

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Теоретическая (обзорная) статья / Theoretical (review) article

УДК 141.319.8

[https://doi.org/ 10.34130/2233-1277-2023-4-88](https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-4-88)

Границы и основания пространства человеческого в нечеловеческом мире

Елена Леонидовна Разова

Гродненский государственный университет имени Янки Купалы,
Гродно, Республика Беларусь

lrazova@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-2892-345X>

Аннотация. *Границы и основания человеческого образа бытия, изначально определяемые как константы человеческой экзистенции (согласно М. Хайдеггеру), а именно разум, общность, телесность, повседневность с ее вещным наполнением, подверглись радикальной проблематизации в постклассической философии, психологии и социологии, в частности в работах Ф. Ницше, З. Фрейда, М. Фуко, Ж. Бодриера, П. Бурдьё и др. Попытки снять данные границы привели к деструкции гуманитарного простран-*

ства, поставили под вопрос не только субъектность человека, но и саму его человечность. Анализ этапов редукции человеческих границ и оснований позволяет определить нередуцируемые границы и основания пространства человеческой экзистенции, о которых в своих работах писали М. Бубер, К. Ясперс, Ю. Хабермас: со-бытийность человеческой экзистенции, общность, укорененность в этосе, коммуникация, направленная на понимание, интенциональность как устремление к Другому, познание как изменение и восхождение. Границы и основания дают возможность формализовать сущностные характеристики «человеческого» и «нечеловеческого» или «постчеловеческого», что актуально для противостояния анонимному индивиду толпы, массовой культуры, массового потребления и радикального либерализма, а также идеям трансгуманизма, направленного на преодоление исчерпавшего себя проекта «изначального» человека. Удержание пространства человеческого через его осознание и осознанное формирование обеспечивает удержание идентичности человека в пространстве и во времени, в процессе личностных изменений, в социальных интеракциях, в процессе познания и со-бытия с Другим, что может быть положено в основание исследований других сущностных факторов, определяющих «человеческое». Также исследование границ и оснований человеческого создает основу формирования понимания человеческой идентичности как на личном, так и на культурном, национальном и цивилизационном уровне.

Ключевые слова: *граничность, предельные основания, пространство человеческого, со-бытие, общность, понимание, вещь, телесность, дом, этос, самостояние, субъектность*

Для цитирования: Разова Е. Л. Границы и основания пространства человеческого в нечеловеческом мире человека // Человек. Культура. Образование. 2023. № 4. С. 88–111. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-4-88>

Boundaries and Foundations of the Human Space in the Non-human World

Alena L. Razava

Yanka Kupala State University of Grodno, Grodno, Belarus
lrazova@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-2892-345X>

Abstract. *Boundaries and foundations of the human way of being, initially defined as constants of human existence (according to M. Heidegger), namely - mind, community, corporeality, and everyday life with its material content, were radi-*

cally problematized in postclassical Philosophy, Psychology and Sociology, in particular, in the works of F. Nietzsche, Z. Freud, M. Foucault, J. Baudriard, P. Bourdieu, etc. Attempts to remove these boundaries led to destruction of humanitarian space while challenging not only subjectivity of a person, but also his/her very humanity. An analysis of the stages of reduction of human boundaries and foundations makes it possible to determine the irreducible boundaries and foundations of the space of human existence which are discussed in works by M. Buber, K. Jaspers, J. Habermas: the coexistence of human existence, commonality, rootedness in ethos, communication aimed at understanding, intentionality as aspiration to the Other, cognition as change and ascent. Boundaries and foundations make it possible to formalize the essential characteristics of the "human" and "non-human" or "post-human" which is relevant to confronting the anonymous individual of the crowd, mass culture, mass consumption and radical liberalism as well as the ideas of transhumanism aimed at overcoming the exhausted project of the "original" human. Retention of human space through its awareness and conscious formation ensures the retention of a person's identity in space and time, in the process of personal changes, social interactions, in the process of cognition and co-existence with the Other which can be the basis for research on other essential factors that determine the "human". Also, the study of boundaries and foundations of the human creates the basis for understanding of human identity, both at the personal and at the cultural, national and civilizational level.

Keywords: *boundary, ultimate foundations, human space, co-existence, community, understanding, thing, corporality, home, ethos, self-existence, subjectivity*

For citation: Razava A. Boundaries and Foundations of the Human Space in the Non-human World. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education.* 2023; 4: 88–111. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-4-88>

Введение. Вопрос, что есть человек и что есть границы и основания человеческого, в которых человек, действуя, познавая, изменяясь во времени, продолжает быть человеком, фактически вопрос принудительной и тотальной деструкции того, что прежде считалось основой гуманистической современности, цивилизации модерна – самого человека, несомненно, актуален. Постклассическая философия, культура, тренды социальной инженерии – все было направлено на общую цель, декларируемую как едва ли не первичное условие цивилизационного и гуманистического развития современности: на деконструкцию и отмену всевозможных границ, от географических до экзистенциальных и биологических, сдерживающих любые формы проявления личности. При том что

граничность и укорененность – одни из сущностных и предельных оснований бытия человека, о чем писал М. Хайдеггер в работе «Бытие и время» (1927) [1]. Речь идет о граничности во времени и пространстве, о телесной и биологической граничности, о границах пространства экзистенции, укорененной в этосе как онтологической и аксеологической структуре повседневного события человека с его ближайшими другими в общем пространстве, в образе жизни. О том, что формирует дом человеческого бытия во всем спектре этого феномена, от физического места личностного, социального и культурного становления до пространства экзистенции, где реализуются сущностные интенции человека – мышление, познание, общность, восхождение, что обеспечивает самостояние, субъектность человека. О том, что является основаниями человека как вида и основой его идентичности как личности. Именно границы и основания человеческого образа бытия, изначально определяемые как константы человеческой экзистенции, а именно разум, общность, телесность, повседневность с ее вещным наполнением, подверглись радикальной проблематизации, деконструкции и редукции в постклассической философии, что поставило под вопрос не только субъектность человека, но и саму его человечность. Впрочем, процесс этот имел свои глубокие исторические корни и на данный момент еще не завершен, что и делает вопрос о границах и основаниях человека по-прежнему, а возможно, и по-новому актуальным.

