 34], «тело без пространства» [11, с. 34], тело как «расчищенное место» для нанесения знаков [11, с. 34], на первый взгляд кажущиеся обеднением и упрощением человеческой природы, лишением её полноты её свойств, на самом деле являются продолжением древней традиции очищения человека, возведения его в новый, высший ранг бытия. В европейской культуре прототипом такого обновления природы была искомая (но так и не найденная) Зеноном единица. Повторно попытку Зенона возобновил уже Декарт, но также не вполне удачно. Нельзя отрицать, что основные черты этого европейского прототипа новой природы присущи трансгуманистическим представлениям о новом человеке и вполне узнаваемы в них. Унификация телосности, где тело – это «универсальное

бескачественное тело» [11, с. 32], «некое ничто, единица, элементы множества сущего, взятые не в их разнообразии, а в их одинаковости» [11, с. 32], – всё это выдаёт стремление постмодернизма найти некоторое неизменное ядро, прототипом которого было неделимое Зенона, но при этом найти его в условиях, где уже не может быть речи ни о каком центризме. В.А. Кутырев разъясняет этот парадокс на таком примере: «Сбитый с ног и избиваемый толпой хулиганов человек находится в центре их внимания, но этот центр “не его”» [11, с. 33]. Такое же значение имеет теллоцентризм в постмодернизме. Тело оказывается здесь в центре внимания, но не ради него самого, а для его реконструкции для чего-то иного. О сути этой реконструкции В.А. Кутырев пишет: «Субъектное, наконец, становится гомогенным природе Сети, её топологической конфигурации. Теперь “Бытие” действительно Едино. Оно стало количеством и информацией» [11, с. 42].

Таким образом, современная наука оказывается готова дать человечеству то, что в своё время не смогло донести до него христианство. Образ постчеловека в трансгуманизме имеет очевидные религиозные корреляции, и они рано или поздно должны обратить на себя внимание. Оценивая образ постчеловека с этой стороны, нельзя не признать, что он является аналогом и одновременно *антиподом* христианского образа святости, что они симметричны друг другу как направленные в разные стороны. И здесь, и там предполагается изменение ущербной человеческой природы в новое качество. Но там новое качество – это полнота богоподобия, а здесь – это пустота постчеловека. Там человек становится *новым*, соединяясь во Христе со всеми принявшими Христа, здесь он становится новым в результате «избиения толпой хулиганов», по меткому выражению В.А. Кутырева. Такого рода религиозная проблематика, к которой в конечном счёте приводит реванш Я-cogito в трансгуманизме, так или иначе возвращает к вопросу о связи науки и христианства – вопросу, обострения которого как раз и пытались избежать на путях реабилитации Я-cogito.

Список литературы

1. Агацци Э. Научная объективность и её контексты. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 687 с.
2. Григорий Палама. Триады в защиту Священно-безмолвствующих. М.: РИПОЛ классик, 2018. 438 с.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998. 480 с.
5. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–320.
6. Катасонов В.Н. Ахиллесова пята новейшей европейской науки // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 74–84.

7. Катасонов В.Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» Божества // Христианство и наука. XII Международные Рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции. М., 2004. URL: http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-10_v.n.katasonov_konceptija_aktualnoj_beskonechn.htm (дата обращения: 14.09.2022).
8. Катасонов В.Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм. URL: <http://www.pravmir.ru/novaya-evolyutsionnaya-utopiya-transgumanizm> (дата обращения: 14.09.2022).
9. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетея, 2003. 360 с.
10. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 263 с.
11. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма: учебно-методическое пособие. Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. 85 с.
12. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. 283 с.
13. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2015. 193 с.
14. Месяц С.В. Сознание и личность в философии Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 147–168.
15. Ойзерман Т.И. СОGITO Декарта – эпохальный философский манифест // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Междунар. конф., посвящ. 400-летию со дня рождения Р. Декарта). М.: ИФ РАН, 1997. С. 45–57.
16. Пружинин Б.И. Ratio serviens?: контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009. 422 с.
17. Пружинин Б.И. Неклассическая эпистемология: взгляд из классики // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб: Миръ, 2009. С. 230–248.
18. Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М.: ИФ РАН, 1997. С. 14–30.
19. Родин А.В. О бесконечности и числе // Бесконечность в математике, логике и философии. М.: URSS, 1997. С. 1–10.
20. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Переславль: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. 656 с.
21. Филатова М.И. Классическая и неклассическая рациональность в свете проблемы бесконечности // Восьмой Российский Философский Конгресс – Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос, 2021. С. 150–152.
22. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. München: PHREN, 2000. 332 с.
23. Юдин Б.Г. Редактирование человека // Человек. 2016. № 3. С. 5–19.
24. Crombie A.C. Augustine to Galileo. Vol. II. London: Mercury Books, 1961. 380 p.

