

8. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1990. 736 с.
9. Рэнд А. Введение в объективистскую эпистемологию. М.: Астрель, 2012. 351 с.
10. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 432 с.
11. Тихомиров О.К. Эвристики человека и машины // Вопросы философии, 1966, № 4. С. 99-109.
12. Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Изд. м-на Книжное дело, 1904. 454 с.
13. Энгельмейер П.К. Теория творчества. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 208 с.

ПРОЕКТ «КИБЕРНЕТИЧЕСКОГО БЕССМЕРТИЯ» И ТРАНСФОРМАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ: ДЕБИОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ?*

*Дёмин И.В.
г. Самара, Россия*

В статье рассматривается трансгуманистический проект трансформации человеческой природы и «кибернетического бессмертия», разбираются некоторые принципиальные возражения, выдвинутые против трансгуманизма в современной литературе. Делается вывод о том, что дебиологизация человека не означает с необходимостью его деантропологизации.

Ключевые слова: человек, трансгуманизм, кибернетическое бессмертие, русский космизм, природа человека, сущность человека, гуманизм, дебиологизация, деантропологизация.

Вопрос о трансформации человеческой природы и человеческой телесности в эпоху информационного общества и «кибернетической революции» [8] неизбежно оказывается в центре философских и мировоззренческих дискуссий. Актуализация этого вопроса в конце XX – начале XXI вв. связана по преимуществу с возникновением и распространением нового идейного течения – *трансгуманизма*.

Трансгуманизм в настоящее время не является завершённой системой мысли, детально проработанной доктриной, имеющей готовые ответы на

*Ранее работа публиковалась в журнале: Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 66-71. Статья печатается в новой редакции.

ключевые мировоззренческие вопросы. Трансгуманизм можно определить как один из векторов современного мышления, контуры этого идейного направления ещё только прорисовываются. «Трансгуманизм, – пишет Ник Бостром, один из наиболее известных современных теоретиков этого движения, – не является застывшим набором догм. Это эволюционирующее мировоззрение, или, скорее, семейство эволюционирующих мировоззрений, поскольку трансгуманисты часто расходятся во мнении друг с другом по многим вопросам. Трансгуманистическая философия, находящаяся пока еще только в стадии становления, должна продолжать развиваться в свете нового опыта и новых возможностей» [1].

Следует выделить следующие базовые принципы трансгуманистического мировоззрения: 1 – «активизм» и «проективизм», 2 – рационализм, 3 – «иммортиализм».

Рассмотрим подробнее каждый из этих принципов.

1. «Активизм» и «проективизм». Трансгуманизм не просто *прогнозирует* дальнейшие пути эволюции и научно-технического прогресса, но ставит перед человечеством глобальную сверхзадачу – с помощью достижений научно-технического процесса сделать эволюцию *управляемой*. Иными словами, «неочеловечество» или «постчеловеческое будущее» – это не только *прогноз*, но, в первую очередь, *проект*. Этот проект, суть которого заключена в идее «кибернетического бессмертия», имплицитно предполагает новое понимание *человека*, уже не вписывающееся в традиционный (метафизический) контекст. Трансгуманизм, ставя перед человеком глобальную цель преодоления своего биологического субстрата (по сути – *самопреодоления*), инициирует возобновление вопроса о *человеке* и его сущности.

2. *Рационализм*. Трансгуманизм представляет собой последовательное рационалистическое мировоззрение. Оставляя в стороне вопрос о природе научной рациональности, типах рациональности и критериях их различия, отметим, что в трансгуманизме *удерживается* различие между наукой и не-наукой, а научная рациональность полагается одной из высших ценностей человечества. В этом пункте наиболее отчетливо проявляется различие и даже *противоположность* трансгуманизма и философского постмодернизма, с которым его часто необоснованно сближают (см., например: [12; 9]). Несмотря на то, что и в трансгуманизме, и в постмодернизме ставится под вопрос и пересматривается классическая европейская философская традиция и укоренённое в ней «эссенциалистское» понимание человека, источники, мотивы, характер, а главное, *перспективы* такого пересмотра в трансгуманизме и постмодернизме принципиально различны. Отношение к

науке и научной рациональности – один из тех пунктов, в котором пути «трансгуманизма» и «постмодернизма» принципиально расходятся. «Трансгуманизм» представляет собой *сциентистское* по типу мировоззрение (см.: [14]), тогда как в постмодернистском идейном контексте границы между «наукой» и «ненаукой» всё более размываются, а особый статус науки в системе человеческой культуры ставится под вопрос (П. Фейрабенд, Р. Рорти и др.).