Основная часть. Эпоха модерна, начавшаяся с Лютера, Бэкона и Колумба, призвана была не уничтожить, но раздвинуть границы человеческого мира и самого человека (разумеется, человека европейского), определяемые прежде его тварностью, греховностью и географией месторождения, до границ разума, способного познавать и обуздать природу, до роли творца своей жизни, мерой благодати которой есть деловая успешность и благосостояние, до границ ойкумены, которая стремительно расширилась вместе с обретением доступа к «заморским землям» Индии, юго-восточной Азии и обеих Америк. В этих новых границах человек почувствовал себя если не равным богу, то достаточно могущественным в силу обладания разумом и познанием, чтобы свести Бога до роли

инструмента для достижения своих целей, будь то деловое предприятие, научный эксперимент или экспедиция. В таком мире трансцендентная сила Создателя оказалась не значимой, по крайней мере, как основание бытия человека, хотя и сохранила роль основания и причины бытия природы. Успешное «расколдование мира», как называл процесс рационализации бытия, отказа от сакральности и перехода к человеческому измерению мира М. Вебер [2], привело к отказу от «старых» божественных оснований человека и связанных с ним границ его экзистенции. Появился новый человек, который впервые поставил себя в центр бытия, заявив, что его цель – не просто познавать мир, но подчинить его, управлять им, как постулировал в работе «Великое восстановление наук, или Новый Органон» (1620 г.) Френсис Бэкон [3]. Рене Декарт утверждал, что бытийствует лишь то, что может помыслить, познать разум, разум человека (именно об этом утверждение Декарта «*Cogito ergo sum*» в его «Рассуждении о методе» (1637 г.)) [4], возводя тем самым человека мыслящего в ранг основания бытия, а его рациональность и познавательную способность – в ранг границ его собственного существования. Отстранение Бога и присвоение разума человеком, а вместе с ними и всего физического мира, создало ощущение всемогущества, лишённого каких-либо пределов. Любые силы, внеположные человеку, способные ограничить обретенное им могущество, подлежали отныне устранению, что и привело к постепенному освобождению человека от любых форм трансцендентного.

Идея освобождения реализовывалась постепенно. Просвещение искало предельные основания человека, его бытия, чтобы утвердить равенство человека с богом и природой. Классическая философия очертила границы человека человеческим миром, созданным его руками и интеллектом. Кант первым ограничил возможности человеческого познания пределами антропологии, то есть пространства человеческого бытия [5], в пределах которого человек был ничем не ограничен, более того, был трансцендентальным источником порядка устройства бытия. Трансцендентное было исключено из сферы мысли, но трансцендентальное как условие опытного познания сохранило возможность мира объек-

тивного, мира, который человек мог помыслить, что делало его миром человеческого.

Предтечей постклассического периода был Ф. Ницше, провозгласивший смерть Бога: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!» [6]. Если Бога нет, то все позволено – квинтэссенция мировоззрения Ивана Карамазова, слова, никогда Достоевским не написанные, но ставшие едва ли ни самыми известными из приписываемых ему в силу того, что в них, как в фокусе, отражается идеология постклассического периода современности, в котором человек борется за то, чтобы любые границы и основания его бытия были разрушены во имя обретения неограниченной и безусловной свободы. Бог как трансцендентная основа онтологии, аксиологии, морали и социального порядка и был первым устраненным на этом пути.

Вслед за Богом требовалось преодоление границ разума, что с успехом совершил психоанализ, в частности З. Фрейда, утвердивший разум как надстройку над глубинами нерационализируемого бессознательного, своими проявлениями управляющего разумными, по видимости, действиями человека [7]. Разум был признан производным, конструктом, созданным для встраивания человека в социум ценой его упрощения и дисциплины. В качестве предельного основания человеческого оказался сам человек, вернее, та часть его сознания (подсознание), которая в наименьшей степени подвержена дисциплинарным практикам общества, а границами его экзистенции – его тело. Разум перестал быть интенциональностью бытия человека. Психоанализ и экзистенциализм очертил границы человеческого, укоренив его бытие в бессознательных функциях мозга, в телесности и познании того и другого через саморефлексию. Человек остался наедине с собой, одинокий и лишенный укорененности в том, что было когда-то его имманентными чертами, но выросло до Чужого Другого, грозного, опасного, пугающего – разума, тела, общества, другого человека, о чем писали экзистенциалисты, в частности Ж.-П. Сартр в «Бытие и ничто» (1943 г.) [8] и А. Камю в «Бунтующем человеке» (1951 г.) [9]. Если человек и признавался способным к познанию, то только познанию самого себя, трудному, болезненному, пугающему пониманию своих темных глубин телесности и подсозна-

ния. Делиться результатами такого познания могли лишь гении в художественном творчестве или безумцы, избавленные от стыда и морали.

В постклассической философии то, что на определенном этапе было определяющим человека – его разумность и способность к познанию, его социальность и общность, – оказалось подлежащим бескомпромиссной редукции. Та же участь постигала и границы человеческой экзистенции – его биологическое тело и его вещное окружение, материальное тело повседневности. От всего этого следовало освободить человека, отменить эти границы, силы и структуры со своими институтами и инструментами влияния, не позволяющими индивиду быть собой, иметь возможность полной и неограниченной ничем самореализации. Основными препятствиями виделись в первую очередь институализированные трансценденции любого извода с их «волей к власти» над человеком, исследованной Ф. Ницше [10], или монополией на истину («воля к знанию»), установленной через дисциплинарные пространства, проанализированной в работах М. Фуко [11], или диктата социальных практик и пространств, о которых писал П. Бурдьё [12].