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Maria Philatova

Ph.D. in Philosophy, lecturer of the Department of Philosophy.
Kursk State Agricultural Academy.
K. Marx Ave. 70, Kursk, 305021, Russian Federation;
e-mail: m.philatova@yandex.ru

THE PHILOSOPHY OF TRANSHUMANISM AS A REVENGE OF THE EGO-COGITO

The author of the article contrasts the objection to transhumanism, which proceeds from the fact of success technoscience, with the objection, that takes the very fact of technoscience as a problem. Transhumanism itself gives rise to the problematization of science. It is the top of its development, and at the same time it fits into a single line of continuity of the forms of transformation of human nature known in history, as another, new link of it, following Christianity in this serie. The identification of this kind of “religious” roots of transhumanism brings back the relevance of the problem of the connection between science and Christianity and provides additional resources for reviewing this problem today.

The author of the article shows the connection between the problem of the mathematization (transformation) of nature, known even to the Eleatics, the new possibilities opened for it by Christianity, and the new European tradition of the I-cogito. The Cogito presented itself as a human nature transformed through union with God, as the very unit that Zeno had once sought, but never found. But while posing as something new to western european philosophy and thus defining its development, the cogito was not what it claimed to be. The transition from Descartes’ pseudo-discoveries to Zeno’s conclusions was inevitable. It has declared itself as a transition from classical epistemology to non-classical epistemology. In view of the fact that non-classics do not just indicate the failure of the classics, but call into question the very possibility of science, two paths open up: the way *back* or the way *forward*. The way *back* brings us back to the problem of the genesis of science, to a radical revision of its possibility. The way *forward* is the path of transhumanism as a rehabilitation of the pseudo-unity of the I-cogito in the new, extremely favorable conditions, when postmodernism has already abolished the polarization of the top and the bottom, the upper and the lower, that set the problem of unity.

Keywords: the genesis of New European science, the problem of the mathematization of nature, the indivisible unit, the Eleatics, Christianity, the pseudo-unity of the I-cogito, postmodernism, transhumanism, the problem of actual infinity, potential infinity

