



ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Предлагаемая вниманию читателей тематическая рубрика «Понятие человеческой природы: исторические трансформации и современные проблемы» подготовлена по результатам Международной научной конференции «Понятие человеческой природы в истории философии и богословия», организованной Международным обществом свт. Григория Паламы и кафедрой философии и теории права Волгоградского государственного университета (ВолГУ). Конференция проходила с 12 по 14 мая 2024 года на базе ВолГУ. Участники конференции и авторы статей затрагивают теоретические проблемы, связанные с понятием человеческой природы (Д.Р. Яворский), исторические его модификации (С.С. Неретина, О. Кройзен, И.В. Гравина), эффекты распада классического понятия человеческой природы (Н.Н. Ростова, А.А. Торопова, С.В. Димитрова и Е.А. Сергодеева), а также перспективы его трансформации и регенерации (А.А. Зубковская, О.Э. Душин, А.Д. Воробьева). Организаторы признательны всем, кто принял участие в конференции и представил статьи для публикации, и рассчитывают как на продолжение сотрудничества, так и на расширение круга участников ежегодных майских конференций в г. Волгограде.

С.Б. Токарева,
доктор философских наук,
Д.Р. Яворский,
доктор философских наук,

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

UDC 130.2
LBC 87.5



Submitted: 04.08.2024
Accepted: 01.10.2024

THE NOTION OF HUMAN NATURE AS A THEOLOGICAL, HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEM

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

© Яворский Д.Р., 2024

Abstract. The article problematizes the concept of human nature in three related fields of knowledge: theology, history, and philosophy. The main problem with “human nature” as a theological concept is that it was based on ancient anthropology, primarily Aristotle. However, modern intellectual culture is separated from antiquity by the “anthropological revolution” that occurred at the beginning of the twentieth century thanks to Freud, Heidegger, Lorenz, and others. As a result, a different idea of human nature has emerged, in which, for example, sexuality, mortality, and aggressiveness are understood not as defects of human nature, but as constitutive factors of human personality. From the perspective of modern anthropology, the concept of human nature as a tool of dogmatic theology needs to be rethought. However, this conclusion itself requires historical verification, and meaningful transformations of the concept of human nature

require scrupulous historical research. In turn, the historical study of semantic transformations of the concept of human nature is complicated by the uncertainty of its boundaries and content. There are at least five ways of understanding human nature, dating back to ancient philosophy: nature as the antonym of art (*technē*), nature as a “scheme” of a thing, setting the direction of its transformations, nature as the goal of movement, nature as a measure of perfection, norm, and nature as an ensemble of typologizing signs. In contemporary debates, the validity of the concept of human nature is called into question. Constructivist criticism of essentialism is based on anthropological data, which testify to the diversity of ideas about man and, accordingly, reinforce the thesis that “human nature” is a cultural construct that does not have an ontological status. However, over the past few decades, evolutionary biologists have sought to give stable and “objective” content to the concept of human nature. However, the possibility of using the data of modern biology, which reveals the evolutionarily established species characteristics of a person (including those that are still considered cultural), to identify a cultural norm remains in question.

Key words: human nature, Christian anthropology, notion history, essentialism, constructivism.

Citation. Javorskiy D.R. The Notion of Human Nature as a Theological, Historical and Philosophical Problem. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 39–45. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