Постклассическое гуманитарное знание отделило объективный мир от человека, сосредоточив его на нем самом, его жизненном мире, мире его непосредственного опыта, на его сознании, порывах и страстях. При этом любые выявляемые границы и основания, будь то общество, его структура и институты, социальные интеракции и коммуникативные практики, мир вещей, тело и его физические формы, – каждый раз подвергались деконструкции и в той или иной степени редукции для освобождения человека ради его предельной самореализации.

Однако каков тот предел, та граница, которая в стремлении к свободной самореализации не может быть преодолена без того, чтобы человек не перестал быть человеком, не утратил свои антропологические основания? Те «сверхлюди», о которых пишет Ю. Н. Харари в книге «Homo Deus. Краткая история будущего» (2015 г.) [13], идеал трансгуманизма, усовершенствованные с помощью генной терапии, высокотехнологичных имплантов, интегрированных с искусственным интеллектом, которые способны

существенно расширить когнитивные возможности и длительность жизни, будут ли они людьми, новой расой, видом или чем-то иным? К сожалению, даже культуры, сохранившие традиционные, консервативные представления о человеке и обществе, не предлагают альтернативного определения тех самых предельных оснований человеческого способа бытия.

Философия проблематизирует граничность и предельные основания человеческого бытия, чтобы вынудить человека задавать вопрос и отвечать на вопрос: что значит быть человеком. Такова сущность философствования. Предельные основания и границы, о которых вопрошает философия, должны быть всеобщими, то есть быть основой понятной всем и приемлемой онтологии, картины мира, быть константами человеческого в человеке при всем существующем и потенциальном разнообразии исторических, культурных, психологических, социальных форм человеческого способа существования. Также эти основания и границы должны допускать возможность изменения, ибо сущность человека – в мышлении и восхождении, в осознанном преодолении себя прежнего, в стремлении к своему иному. Восхождение интенционально по сути. Оно направлено от сущего к потенциальному, от оснований к цели, при этом и основание, и цель должны быть чем-то средственным, иметь «избирательное сродство», как его определял Гете [14], быть либо производными, либо иметь субъект-предикатную связь, либо являться разноуровневыми частями единого целого.

Наряду с вопросом предельных оснований человека стоит вопрос способности к интеракции и пониманию: при каких условиях человек способен выстраивать взаимодействие с другим человеком, обмениваться смыслами и понимать их в различных, в терминологии Ю. Хабермаса, «коммуникативных действиях», «когда акторы идут на то, чтобы внутренне согласовывать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии согласия относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договориться» [15, с. 199–200]. Это вопрос о границах человеческого, о предельных основаниях

человеческого способа существования как со-существования, со-бытия «Я» и «Другого», ибо понимание возможно лишь при условии общих оснований, допускающих признание Другого как равного, как субъекта коммуникации, того, с кем возможно понимание, а не объекта, для которого приемлемо властное воздействие и подчинение.

Гуманитарное знание XX века, так и не пережившее травму двух мировых войн, усомнилось уже не в разумности человека, а в его человечности. Реакцией на ужас перед нечеловечностью человека было перенесение фокуса внимания философской мысли с человека на то, что определяет человека и его действия, образ мысли и психологические реакции – на социальные формы, традиции, законы. На эти трансцендированные формы человеческого существования, отделенные от человека, получившие субъектность, фактически была перенесена ответственность за действия человека и все с ним происходящее в его повседневной жизни. Общество, культура, язык, традиции, образование, система законодательства, средства массовой информации, мораль – были описаны, проанализированы и заархивированы как сложные исторические структуры и системы, внеположные человеку, владеющие человеком и его бытием через властные институты и дисциплинарные практики. В работах структуралистов, таких как К. Леви-Стросс, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Лакан, индивид становится объектом воздействия различных сил, которые придают ему форму в соответствии с требованиями социальных, политических или исторических этапов и тенденций. Индивид становится исполнителем той или иной роли, в которой он адаптируется через следование жестким требованиям социальной дисциплины и пространств, в которых эта дисциплина действует. М. Фуко в таких работах, как «История безумия в классическую эпоху» (1961 г.) [16], «Рождение клиники: археология врачебного взгляда» (1963 г.) [17] и «Надзирать и наказывать» (1975 г.) [18], анализирует дисциплинарные пространства, где задаются стандартные повседневные практики и нормативные формы поведения, принимая которые, индивид становится частью социального пространства и участником социальных взаимодействий, реализуемых в этих пространствах, но не

как субъект, а как стандартная функциональная единица. Фактически на месте человека, личности, субъекта, наделенного самостоятельностью, то есть осознающего себя и свое пространство экзистенции, имеющего свою онтологию и следующего своим ценностям, которые разделяет со своей общностью, появляется индивид, объект воздействия внешних сил, властей и институтов, чьи границы определяются его местом в системе, чье поведение есть лишь копирование, зачастую бессознательное, некоей общепринятой стандартной нормы. Так декларируется «смерть человека» и как субъекта, и как объекта гуманитарного знания, для которого человек перестает быть интересен. Фуко писал о конце антропологии: «...конец человека – это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить» [19, с. 362]. Сама антропология провозглашается Фуко «сном философии» [19, с. 361]. «Для того чтобы пробудить мысль от этого сна – столь глубокого, что он парадоксально кажется ей (философии) бодрствованием, поскольку она путает кругообразное движение догматизма, в своем удвоении стремящегося опереться на самого себя, с беспокойным проворством собственно философской мысли, – для того чтобы пробудить в ней ее первозданные возможности, нет другого средства, как разрушить до основания весь антропологический четырехугольник» [19, с. 362]. Таким образом, вместе с отказом от человека как субъекта произошел отказ и от самого человека. Однако в поле зрения философии остался мир повседневной жизни человека, его телесная и вещная формы, благодаря которым сохранялась иллюзия культуры, цивилизации, прогресса, повседневности и, следовательно, гуманитарного пространства. Философия сосредоточилась на изучении этого пространства, из которого навсегда исчез его обитатель – человек.