3. «*Иммортализм*». Ключевая идея трансгуманистического мировоззрения – *преодоление смерти*. Вопрос о смерти и бессмертии, несомненно, является центральным вопросом *всякого* мировоззрения. Особенность трансгуманизма как мировоззрения заключается в том, что преодоление смерти рассматривается здесь как сверхзадача, решаемая по преимуществу *научно-техническими* средствами (прежде всего, средствами кибернетики). Что понимается под «смертью» в контексте этого мировоззрения? Как должна быть понята смерть, чтобы можно было ставить вопрос о её *преодолении средствами науки*? Как соотносится трансгуманистическая идея «кибернетического бессмертия» с традиционной идеей «бессмертия души» и с христианским пониманием бессмертия? Это только некоторые вопросы, возникающие в связи с философским осмыслением проекта «научного иммортализма». Трансгуманизм, таким образом, инициирует возобновление не только вопроса о природе человека, но и вопроса о его смертности / бессмертии (подробнее об этом см.: [4]).

Для понимания сущности и специфики трансгуманистического мировоззрения принципиальное значение имеет его сравнение с *гуманизмом*. Этот вопрос находится в центре внимания как сторонников, так и противников трансгуманистического мировоззрения.

Гуманизм, философским коррелятом которого выступает *антропоцентризм*, представляет собой продукт эпохи Возрождения. Гуманизм (во всех возможных вариациях: от светского или секулярного до так называемого христианского) является одним из базовых принципов новоевропейской культуры и новоевропейской метафизики [17, с. 198]. Трансгуманизм, с одной стороны, представляет собой характерное явление именно техногенной цивилизации и закономерный итог развития новоевропейского гуманизма, но, с другой стороны, трансгуманистическое мировоззрение уже явно не укладывается в метафизический (эссенциалистский) контекст (подробнее об этом см.: [6]).

В этой связи представляет интерес проводимое А.Г. Дугиным различие «минимального» и «максимального» гуманизма. «Минимальный гуманизм» характерен для культуры постмодерна и «общества потребления».

«Минимальный гуманизм» – это мировоззрение индивида, который отказался от всего *над-* и *сверх-*человеческого (это гуманизм «последнего человека», по Ницше). В пределе этот «гуманизм» оборачивается утратой самого *человеческого измерения реальности* (постмодернистская идея «смерти человека») [9, с. 158]. «Максимальный гуманизм», характерный для «парадигмы модерна», может рассматриваться в качестве альтернативы «минимальному гуманизму». «Максимальный гуманизм – это понятие, которое подразумевает, что человек хочет быть чем-то большим, не только самим собой, но чем-то еще» [9, с. 158]. На наш взгляд, в современном идейном контексте «максимальный гуманизм» реализуется, прежде всего, в трансгуманистическом мировоззрении и в трансгуманистических проектах. В этом смысле трансгуманизм представляет собой *альтернативу* постмодернистской мировоззренческой парадигме.

С самого момента своего возникновения и до настоящего времени трансгуманизм подвергался ожесточённой критике с самых разных идейных позиций. В современных дискуссиях вокруг этого идейного течения наблюдается парадоксальная ситуация: о трансгуманизме говорят и пишут не столько его *сторонники*, сколько его *противники* и *критики*. Возражения и критические замечания многоплановы и многообразны, однако все они, в конечном счёте, могут быть сведены к следующему тезису: *трансгуманистический проект – это антигуманный, антигуманистический по своей сути проект, это проект расчеловечивания (дегуманизации и деантропологизации) человека.*

Приведённый тезис, обобщающий различные точки зрения противников трансгуманизма, опирается на целый ряд допущений (или «очевидностей») общефилософского и общемировоззренческого порядка, которые при ближайшем рассмотрении оказываются не такими уж и очевидными. Мы постараемся выявить эти негласные допущения, на которых основывается критика трансгуманизма как мировоззрения и как проекта. Помимо прочего, это позволит прояснить суть трансгуманистического мировоззрения и контуры трансгуманистического «образа будущего».