УДК 130.2
ББК 87.5

Дата поступления статьи: 04.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ КАК БОГОСЛОВСКАЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье проблематизируется понятие человеческой природы в трех смежных областях знания: теологии, истории и философии. Основная проблема «человеческой природы» как богословского концепта состоит в том, что он опирался на античную антропологию, прежде всего на Аристотеля. Однако современную интеллектуальную культуру отделяет от античности «антропологическая революция», произошедшая в начале XX века благодаря Фрейдю, Хайдеггеру, Лоренцу и др. В результате сложилось иное представление о человеческой природе, в котором, например, сексуальность, смертность и агрессивность понимаются не как дефекты человеческой природы, а как конститутивные факторы человеческой личности. С позиций современной антропологии понятие человеческой природы как инструмент догматического богословия нуждается в переосмыслении. Однако этот вывод сам требует исторической проверки, а содержательные трансформации понятия человеческой природы – скрупулезного исторического исследования. В свою очередь, историческое изучение смысловых трансформаций понятия человеческой природы осложняется неопределенностью его границ и содержания. Выделяются как минимум пять способов понимания человеческой природы, восходящих к античной философии: природа как антоним искусства (*technē*), природы как «схема» вещи, задающая направление ее трансформаций, природа как цель движения, природа как мера совершенства, норма, природа как ансамбль типологизирующих признаков. В современных дискуссиях валидность понятия человеческой природы ставится под сомнение. Конструктивистская критика эссенциализма опирается на данные антропологии, которые свидетельствуют о разнообразии представлений о человеке и, соответственно, подкрепляют тезис о том, «человеческая природа» – это культурный конструкт, не имеющий онтологического статуса. Однако в последние несколько десятилетий понятию человеческая природа стремятся придать устойчивое и «объективное» содержание специалисты по эволюционной биологии. Впрочем, под вопросом остается возможность использовать данные современной биологии, выявляющей эволюционно сложившиеся видовые характеристики человека (в том числе и те, которые до сих пор считаются культурными), для опознания культурной нормы.

Ключевые слова: человеческая природа, христианская антропология, история понятий, эссенциализм, конструктивизм.

Цитирование. Яворский Д. Р. Понятие человеческой природы как богословская, историческая и философская проблема // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 39–45. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

При обращении к понятию человеческой природы как к предмету философского исследования при первом приближении складывается впечатление, что это понятие стало для современной философии анахронизмом, но сохраняет свою актуальность в теологии. В самом деле, понимание «природы» как сущности (в данном случае сущности человека) давно уступило другому пониманию – совокупности чувственно воспринимаемого нерукотворного сущего, выступающего как предмет естествознания, эстетического переживания, этических императивов [Pollicer 1966; Lenoble 1969; Ахутин 1988]. Кроме того, понятие природы неоднократно деконструировалось, в результате чего обнаруживались его социально-культурные импликации [Eder 1996; Яворский 2012; Латур 2018].

В то же время понятие «природа» продолжает оставаться одним из важнейших концептуальных инструментов в христианском догматическом богословии. При помощи этого инструмента еще в эпоху Вселенских соборов – на Халкидонском 451 г. и Третьем Константинопольском 680-681 гг. соборах была переосмыслена личность Иисуса Христа как Богочеловека, в котором соединились специфическим образом божественная и человеческая природы. Постановление IV Вселенского собора предписывает исповедовать «Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемого в двух природах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучно» [Карташев 1994, 273]. Затем на VI Вселенском соборе было уточнено учение о соотношении во Христе двух волей – также божественной и человеческой: «Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем [во Христе] и две природные воли, и два природных желания, и два природных действия нераздельны, неизменны, неразлучны, неслиянны» [Карташев 1994, 440]. В ходе христологических споров вопрос о присутствии человеческой природы в личности Иисуса Христа увязывался с сотериологией [Мейендорф 1992, 248]. Признание человеческой природы во Христе обуславливало учение о спасении как очищении и преображении человеческой природы. При этом понятие человеческой (как и божественной) природы опиралось на наследие античной философской классики, прежде всего, Аристотеля¹. В хрис-

тианской антропологии человеческая природа мыслилась в трех состояниях: первозданном, то есть не искаженным грехом, поврежденном грехопадением и преображенном, то есть не только восстановленном после грехопадения, но и превосходящим совершенством первозданную. Проблема здесь заключается в том, как поместить такое понимание человеческой природы в современный интеллектуальный контекст. Этот контекст сформирован «антропологической революцией» (или даже серией антропологических революций), значительно изменившей представления о человеке и, соответственно, о природе человека.