Тело человека и вещное окружение человека попали в фокус внимания философской антропологии, этнографии и истории повседневности, которые обратились к вещам, получившим в этих исследованиях свой самостоятельный голос как акторы историче-

ского и культурного процесса. Такие работы, как «Карандаш. История создания и другие подробности» Г. Петроски [20], «Гурманистика. Культура еды и еда как культура» Дж. Ковина [21], «История бани» А. Рубинова [22], «Джин. История напитка» Р. Барнетт [23], «История зеркала» С. Мельшиор-Бонне [24], – примеры предельного приближения к вещи, при том что человек в этом вещном пространстве оказывается факультативным или даже полностью отсутствует. В отсутствие субъекта пространство бытия, уже не человеческого, а вещного, дробится, рискуя свалиться в дурную бесконечность детализации и фрагментации, теряя свою инструментальную сущность и обретая квазисубъектность, не способную собрать онтологию и породить собственную аксиологию.

Выведение вещей на первый план отчасти было следствием и при этом идеологическим основанием появления и стремительной экспансии идеологии консьюмеризма, превратившей в объект потребления даже культуру, которая становится рынком товаров массового потребления. Вместе с консьюмеризмом появляется новая мораль и система ценностей, в которой сущность человека сводится к тому, чем он владеет. При этом сами вещи не обладают безусловной ценностью в силу их краткосрочности и массовости. Вещи становятся тем, что говорит от имени человека или вместо человека, не имея своего языка, вытесняя человека из пространства повседневности, формируя новые границы, границы вещного, аморфные и непостоянные. В работе «Общество потребления» (1974 г.) Ж. Бодрийар писал, что «потребление... гедонистично и регрессивно. Его процесс не является более процессом труда и преодоления, это процесс поглощения знаков и поглощения знаками. Оно характеризуется... концом трансцендентного. В распространенном процессе потребления нет больше души, тени, двойника, образа в зеркальном смысле. Нет больше ни противоречия бытия, ни проблематики подлинности и видимости. Есть только излучение и получение знаков, и индивидуальное бытие уничтожается в этой комбинаторике и подсчете знаков... Человек потребления не находится перед лицом своих собственных потребностей, и более того – перед лицом продукта своего собственного труда, он никогда больше не сталкивается со своим образом: он имма-

нентен знакам, которые он упорядочивает. Нет больше трансцендентности, финальности, цели: это общество характеризует отсутствие “рефлексии”, перспективы в отношении себя самого» [25, с. 240]. В другой работе, «Система вещей» (1970 г.), Бодриар отмечает, что превращение вещей в «держателя» человеческой экзистенции приводит к тому, что человек оказывается производной вещи, замещается вещью, становится ее функцией: «Фактически свершилась настоящая революция быта: вещи стали сложнее, чем действия человека по отношению к ним. Вещи делаются все более, а наши жесты – все менее дифференцированными. Это можно сформулировать иначе: вещами больше не определяются роли в театре жестов – в своей сверхцелесообразности они сами становятся ныне едва ли не актерами в том всеобъемлющем процессе, где на долю человека остается лишь роль зрителя» [26, с. 63–64].

Становясь своего рода «субъектом», вещь (как прежде бог, разум, социальные структуры) теряет свою сущность, которую Хайдеггер определил как служение человеку в качестве инструмента реализации его смыслов [27]. Без человека и служения ему вещь лишается смысла, которого в нее вкладывает человек, используя вещь для создания пространства экзистенции. Так вещь, утрачивая смысл, вместо реализации претензии на субъектность становится тем, что Ж. Бодриар назвал «симулякром», «означающим без означаемого» [28]. Но и сам человек, по мнению Бодриара, не выстояв в противостоянии с функциональными вещами, которые фактически образуют свою структурированную связность, свое пространство, становится тем же симулякром, «пустой формой», абстракцией [26, с. 65]. Человек утратил роль субъекта, превратившись в объект приложения сил, в пустоту, форму которой задают тело и вещи. Реакцией человека на очередной диктат трансцендированного атрибута своего привычного человеческого способа бытия – вещей, могло бы быть то, что М. Бубер называл «сущностным отношением к вещам» [29, с. 209], предполагающее большее, чем утилитарное, техническое использование вещи, то, что рассматривает сущность вещи, ее место в пространстве бытия человека, смысловое и ценностное ее наполнение. Такое отношение человека и вещей могло бы вернуть субъект-

объектную иерархию, но при этом достижимо оно лишь при наде-лении вещи сущностной ролью в том пространстве, где выстраи-вается экзистенция человека, например ролью хранителя времени и памяти, ролью инструмента осознанного действия, посредника коммуникации между человеком и его ближними Другими, разде-ляющими с ним общие границы бытия. Такие отношения с вещами могут складываться лишь при условии укорененности в этосе, ча-ще всего в границах Дома как места экзистенции, где происходит введение вещи в систему онтологических и аксиологических от-ношений внутри общности.