Ключевая идея и цель трансгуманизма – это *практическое бессмертие* человека, достигаемое через перенос сознания и личности на небиологический субстрат. Именно эта идея и становится главной мишенью для критики. «Допустим, – пишет В. А. Лекторский, – что нам удалось создать “пост-человека”, который обладает бессмертием. Можно показать <...>, что такое существо будет лишено всех принципиально человеческих качеств: любви, сострадания, мужества, заботы о стариках и детях. Ибо бессмертному они не нужны. Исчезнет стимул для творчества, для

обновления жизни. Иными словами, исчезновение смерти привело бы к лишению жизни её смысла. Бессмертный нелюдь выступил бы убийцей человека» [13, с. 35].

Возражение В. А. Лекторского против трансгуманизма сводится к двум принципиальным тезисам: 1) «постчеловек» будет лишён всех человеческих качеств, потому что бессмертному существу они не нужны; 2) исчезновение смерти приведёт к лишению жизни её смысла. Первый тезис предполагает, что «постчеловек» – это существо, *не имеющее человеческой сущности*, это нечеловек. Второй тезис опирается на две взаимосвязанные предпосылки: 1) смерть есть то, что делает человека человеком (смерть есть *сущностная, конститутивная черта человеческого способа бытия*), «человек» и «смертный» – это синонимы; 2) смерть есть то, что придаёт жизни смысл. Конкретизацией второго тезиса выступает утверждение, что смерть (смертность) человеческого существа является *стимулом* для творчества и обновления жизни.

Обе эти предпосылки как минимум *не очевидны*. Чтобы удостовериться в этом, достаточно сформулировать *антитезисы*, которые будут выглядеть не менее (хотя и не более) убедительными и «очевидными»: 1) *смерть есть то, что не позволяет человеку быть человеком в полном смысле этого слова*; и 2) *смерть есть то, что лишает жизнь смысла*, делает её бессмысленной (в том числе, делает бессмысленным и всякое «творчество» как атрибут «разумной» человеческой жизни). Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной и «исходной» *антиномией* философского мышления. Неразрешимость этой антиномии свидетельствует о том, что, возможно, сама проблема («человек и смерть») сформулирована не вполне корректно.

Прежде всего, едва ли можно признать правомерным отождествление *конечности* и *смертности* человеческого существования, едва ли корректна редукция «конечности» к «смертности». Следуя за хайдеггеровской онтологической дифференциацией («сущего» и «бытия»), необходимо отметить, что «смерть» (смертность) является характеристикой *сущего*, именуемого «человеком», свойством (биологического и психологического) *субстрата* человеческого существования, «конечность» же (и/или ограниченность) – это фундаментальная онтологическая характеристика человеческого *способа бытия (экзистенции)*. Само человеческое бытие есть (само)трансцендирование, преодоление границ и ограниченности. Но, преодолевая границы, человеческое существо остаётся сущностно конечным/ограниченным.

«Смерть» (смертность) – это наименование для *одного из* онтических (эмпирических) *проявлений* сущностной онтологической ограниченности

человеческого существа, а не *синоним конечности человеческого бытия как такового*.

Тезис о том, что человек есть *конечное* существо, содержит в себе фундаментальную двусмысленность, которой пользуются критики идеи «кибернетического бессмертия». Следует различать конечность (ограниченность) *субстрата* (биологической или «биосоциальной» *природы*) человека и конечность (ограниченность) самого человека, его бытия. Речь идёт о различении *сущностной* (то есть онтологической) конечности и конечности онтической (эмпирической). Смерть (смертность) человеческого существа следует отнести к последней. Смерть (смертность «природы» или субстрата человека) есть «эмпирический факт», а не сущностная структура человеческого бытия.

Такая трактовка смерти нашла наиболее полное воплощение в философии русского космизма, которая по праву считается одним из наиболее значимых идейных источников трансгуманистического мировоззрения (подробнее об этом см.: [5; 7; 15]). Русский космизм, прежде всего религиозно-философское его направление (Н.Ф. Фёдоров, В.Н. Муравьёв, Н.А. Сетницкий, А.К. Горский и др.), может рассматриваться в качестве релевантного идейного контекста для обсуждения различных вопросов трансгуманистического мировоззрения, теоретического осмысления трансгуманистического проекта «кибернетического бессмертия».