References

1. Agazzi, E. Nauchnaya ob"ektivnost' i ee konteksty [Scientific Objectivity and its Contexts]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2017. 687 pp. (In Russian)
2. Crombie, A.C. *Augustine to Galileo*, Vol. II. London: Mercury Books, 1961. 380 pp.
3. Deleuze, G. *Logika smysla* [Logic of Meaning]. Moscow: Raritet Publ., 1998. 480 pp. (In Russian)
4. Descartes, R. "Rassuzhdenie o metode" [Reasoning about the Method], in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 250–296. (In Russian)
5. George Palama. *Triady v zashchitu Svyashchenno-bezmolvtvuyushchikh* [Triads in Defense of the Sacred-Silents]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 438 pp. (In Russian)
6. Gilson, E. "Uchenie Dekarta o svobode i teologiya" [Descartes' Doctrine of Freedom and Theology], in: E. Gilson, *Izbrannoe: Khristianskaya filosofiya* [Selected Works: Christian Philosophy]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 7–320. (In Russian)
7. Katasonov, V.N. "Akhillesova pyata novoevropeiskoi nauki" [The Achilles' Heel of New European Science], *Metafizika*, 2013, No. 1 (7), pp. 74–84. (In Russian)
8. Katasonov, V.N. "Kontseptsiya aktual'noi beskonechnosti kak "nauchnaya ikona" Bozh-estva" [The Concept of Actual Infinity as a "Scientific Icon" of the Deity], *Khristianstvo i nauka. XII Mezhdunarodnye Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya: Sbornik dokladov konferentsii* [Christianity and Science. XII International Christmas Educational Readings: Collection of Conference Reports]. Moscow, 2004. [http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-10_v.n.katasonov_koncepcija_aktualnoj_beskonechn.htm, accessed on 14.09.2022] (In Russian)
9. Katasonov, V.N. *Novaya ehvolyutsionnaya utopiya: transgumanizm* [A New Evolutionary Utopia: Transhumanism]. [<http://www.pravmir.ru/novaya-evolyutsionnaya-utopiya-transgumanizm>, accessed on 14.09.2022] (In Russian)
10. Kessidi, F. *Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoi filosofii* [From Myth to Logos: the Rise of the Greek Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2003. 360 pp. (In Russian)
11. Komarova, V.Ja. *Uchenie Zenona Ehleiskogo. Popytka rekonstruktsii sistemy argumentov* [The Teachings of Zeno of Elea. Attempt to Reconstruct the Argument System]. Leningrad: LSU Publ., 1988. 263 pp. (In Russian)
12. Kutyrev, V.A. *Filosofiya transgumanizma: uchebno-metodicheskoe posobie* [The Philosophy of Transhumanism: A Textbook]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod University Publ., 2010. 85 pp. (In Russian)
13. Mamardashvili, M.K. *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti* [Classical and Non-classical Ideals of Rationality]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010. 283 pp. (In Russian)
14. Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: ehssse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finiteness: an Essay on the Necessity of Contingency]. Ekaterinburg: Kabinetnyi Uchenyi Publ., 2015. 193 pp. (In Russian)
15. Mesyats, S.V. "Soznanie i lichnost' v filosofii Plotina" [Consciousness and Personality in the Philosophy of Plotinus], *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the History of Platonism], ed. V.V. Petrov. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 147–168. (In Russian)
16. Oizerman, T.I. "COGITO Dekarta – ehpokhal'nyi filosofskii manifest" [Descartes' COGITO – Epochal Philosophical Manifesto], *Bessmertie filosofskikh idei Dekarta (Materialy Mezhdunar. konf., posvyashch. 400-letiyu so dnya rozhdeniya R. Dekarta)* [Immortality of Descartes' Philosophical Ideas (Materials of the International Conference, Dedicated to 400th Anniversary of the Birth of R. Descartes)]. Moscow: IF RAN Publ., 1997, pp. 45–57. (In Russian)

17. Philatova, M.I. “Klassicheskaya i neklassicheskaya ratsional’nost’ v svete problemy beskonechnosti” [Classical and Non-classical Rationality in the Light of the Infinity Problem], *Vos’moi Rossiiskii Filosofskii Kongress – Filosofiya v politsentrichnom mire. Sektsii (I). Sbornik nauchnykh statei* [The Eighth Russian Philosophical Congress: Philosophy in a Polycentric World. Sections (I). Collection of scientific articles]. Moscow: Logos Publ., 2021, pp. 150–152. (In Russian)

18. Pruzhinin, B.I. “Neklassicheskaya ehpistemologiya: vzglyad iz klassiki” [Non-classical Epistemology: a View from the Classics], *Postneklassika: filosofiya, nauka, kul’tura* [Post-non-classics: Philosophy, Science, Culture]. St. Petersburg: Mir Publ., 2009, pp. 230–248. (In Russian)

19. Pruzhinin, B.I. *Ratio serviens?: kontury kul’turno-istoricheskoi ehpistemologii* [Ratio serviens?: the Contours of the Cultural-historical Epistemology]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009. 422 pp. (In Russian)

20. Ricoeur, P. “Krizis Cogito” [Cogito Crisis], *Bessmertie filosofskikh idei Dekarta* [Immortality of Descartes’ Philosophical Ideas]. Moscow: IF RAN Publ., 1997, pp. 14–30. (In Russian)

21. Rodin, A.V. “O beskonechnosti i chisle” [About Infinity and the Number], *Beskonechnost’ v matematike, logike i filosofii* [Infinity in Mathematics, Logic and Philosophy]. Moscow: URSS Publ., 1997, pp. 1–10.

22. Tsokolov, S. *Diskurs radikal’nogo konstruktivizma: Traditsii skeptitsizma v sovremennoi filosofii i teorii poznaniya* [The Discourse of Radical Constructivism: Traditions of Skepticism in Modern Philosophy and Theory of Knowledge]. Munich: PHREN Publ., 2000. 332 pp. (In Russian)

23. Uspensky, L.A. *Bogoslovie ikony pravoslavnoi tserkvi* [Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Pereslavl: Publishing house of the Brotherhood in the Name of the Holy Prince Alexander Nevsky, 1997. 656 pp. (In Russian)

24. Yudin, B.G. “Redaktirovanie cheloveka” [Editing a Person], *Chelovek*, 2016, No. 3, pp. 5–19. (In Russian)