Тело также прошло процесс овеществления, первоначально став собственностью человека, на которую распространяются та-кие же права, как на автомобиль или домашнюю мебель. Тело-вещь, как и любая другая вещь, отделенная от человека, не соотне-сенная с его субъектностью, подлежит безболезненной декон-струкции и реорганизации, и все это ради того же освобождения. Тело, безумие, физическое насилие, удовольствие в работах Фуко получили свой собственный голос, помимо субъекта, без него, освобожденные от субъекта и его диктата. В частности, в много-томной работе «История сексуальности» (1976–1984 гг.) Фуко представляет телесную функцию – сексуальность – оторванной от тела, от физиологии. Сексуальность предстает как продукт соци-альных практик, оформленный в соответствии с требованиями различных дисциплинарных пространств, исторически детерми-нированных системами власти, обеспечивающими надзор за ин-дивидом [30]. Биологические границы человеческого существа стали восприниматься как «тюрьма» личности, утратив изна-чальный статус защитника, оплота приватности [31]. Психическое со-стояние, телесность, пол, возраст, раса, другие природные кон-станты каждого конкретного человека были интерпретированы как инструменты диктата внешних структур, преодоление кото-рых признавалось как условие обретения человеком, личностью своей подлинной сущности, предельного основания. То, что оста-лось человеку после полного освобождения от этих границ, – это инстинкты и эмоции, более не ограниченные неизменными осо-бенностями биологического тела, психической нормой, культурой,

традициями, моралью, религией. Как результат – фактическая неспособность индивида создавать какую-либо общность с общим этосом, единым пространством, требующим со-бытийности любых практик, что возможно лишь на основе единых ценностей и норм субъект-субъектного взаимодействия. А отсутствие границ, осознанных именно как ограничение, исключило дисциплину и практику восхождения над собой из того, что должно было восприниматься как становление личности.

Казалось бы, реализованная в радикальном либерализме извечная идея свободного самоопределения человека обернулась утратой интенциональности как стремления к Другому, что реализуется в познании, социальном взаимодействии, способности к пониманию как принятию Другого и изменению себя и своего этоса как восхождению над собой в результате познания своего иного и возникновения общности на основе общего этоса. Вместо этого индивид, не укорененный в своих основаниях, не защищенный своими границами, оказался в своем одиночестве в окружении вызывающего ужас бытия других, подавляющих, властных, диктующих правила и нормы, которые требуется принять безоговорочно и слепо. Речь идет об отмене этоса, который обеспечивает единство «Я» и «Другого» в общности, смысловое осознанное взаимодействие как внутри общности, так и между общностями, таким образом, что результатом этого взаимодействия является понимание (признание) и изменение обоих акторов коммуникации, трансформация границ этосов без утраты уникальности каждого. Этос и укорененная в нем общность есть основной способ защиты человека и социума от нуклеаризации, распада на изолированных индивидов и превращения их в безликую массу, не способную к коммуникации и ее результату – пониманию.

Понимание как результат коммуникации предполагает включение в системы смыслов воспринимающего нового смысла, а значит, некоторого изменения этой системы. При этом принимать или не принимать новое – это вопрос или соответствия чужого смысла своим, или готовности изменить свои смыслы, но так, чтобы сохранить основу своей смысловой идентичности. В ином случае, например когда на место общности с ее этосом встает масса с ее стандартом и то-

тальной нормой, речь идет не о понимании, а о подражании, замене своих смыслов на чужие или подчинении, то есть встраивании в чужую смысловую систему при отказе от своей. Следовательно, такая коммуникация есть лишь включение индивида в очередное дисциплинарное пространство или во властное чужое пространство, чреватое потерей своей идентичности в обмен на иллюзорную идентичность толпы, массы, о которой писал Х. Ортега-и-Гассет в книге «Восстание масс» (1929 г.). Вливаясь в массу, принимая ее идеи, идентифицируя себя с ней, индивид получает иллюзорное могущество массы. Иллюзорность этого могущества в том, что индивид более не стремится к истине, к поиску, к восхождению, то есть к преодолению своих границ за счет понимания иного, за счет мышления и познания, а пользуется готовыми идеями. «Массовый человек ощущает себя совершенным <...> наивная вера в собственное совершенство у него не ограничена, а внушена тщеславием и остается мнимой, притворной и сомнительной для самого себя» [32, с. 66].

Человек, способный не просто к коммуникации, но к осознанному принятию другого, к пониманию, следствием которого является осознанное изменение себя, но без потери себя, должен иметь некую основу, ядро: личность, предельное основание, идентичность, что-то, что гарантирует сохранение себя при всяком изменении. Ортега-и-Гассет писал, что появление и существование культуры невозможно, если в ее основе не лежат единые основание, правила, общие для тех, кого культура объединяет, сознательно ими принятые и следуемые. «Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой они выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила – основа культуры. Не важно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться» [31, с. 69]. Предельная коммуникативная открытость, достигаемая через разрушения всех границ, получила название плюрализма и толерантности, предполагающих отсутствие любых универсальных или устойчивых норм (границ), что должно снять любые риски неприятия Другого. Но, как отмечает Л. М. Глазюк, «декларируемая толерантность практически выражается в безразличии к Другому» [33, с. 44].

Налицо в итоге вместо ожидаемого торжества беспрепятственной коммуникации и всеобщего единения и понимания – кризис социальности, обусловленный утратой человеком субъектности, самостояния, основанного на некоем онтологическом фундаменте, как обязательного условия коммуникативного действия. Возможно же такое согласие лишь между субъектами, погруженными в контекст общего жизненного мира, который они используют «в качестве той системы отсчета, с помощью которой они могут решать, что в том или ином случае имеет или не имеет места» [15, с. 203]. Таким образом, лишенный своих границ и оснований индивид не способен на коммуникативное действие, предполагающее добровольное, осознанное и взаимное изменение акторами своих границ, мышления, образа жизни как результат включения в себя иного, создание общего пространства, в котором возникает феномен «Мы», о котором писал М. Бубер [29]. «Мы» образует лишь человек и другой человек, обладающие своими границами, а следовательно, самостоянием, субъектностью. Именно тогда они могут образовать единое коммуникативное пространство с общими смыслами, основанное на общих ценностях, укорененное в общей онтологии, что и есть понимание.