Ещё одно принципиальное возражение против идеи и проекта бессмертия, достигаемого через преодоление биологической обусловленности человека, было сформулировано С.Н. Корсаковым в статье «Вмешательство в природу человека – отказ от свободы» [10, с. 411]. Суть его в том, что всякое индивидуальное и сложноорганизованное живое существо *смертно*. «Вопрос, на котором спекулируют пропагандисты антропоконструирования, – это извечный вопрос о возможности бессмертия для человека <...>. О чем все же не следует забывать – только неиндивидуальное не смертно. Простейшие, по существу, бессмертны. Любое структурно организованное существо обречено разрушиться. В случае с человеком смерть придает жизни ценность, а жизненному пути – завершенность. Необходимо прилагать усилия для продления жизни человеческого тела. Но нужно помнить, что призывать бессмертие – значит выступить против законов более фундаментальных, чем даже биологические законы, – против законов диалектики. Согласно им, все обречено на гибель и на вечное обновление» [10, с. 411].

Рассмотрим ключевой тезис автора – «любое структурно организованное существо обречено разрушиться». Никто не станет оспаривать правомерность этого утверждения, если оно относится к *биологическому организму*. Но правомерно ли относить его к *человеку как таковому*? Ведь способ существования человека как раз и заключается в том, что он всякий раз *поддерживает* и *удерживает* себя в бытии *вопреки имманентной «тенденции» к распаду и разрушению своего субстрата*. Преодоление биологической обусловленности человеческого существа и то, что называют «переносом сознания на небιологический носитель», – это новый (более «эффективный», а возможно, и более «человекоподобный») способ поддержания/удержания себя в бытии, новый способ противостояния имманентной тенденции к распаду/разрушению субстрата человеческого существования. Утверждение «человек обречён умереть» лишает человека его подлинно человеческой сущности. Это утверждение того же порядка, что и «камень, брошенный с высоты, неизбежно падает на землю». Но человек – не камень и не «биологический организм», его *сущность* заключена в его способности *трансцендировать* наличные условия своего существования, в том числе и те условия, которые связаны с его органическим субстратом.

Тезис же о том, что «смерть придает жизни ценность, а жизненному пути – завершенность», вообще не выдерживает критики. Смерть (коль скоро под ней понимается *естественный*, обусловленный особенностями биологического субстрата конец, распад всякого живого существа) не может ни придать *человеческой* жизни ценность, ни лишить её ценности. Ещё более сомнительным представляется утверждение о том, что смерть придаёт жизненному пути «завершённость». Жизненный путь человека может быть завершён или не завершён совершенно независимо от факта его «биологической» смерти. Смерть биологического субстрата, смерть «человеческого» организма ни в каком смысле не может рассматриваться как *завершение* жизненного пути человека.

Остановимся более подробно на различии понятий «сущность человека» и «природа человека».

Что понимается обычно под «природой», «натурой» или «естеством» человека? Если это некоторые особенности строения человеческого организма и человеческой психики, тогда понятия *природа*, *натура*, *естество* совпадают с понятием (биологического) *субстрата человеческого существования*. Выражение «природа человека» предполагает систему ограничений (границ) человеческого существования. Так, человек как природное («естественное») существо *смертен*. «Смерть» – это естественное *природное ограничение* человеческого существования. Но это не означает,

что смерть «делает человека человеком», то есть является *сущностной* характеристикой (сущностным параметром) его *бытия*.

Иное значение и иное содержание имеет понятие *сущности* человека. Большинство современных философов согласятся с тем, что сущность человека заключается в его способности к *самопреодолению*, *самотрансцендированию*. Сущность человека – это его способность к преодолению, превосхождению, преобразованию своей *природы*, то есть *субстрата* своего существования. Понятия «сущность» и «природа» (натура, естество), таким образом, не только не тождественны, но, скорее, *противоположны* по своему значению.

«Сущность человека» – это не какое-то «качество» или «свойство», которое изначально присуще человеку как определённому «роду сущего». Сущность человека – это *проект* и *возможность*. Человек – единственное сущее, существующее как «своя возможность» и как «проект самого себя». «Природа» или «субстрат» в этой связи есть то, *в чём* реализуется человек как проект самого себя. В ходе реализации (осуществления) проекта субстрат не остаётся неизменным, он *преобразуется*. И здесь не имеет большого значения, о какой именно «природе» («натуре») человека идёт речь – о «первой» (органической, биологической) или о «второй» (социокультурной), о «естественном» теле человека или о его «искусственном» (социальном) теле. В обоих случаях «тело» есть *субстрат человеческого существования*, определяющий систему его ограничений и систему его конкретных возможностей.