Чтобы конкретизировать тезис об антропологической революции приведем три примера. Современная философская антропология, в отличие от христианской святоотеческой иначе понимает место сексуальности, смертности и агрессивности в человеческой природе, в структуре человеческой личности. В святоотеческой антропологии сексуальность, смертность и агрессивность понимались преимущественно как свойства поврежденной природы. Они не были свойственны когда-то первозданной природе и элиминируются в будущем из преображенной природы. Эти изменения не меняют самоидентичности личности: Адам до и после грехопадения – та же личность, той же личностью, как считается, будет и воскресший в новом теле Адам. Все свойства человеческой природы, которые оцениваются христианскими авторитетами положительно, должны сохраниться в преображенной природе во всей своей насыщенности. З. Фрейд, М. Хайдеггер, К. Лоренц (конечно, этим списком не исчерпывается плеяда исследователей сексуальности, смертности и агрессивности) показали, что сексуальность, смертность и агрессивность не могут быть элиминированы из человеческой природы так, чтобы сохранилась самоидентичность личность, поскольку все три названных явления для личности конститутивны.

Фрейд и фрейдисты показали со ссылкой на психоаналитическую практику, что деятельность человека, в том числе и та, которая оценивается высоко по христианским стандартам, представляет собой в конечном счете культурное управление сексуальными инвестициями². Сексуальная депривация, со-

ставляющая важную часть христианской аскезы, с точки зрения психоанализа, имеет, как минимум, двойственный эффект, то есть ведет не только (или не столько) к совершенствованию человека, но и (сколько) к различно рода психическим травмам, зачастую разрушительным для личности.

Хайдеггер в своей дазайн-аналитике показал конститутивную роль смертности для человеческой личности. В «Бытии и времени» он писал: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой недостатке однако принадлежит сам «конец». Конец бытия-в-мире смерть» [Хайдеггер 1997, 233–234]. Все, что люди склонны ценить в себе, приобретает в силу основополагающего переживания недостатка чего-то, которое, в конечном счете, есть переживание смертности. Это ставит под вопрос всякие проекты преодоления смерти и смертности: от христианско-платонических фантазий до имморталистских пара-научных домыслов. Причем проблема состоит не в достижении бессмертия как такового, а в том, что бессмертный перестанет быть человеком, каким мы себя знаем, он утратит важнейшие, конституирующие человеческие свойства, такие, например, как творческая мотивация.

Лоренц, анализируя внутривидовую агрессию, сумел показать ее положительную связь с социально значимыми практиками, такими как дружеские отношения. «Личный союз, личную дружбу, – писал он, – мы находим только у животных с высокоразвитой внутривидовой агрессией, причем этот союз тем прочнее, чем агрессивнее соответствующий вид» [Лоренц 1998, 204]. Утверждая, что глубинным условием дружбы является способность к выделению особей из общей массы сородичей, Лоренц показал, что способность к такой операции тем вероятнее, чем сильнее внутривидовая агрессия. Иными словами, дружба – обратная сторона вражды.

Разумеется, открытия Фрейда, Хайдеггера и Лоренца не обладают такой степенью убедительности, чтобы вообще исключить принятие прогивоположной позиции. Научные концепции – не догматы, да и человек обладает достаточной степенью свободы, чтобы верить в даже в абсурдное. Однако в современном интеллектуальном поле именно пере-

численные революционеры и их последователи задают тон, их оппоненты, напротив, маргинализируются. Получается, что вместе с ними на маргинализацию обречена и христианская теология, сохраняющая приверженность «дореволюционным» представлениям о человеческой природе. В противном случае ей не избежать неудобных вопросов о месте сексуальности, смертности и агрессивности не только в личности человека как такового, но и в личности Иисуса Христа как Богочеловека.

Все выше изложенные рассуждения об антропологической революции (антропологических революциях) чересчур схематичны и легко превращаются в псевдоисторические мифы без скрупулезного исторического исследования. Трансформация содержательного наполнения концепта «человеческая природа» в богословской и философской традиции может быть реконструирована средствами истории понятий. Однако написать историю понятия «человеческая природа» не так просто, как может показаться на первый взгляд. Здесь недостаточно поверхностного считывания представлений о человеке в серии текстов серии авторов³. История изучаемого понятия не может быть сведена к трансформации представлений о человеке в разные эпохи. Серьезную проблему здесь составляет полисемия понятия «природа» (*physis, natura*).