Изгнанный из своего пространства, бездомный, лишенный субъектности, замещенный вещами, ставшими объектом гуманитарного знания, утративший биологическую константу телесности, вырванный из социальных связей и не способный к коммуникации и пониманию, человек снова, как на заре эволюции, предстает тем, чьи шансы на победу в эволюционной гонке крайне сомнительны, что признают гуманитарные науки в самых разных своих формах. В качестве жизнеспособной альтернативы отменившему самому себя гуманизму был предложен трансгуманизм. Термин введен американским футурологом М. Мором в 1990 г. в эссе «Трансгуманизм: на пути к футуристической философии» [34]. Трансгуманизм заявил возможность уже не познания предельного основания человека, так как все уже познано, оценено и отменено как не имеющее потенциала не только для дальнейшего развития, но даже для существования, а преодоления человека через интеграцию с его же порождением – техникой, а именно достижениями нанотехнологий, робототехники, молекулярной биологии, ДНК-

инженерии, разработок в области искусственного интеллекта и фармацевтики. Как результат появляется возможность снятия проблемы человека вместе с появлением новой расы постчеловека (термин, введенный в работе Р. Байротти «Постчеловек» (2013 г.) [35]). Рассматривая моральный и юридический аспект «либеральной евгеники», а именно вмешательства в ДНК эмбриона, Ю. Хабермас в работе «Будущее человеческой природы» (2001 г.) ставит вопрос об идентичности таких «постлюдей», об основаниях их самостояния, а следовательно, и свободы выбора образа жизни. В условиях «самоинструментализации» человеческой природы Хабермас обозначает ряд проблем, решение которых еще предстоит искать в первую очередь в осмыслении вопроса, что есть человек и каковы границы и основания человеческого: «Генная манипуляция затрагивает вопросы идентичности человеческого вида, причем самопонимание человека как видового существа образует контекст наших правовых и моральных воззрений. Особенно меня интересует вопрос, как биотехнологическая дифференциация изменяет привычное различие между «выросшим» и «сделанным», субъективным и объективным, характерное для существовавшего у нас до сих пор видового и этического самопонимания, и проникает в самопонимание генетически запрограммированной личности. Мы не можем исключать того, что знание о евгеническом программировании своего генофонда ограничит автономную организацию отдельным человеком своей жизни, подорвет принципиально симметричные отношения между свободными и равными личностями» [36, с. 34]. Возникновение иной эволюционной (или революционной) ветви мыслящих существ ставит вопрос о границах человеческого более радикально: постлюди – все еще люди? И будут ли признаваться людьми те, кто не будет относиться к «постлюдям»? До какой степени возможна «технологическая модификация» человека, чтобы он все еще оставался человеком, а когда он переходит на другую сторону, на сторону техники? Преодоление человека, чья человеческая сущность инфлировала, пока он стремился эту сущность познать, утвердить ее примат и реализовать вне и помимо любых ограничений, не снимает сам вопрос о пре-

дельном основании человека. Напротив, вопрос о границах и основаниях становится критически важным.

Заключение. То, что к концу XX века было представлено лишь на страницах философских трактатов, социологических исследований и психологических теорий, в первые десятилетия XXI века стало стремительно реализовываться в повседневных практиках личной и общественной жизни. Однако реализация заявленных идей в декларациях сторонников глобализма и цивилизации, построенной на единых гуманистических принципах, оказалась далека от ожидаемого результата, если не противоположна тому, как этот результат представлялся теоретикам либерализма, глобализма и мультикультурализма. К. Ясперс в работе «Смысл и назначение истории» (1949 г.) писал: «Характер бытия человека – предпосылка всего. Можно наилучшим образом наладить действие аппаратов; но если отсутствуют люди в качестве таковых, ничего достигнуто не будет. Может показаться необходимым, чтобы человек не погряз в желании просто продолжать существовать, поставить его в его сознании перед ничто: пусть он вспомнит о своем изначальном состоянии. Если в начале его исторического пути его физическому существованию угрожали силы природы, то теперь его сущности угрожает собственный, созданный им мир» [37, с. 398].

Как результат отказа от границ, которые задают форму человеческой экзистенции, вместо личности, способной к полной самореализации, возник индивид как элемент массы, лишенный своих границ, с разрушенным пространством своего самостояния, оторванный от своего этоса, потерявший сущностные связи с общностью, с теми другими, которые разделяют с ним и наполняют его пространство, с вещным окружением, со-бытийствующими с ним в пространстве его повседневной экзистенции. Человек, который должен был обрести весь мир как свой дом, оказался бездомным бродягой, неуместным в утратившем человеческую размерность мире, вырванный из присущего ему способа бытия – его этоса, границами которого и являются Бог, разум, тело, вещи в своей трансцендентной, имманентной или служебной роли.

Постклассическое гуманитарное знание, деконструировав предельные основания и границы человеческого способа суще-

ствования – отменив Бога, ниспровергнув разум, разрушив Дом, общность, семью, биологическое тело – экзистенциальные и аксиологические границы пространства, в котором только и возможно существование человека в форме его со-бытия (взаимодействия и взаимопонимания) с другим, лишило человека его этоса, его способа бытия человеком, тем самым заложило основание возникновения нечеловеческого мира. А. П. Павлов справедливо отмечает, что «мир существует до тех пор, пока существует его этос. К этому надо добавить, что этос есть условие миропорядка. Социальный порядок понимается в дискурсивном поле экзистенциальной онтологии как способ бытия мира, бытия-в-мире, как насущное, аутентичное миру, что наиболее близко людям и каждому отдельному человеку и что наиболее уязвимо и нуждается в совместном сбережении и заботе» [38, с. 19]. Деконструкция человеческого бытия, его оснований и границ, самого человеческого пространства привела к утрате самостояния человека, его человечности, его этоса, а в пределе – и самого человека.