Критика трансгуманизма и проектов трансформации человеческой природы и телесности обычно осуществляется в более широком контексте критики «техногенной цивилизации». Опасения по поводу *расчеловечивания*, *деантропологизации* человека в современной цивилизации высказывает, в частности, В.И. Самохвалова: «Существуют определенные естественные границы, которые человек не может переступать, не рискуя перестать быть человеком» [16, с. 33]. «Всякая форма бытия характеризуется как определенным набором специфических черт, так и степенью присутствия каждой из них. Вместе это образует меру, определяющую качество вещи. При нарушении – в ту или иную сторону – степени их присутствия происходит деформация формы. При отступлении же от обязательного набора черт – форма перестает быть собой и переходит в другую форму. *Перейти меру* – значит *перевести вещь из определяющего ее качества в другое, т.е. получить иную вещь*. Так и человек: или он останется самим собой, или перестанет быть. Когда меняется сущность предмета, мы определяем его как другой предмет. Если не сохраняются постоянные

параметры, определяющие сущность человека, он перестает существовать как собственно человек» [16, с. 33] (курсив мой – И.Д.).

Подобная логика рассуждений не учитывает, что человек не есть просто «вещь среди других вещей», сущность или идентичность которой достаточно просто «оберегать». Человек не является просто *одной из* «форм бытия» наряду с другими. Существование человека не определяется неким общим правилом, согласно которому он либо «остаётся самим собой», либо «перестает быть». Как раз «оставаться собой», оставаться в границах заданных и определённых природой (и социумом) возможностей для человека означает *небытие*. В приведённом фрагменте *сущность* человека редуцируется к его *природе*, а специфический, присущий человеку *способ бытия* сводится к специфическим параметрам человеческого *субстрата*. Такой ход мысли в целом характерен для редуccionистского, *метафизического* (эссенциалистского) дискурса о человеке. «Природа человека» при этом может пониматься по-разному: это может быть «богочеловеческая природа» в религиозной традиции, «биологическая» или «биосоциальная» природа в различных натуралистических версиях философской антропологии или даже «деятельностная» природа в марксизме. Общим остаётся одно: сущность человека усматривается в тех или иных параметрах его *природы* (как бы эту «природу» ни понимали), а не в специфическом способе его *бытия*.

В конечном счёте, в основании любого философского возражения против трансгуманизма и проекта «кибернетического бессмертия» лежит *смещение понятий «природы человека» и «сущности человека»* и проистекающее из этого смещения отождествление *конечности* (ограниченности) человеческого бытия со *смертностью* человеческого субстрата.

Трансгуманизм как новое мировоззрение инициирует возобновление и пересмотр многих традиционных философских вопросов. Как отмечает П.С. Гуревич, в настоящее время «актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: человек – творец или творение? Кто или что является демиургом современного мира? Действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека? Способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?» [3, с. 74].

В контексте трансгуманистического мировоззрения многие традиционные философские вопросы получают новое – *нетрадиционное* (то есть *неметафизическое*) – освещение. Приведём в этой связи характерный фрагмент из статьи Гуревича «Феномен дебиологизации человека»:

«Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы генной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, – все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, его хрупкость. Если наука способна заменить сердце “пламенным мотором”, приделать “стальные руки-крылья”, заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос, а что в человеке собственно “специфически человеческого”. Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантант?» [3, с. 85-86]. В контексте *постметафизической* философии на поставленный вопрос возможен только один ответ: то, *что* было и остаётся в человеке *собственно человеческим* (его «сущность»), – это не некое «что», не некая характеристика человеческого существа или набор характеристик, это «как» (способ) его бытия.