Неил Рафли (Neil Roughley) – один из наиболее заметных современных исследователей понятия человеческой природы, обращаясь к текстам античных авторов, выявил пять способов использования слова природа в связке с прилагательным «человеческая», пять составляющих «традиционного пакета» (*traditional package, TP*) выражения «человеческая природа» [Roughley web]. Эти составляющие обнаруживаются при «распаковывании» этого «пакета», то есть при выявлении смыслового контекста.

В первом значении (TP1 у Н. Рафли) понятие «природа» в выражении «человеческая природа» понимается как антоним «искусства» (*technē*): природно в человеке все то, что возникает не в силу воспитания или какого-либо иного искусственного воздействия на человека. В этом смысле употребляет слово *physis* Аристотель, когда пишет в «Никомаховой этике»: «легче исцелить приучившихся к

невоздержанности, чем невоздержанных по природе, потому что привычку проще переменить, чем природу» [Аристотель 1984, 211]. Это значение слова природа близко тому, которое используется сейчас в оппозиции «природа/культура».

Во втором значении (ТР2) природа понимается как сущностное ядро вещи, в силу которого она изменяясь сохраняет самоидентичность и в силу которого изменения подчиняются строгому закону [Аристотель 1976, 149]. Например, в силу природы из зародыша возникает организм, который по внешнему виду на поздней стадии развития до неузнаваемости отличается от зародыша. В этом смысле природа – это то, что делает человека человеком и сохраняет конкретного человека человеком, как бы он ни изменялся. То есть природа здесь синонимична сущности.

В третьем значении (ТР3) «природа» – это предел реализации потенциала вещи, энтелехия [Аристотель 1976, 244–245]. Природа – цель устремления чего-бы то ни было. Так вещь всегда стремится занять естественное место, а человек реализовать то, к чему устремлена сама человечность. По Аристотелю, это разумность и политичность.

В четвертом значении (ТР4), являющемся по существу вариантом третьего, природа – то, что должен реализовать человек. В «Политике», в том фрагменте, где человек характеризуется как по природе «политическое животное» Аристотель пишет: «Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех...» [Аристотель 1984, 379–380].

В пятом значении (ТР5) природа – набор признаков, необходимых для идентификации видов как классификационных единиц.

Едва ли этот перечень можно признать исчерпывающим. В этом можно убедиться, обратившись к трудам христианских авторов IV–V вв.: Немезия Емесского и Феодорита Кирского – «О природе человека». Для Немезия понятие «природа человека» – повод обратиться к обобщению наследия античной науки о человеке [Немезий 2011]. Для Феодо-

рита – вступить в полемику со сторонниками концепции предсуществования души [Феодорит 2000]. Таким образом, открытыми остаются вопросы о значениях слова «природа» (physis, natura) в истории философии, науки, богословия, о причинах замещения одних значений другими, о причинах доминирования одних значений над другими на разных этапах истории христианской (европейской) культуры.

И, наконец, следует обратиться к понятию «человеческой природы» как к философской проблеме. Многие современные авторы (в том числе и упомянутый Нейл Рафли) характеризуют то понимание человеческой природы, которое мы встречаем в философской традиции от Аристотеля до Юма [Юм 1996], как эссенциалистское [Roughley web]. Эссенциалисты наделяют человеческую природу онтологическим статусом, зачастую имплицитно исходя из того, что это понятие схватывает некое объективное положение вещей, скажем, ансамбль свойств, которые, с одной стороны, присущи человеку как таковому и, с другой стороны, специфицируют его. К таким свойствам, как правило, относят разум, свободу, нравственность, дух, образ Божий и т. п.

Критика эссенциализма осуществляется с конструктивистских позиций [Eder 1996]. Конструктивисты полагают, что понятие «человеческая природа» (равно как и понятие «природа») репрезентирует не «объективное положение вещей», а локализуемые культурно и исторически представления о человеке. При этом они опираются на результаты исследований историков, социологов, антропологов, которые показывают, насколько разнообразны представления о человеке в различных культурах на различных этапах их истории. Бруно Латур так резюмировал позицию критиков эссенциализма: «Мне кажется, что изощренные социальные науки давно отказались от понятия природы, подчеркивая, что мы никогда не имеем доступа к “той самой” природе. Мы не имеем к ней доступа, утверждают одновременно историки, психологи, социологи, антропологи, иначе чем через историю, культуру и прочие ментальные категории, присутствие исключительно человеку» [Латур 2018, 42].