Заявленная еще Хайдеггером антропологизация философского знания, которую так успешно отменили постклассические мыслители во главе с Фуко, по-прежнему актуальна, но, вероятно, в ином аспекте, более радикальном и жестком. Речь идет уже не об исследовании предельных оснований человеческой экзистенции, но о воссоздании ее границ, о сохранении самого человеческого этоса, человеческого способа бытия. В мире, утратившем человечность, насущным является осознанный и целенаправленный поиск основ самостояния человека, возврат гуманитарного знания и социальных практик к границам человеческого бытия таким образом, чтобы эти границы – Бог, разум, телесность, вещи, общность – перестали осознаваться как «ограничители» свободы самореализации индивида, а исследовались как сущностно необходимые и неизбежные основания самостояния личности. Реализация свободы человеческой личности должна восприниматься не как отказ от границ, а как их осознание, осознанное и целенаправленное строительство и развитие. Подобного рода «антропологический», «человеческий» поворот может быть осуществлен в исследовании Дома как формы жизненного мира, собирающего телесность и вещи в интегральное «макротело» человека,

и этоса как основы межличностного взаимодействия внутри общности Я и Другого, основанного на общности ценностей и обеспечивающего взаимодействие и взаимопонимание. При этом Дом, жизненный мир и этос следует развернуть не как категории индивидуального существования, но как способы бытийствования общности, включающей Я и Другого, объединенных общей экзистенцией, ценностями и смыслами, которые создают условия понимания и события. Вероятно, именно тогда у человека будет возможность продлить себя, противостоя нечеловеческому миру постлюдей, не отвергая того, что современность несет в качестве плодов технологического прогресса и социальной эволюции, создавать и расширять пространство человеческого.

Список источников

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. и примеч. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
3. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. / пер. З. Е. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Н. А. Федорова. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 575 с.
4. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. / пер. Г. Г. Слюсарева, А. П. Юшкевича. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
5. Кант И. Сочинения : в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
6. Ницше Ф. Сочинения : пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 830 с.
7. Фрейд З. Я и Оно / пер. А. Н. Анваера. М.: АСТ, Neoclassic, 2019. 352 с.
8. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
9. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисова. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
10. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
11. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. М.: Магистериум, Касталь, 1996. 448 с.
12. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с франц.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
13. Харари Ю. Н. Homo Deus. Краткая история будущего / пер. с англ. А. Андреева. М.: Синдбад, 2021. 496 с.
14. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте. М.: Evidentis, 2001. 219 с.

15. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем., ред. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, 2001. 380 с.
16. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
17. Фуко М. Рождение клиники / пер. с фр. А. Ш. Тхостова. М.: Академический проект, 2010. 252 с.
18. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 480 с.
19. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визигина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сад, 1994. 406 с.
20. Петроски Г. Карандаш. История создания и другие подробности / пер. с англ. И. Сыровой. М.: Студия Артемия Лебедева, 2015. 457 с.
21. Ковини Дж. Гурманстика. Культура еды и еда как культура / пер. с англ. О. В. Гритчиной. Харьков: Гуманитарный Центр, 2016. 134 с.
22. Рубинов А. История бани. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 304 с.
23. Барнетт Р. Джин. История напитка / пер. с англ. С. Силаковой. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 360 с.
24. Мельшиор-Бонне С. История зеркала / пер. с фр. Ю. М. Розенберг. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 456 с.
25. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
26. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с фр. С. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. 222 с.
27. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления : пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
28. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: ПОСТУМ, 2015. 240 с.
29. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Литвит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995. 464 с.
30. Фуко М. История сексуальности : в 4 т. / пер. с франц. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. Т. 2. 432 с.
31. Чеснокова Л. В. Телесная приватность: сущностные характеристики и визуальные практики защиты // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки, 2022. № 3. С. 94–103.
32. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : пер. с исп. М.: АСТ, 2002. 509 с.
33. Газнюк Л. М. Философский этос нормы в социальном и экзистенциальном бытии человека // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2017. Т. 3. № 3. С. 42–45.
34. More M. The Philosophy of Transhumanism // The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. Wiley Online Library. 2013. Pp. 3–17. URL:

http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/10/11183343/1118334310-109.pdf (дата обращения: 30.06.2023).

35. Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис. М.: Изд-во Института Гайдара, 2021. 408 с.

36. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы : пер. с нем. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

37. Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

38. Павлов А. П. Этосы социальных миров // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 8. С. 17–23.

References

1. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Transl. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 p. (In Russ.)

2. Weber M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Transl. by Yu. N. Davydova. Moscow: Progress Publ, 1990. 808 p. (In Russ.)

3. Bacon F. *Sochineniya : v 2 t.* [Essays : in 2 vol.]. Transl. by Z. E. Aleksandrova, A. N. Guterman, S. Krasil'shchikov, E. S. Lagutin, N. A. Fedorov. Moscow, Mysl' Publ., 1978. Vol. 2. 575 p. (In Russ.)

4. Descartes R. *Sochineniya : v 2 t.* [Essays : in 2 vol.]. Transl. by G. G. Slyusarev, A. P. Yushkevich. Moscow: Mysl' Publ., 1989. Vol. 1. 654 p. (In Russ.)

5. Kant I. *Sochineniya : v 8 t.* [Essays: in 8 vol.]. Moscow: Choro Publ., 1994. Vol. 3. 741 p. (In Russ.)

6. Nietzsche F. *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 830 p. (In Russ.)

7. Freud S. *Ya i Ono* [The Ego and the Id]. Transl. by A. N. Anvaer. Moscow: AST Publ., Neoclassic Publ., 2019. 352 p. (In Russ.)