Наиболее радикальный вариант критики трансгуманизма представлен в работах В.А. Кутырёва. Рассматривая трансгуманизм как идеологию «конца человека» [11, с. 69], Кутырёв некорректно смешивает постструктуралистскую идею «смерти человека» с трансгуманистическим проектом антропоконструирования. Трансгуманизм, согласно Кутырёву, есть не что иное, как «теоретический геноцид» человека [12, с. 9]. Мы являемся свидетелями «прямого объявления войны человеку» [12, с. 9]. «Наука и техника вырвались за пределы земной макрореальности и природных констант человека. Не регулируя их безумное развитие, не давая теоретического отпора и не изолируя практически идеологов нашего (кто чувствует и считает себя человеком) уничтожения, не предавая их “Нюрбергскому трибуналу”, люди обречены. (Нацисты практиковали геноцид в отношении некоторых этносов и рас. Однако, выделяя “неполноценные расы”, к животным, тем более к “козявкам” (которых обычно рефлекторно давят) они нас все-таки не приравнивали. Сейчас геноцид объявлен всему человечеству)» [12, с. 9].

Кутырёв отождествляет *дебиологизацию* человека (а проект кибернетического бессмертия – это и есть *дебиологизация человеческого существа*) с его *деантропологизацией*. На каком основании? К сожалению, автор «Философии трансгуманизма» нигде не поясняет и не проясняет *основания* такого отождествления. Складывается впечатление, что это

исходный принцип, аксиома или фундаментальное убеждение, а не обоснованный тезис.

Общий ответ на приведённые возражения можно сформулировать следующим образом: отождествление *дебиологизации* человека с его *деантропологизацией* проистекает из *редукционистского* (метафизического, эссенциалистского) подхода к пониманию сущности человека. Вопреки тому, что утверждают критики трансгуманизма, позиционирующие себя как сторонники сохранения «человеческой идентичности», *дебиологизация* человеческого существа не означает с необходимостью его *деантропологизации*, то есть превращения человека в какое-то иное (нечеловеческое) существо, в существо с иной (нечеловеческой) сущностью. Основанием для этого утверждения служит *различение сущности человека и его природы* (субстрата). Дебиологизация человеческого существа ни в коей мере не умаляет его *человеческой сущности*, скорее, наоборот, создаёт для человека новые возможности быть и утверждать себя *в качестве человека*.

Литература

1. Бостром Ник. FAQ по трансгуманизму / пер. Д. Медведева // Российское трансгуманистическое движение. URL: http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity (дата обращения: 17.10.18).
2. Гуревич П.С. Феномен дебиологизации человека // Полигнозис. 2009. № 2(35). С. 78-88.
3. Гуревич П.С. Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 72-86.
4. Дёмин И.В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
5. Дёмин И.В. «Эсхатология спасения» Н.А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). С. 73-84.
6. Дёмин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // ГЛОБАЛЬНОЕ БУДУЩЕЕ 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: МБА, 2013. С. 193-202.
7. Дёмин И.В. Трактовка идеала в философии русского космизма // Аспирантский вестник Поволжья. 2013. № 7-8. С. 34-37.

8. Дубровский Д.И. Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? // Взгляд. 25 октября 2012.
9. Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское Движение, 2009. 744 с.
10. Корсаков С.Н. Вмешательство в природу человека – отказ от свободы // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 407-412.
11. Кутырев В.А. Обретение и утрата человека в контексте философской антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. III. № 3. С. 68-78.
12. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма. Нижн. Н.: НГУ, 2010. 85 с.
13. Лекторский В.А. Возможно ли пост-человеческое будущее? // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 29-35.
14. Нестеров А.Ю. Трансгуманистические проекты: новации и риски // Человек. 2014. № 2. С. 181-184.
15. Нестеров А.Ю., Дёмин И.В. Идея бессмертия и проект «регуляции природы» в русском космизме и в трансгуманизме // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 29-32.
16. Самохвалова В.И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2. С. 20-37.
17. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

**ОТ ПОНЯТИЯ ОТРАЖАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ СОЗНАНИЯ
В КАЧЕСТВЕ ИСТОЧНИКА СВЕРХЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ
К НАВЫКАМ РАБОТЫ С МЕНТАЛЬНОЙ РАЗНОВИДНОСТЬЮ
ТЕКСТОВ**

*Денисов Д.В., Колесникова Е.К.
г. Самара, Россия*

Авторы рассматривают возможность и условия произвольного применения отражающей способности познания для моделирования процессов и предсказания хода событий. Создание текстов на уровне отражающей способности сознания – одно из её прикладных применений, которое может решить проблемы зависимости существования