8. Sartre J.-P. *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness]. Transl. by V. I. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 p. (In Russ.)

9. Camus A. *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [The Rebel]. Transl. by I. Ya. Volevich, Yu. M. Denisov. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 415 p. (In Russ.)

10. Nietzsche F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostei* [The Will to Power]. Transl. by E. Gertsyuk. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2005. 880 p. (In Russ.)

11. Foucault M. *Volya k istine. Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [Will to truth. Beyond knowledge, power and sexuality]. Transl. by S. Tabachnikova. Moscow: Magisterium Publ., Kastal' Publ., 1996. 448 p. (In Russ.)

12. Bourdieu P. *Sotsial'noe prostranstvo: polya i praktiki* [Social space: fields and practices]. Transl. by N. A. Shmatko. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii Press; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2005. 576 p. (In Russ.)

13. Harari Yu. N. *Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego* [Homo Deus: A Brief History of Tomorrow]. Transl. by A. Andreeva. Moscow: Sindbad Publ., 2021. 496 p. (In Russ.)

14. Swassjan K. A. *Filosofskoe mirovozzrenie Gete* [Philosophical worldview of Goethe]. Moscow: Evidentis Publ., 2001. 219 p. (In Russ.)

15. Habermas J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. Transl. by D. V. Sklyadnev. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 380 p. (In Russ.)

16. Foucault M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu ehpokhu* [A History of Insanity in the Age of Reason]. Transl. by I. Staf. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Press, 1997. 576 p. (In Russ.)

17. Foucault M. *Rozhdenie kliniki* [The Birth of the Clinic:]. Transl. by A. Sh. Tkhostov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 252 p. (In Russ.)

18. Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Transl. by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem Press, 2015. 480 p. (In Russ.)

19. Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. Transl. by V. P. Vizigin, N. S. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad Publ., 1994. 406 p. (In Russ.)

20. Petroski H. *Karandash. Istoriya sozdaniya i drugie podrobnosti* [Pencil. Creation history and other details]. Transl. by I. Syrova. Moscow: Studiya Artemiya Lebedeva Publ., 2015. 457 p. (In Russ.)

21. Coveney J. *Gurmanistika. Kul'tura edy i eda kak kul'tura* [gourmet. food culture and food culture]. Transl. by O. V. Gritchina. Kharkiv: Gumanitarnyi Tsentr Publ., 2016. 134 p. (In Russ.)

22. Rubinov A. *Istoriya bani* [The history of the bath]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2006. 304 p. (In Russ.)

23. Barnett R. *Dzhin. Istoriya napitka* [Gin. Drink history]. Transl. by S. Silakova. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 360 p. (In Russ.)

24. Melchior-Bonnet S. *Istoriya zerkala* [History of mirror]. Transl. by Yu. M. Rozenberg. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2006. 456 p. (In Russ.)

25. Baudrillard J. *Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Transl. by E. A. Samarskaya. Moscow: Respublika Publ., Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 269 p. (In Russ.)

26. Baudrillard J. *Sistema veshchei* [The System of Objects]. Transl. by S. Zenkin. Moscow: Rudomino Publ., 1999. 222 p. (In Russ.)

27. Heidegger M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russ.)

28. Baudrillard J. *Simulyakry i simulyatsii* [Simulacra and Simulation]. Transl. by A. Kachalov. Moscow: POSTUM Print. House, 2015. 240 p. (In Russ.)

29. Buber M. *Dva obraza very* [Two types of faith]. Transl. by P. S. Gurevich, S. Ya. Livit, S. V. Lezov. Moscow: Respublika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.)

30. Foucault M. *Istoriya seksual'nosti : v 4 t.* [The History of Sexuality : in 4 vol.]. Transl. by V. Kaplun. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2004. Vol. 2. 432 p. (In Russ.)

31. Chesnokova L. V. Bodily Privacy: Essential Characteristics and Visual Defence Practices. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Humanitarian and Social Sciences], 2022, no 3, pp. 94–103. (In Russ.)

32. Ortega y Gasset J. *Vosstanie mass* [The Revolt of the Masses]. Moscow: AST Publ., 2002. 509 p. (In Russ.)

33. Gaznyuk L. M. Philosophical ethos of the norm in the social and existential being of a person. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniya* [Research Result. Social Studies and Humanities], 2017, vol. 3, no 3, pp. 42–45. (In Russ.)

34. More M. The Philosophy of Transhumanism. *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley Online Library. 2013, pp. 3–17. Available at: http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/10/11183343/1118334310-109.pdf (accessed: 30.06.2023).

35. Braidotti R. *Postchelovek* [The Posthuman]. Transl. by D. Khamis. Moscow: Gaidar Institute Press., 2021. 408 p. (In Russ.)

36. Habermas J. *Budushchee chelovecheskoi prirody* [The Future of Human Nature]. Moscow: Ves' Mir Publ., 2002. 144 p. (In Russ.)

37. Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 527 p. (In Russ.)

38. Pavlov A. P. Ethoses of social worlds. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Herald of Vyatka State University], 2017, no 8, pp. 17–23. (In Russ.)

Сведения об авторе / Information about the author

Разова Елена Леонидовна

Elena L. Razava

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры системного программирования и компьютерной безопасности, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы
230023, Республика Беларусь,
г. Гродно, ул. Ожешко, 22

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of System Programming and Computer Security, Yanka Kupala State University of Grodno
22, Ozheshko St., Grodno, 230023, Republic of Belarus

Статья поступила в редакцию / The article was submitted

06.07.2023

Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing

01.09.2023

Принята к публикации / Accepted for publication

01.10.2023