Критике эссенциализма добавляет остроты указание на связь понятия человеческой природы с нормативной стороной культу-

ры. Речь идет о том, что, норма опирается на особое понимание человеческой природы. Поэтому участники дискуссий о допустимости или недопустимости тех или иных порядков, видов деятельности апеллируют в некой «природе», которая и выступает как основание для выбора нормы. При этом от диспутантов зачастую оказывается скрыт тот факт, что набор свойств человеческой природы оказывается произвольным и, в конечном счете, соответствующим уже сложившимся нормам определенной культуры. Участники дискуссии даже не замечают уловки, когда конституированное предлагается как конституирующее.

Однако в конце XX века конструктивизм был подвергнут критике в контексте опровержения более широкого подхода, обозначенного как Стандартная модель социальной науки (SMCH) (Standard social science model – SSSM). Сущностное ядро этой модели составляли два тезиса: человек, в отличие от животного, управляется культурой, поэтому его «природа» вариативна, точнее у человека не фиксированной «природы»; культура передается через обучение, а не закрепляется генетически, поэтому о «природе человека» нельзя говорить и с позиций генетики [Пинкер 2004, 386]. В качестве альтернативы была предложена интегрированная причинная модель (Integrated causal model), наиболее известный протагонист которой Стивен Пинкер упрекал SSSM в превращении в гуманитарную идеологию, в господствующий дискурс, отнюдь не подкрепленный достаточной научной аргументацией и игнорирующий достижения эволюционной теории [Пинкер 2004, 386–387]. Однако остается открытым вопрос о возможности перехода от дескрипции к прескрипции, от сугубо научных гипотез, проверяемых эмпирически, к моделированию «природы человека», которую можно положить в основу универсальной системы ценностей, универсальной этики и т. п. Как пишет В.Г. Борзенков, ссылаясь на рассуждения биолога Дэвида Ли Халла: «[...] человеческая природа не имеет особого статуса как руководство к нравственным (и любым иным) ценностям, поскольку она исторически случайна» [Борзенков 2008, 128]. Таким образом, сохраняют актуальность два вопроса: остается ли какое-либо универсальное содержание в понятии человеческой

природы после элиминации из него всего культурно и исторически обусловленного; могут ли специфицирующие и универсальные признаки человека как эволюционно сложившегося представителя вида стать основой для универсальных культурных норм?

Обозначенные выше три проблемных поля и артикулированные в них вопросы предлагаются в качестве предметов коллективной работы философского и теологического сообществ на основе общности интереса к истине и критическому способу ее получения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Среди древнегреческих авторов Аристотель стоит на втором месте после медика Галена по частоте употребления слова «природа» (physis): 530 против 1009 в Thesaurus Linguae Graecae.

² Трудно локализовать эту идею в обширном корпусе текстов самого Фрейда и его последователей. Она проходит красной нитью, по крайней мере, через такие работы основателя психоанализа как «По ту сторону принципа наслаждения», «Я и Оно» и многие др. [Фрейд 2012].

³ Подобно тому, как это мы наблюдаем в первой части фундаментального труда архимандрита Киприана (Керна), посвященного антропологии Григория Паламы [Киприан (Керн) 1996].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Аристотель 1984 – *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- Ахутин 1988 – *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
- Борзенков 2008 – *Борзенков В.* Что такое «человеческая природа»? // Высшее образование в России. 2008. № 10. С. 121–129.
- Карташев 1994 – *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
- Киприан (Керн) 1996 – *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Латур 2018 – *Латур Б.* Политики природы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Лоренц 1998 – *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.
- Мейендорф 1992 – *Мейендорф И., протоиерей*. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций). Вильнюс; М.: Весть, 1992.

- Немезий 2011 – *Немезий Емесский*. О природе человека. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2011.
- Пинкер 2004 – *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Феодорит 2000 – *Феодорит Курский*. О природе человека // Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000.
- Фрейд 2012 – *Фрейд З.* Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2012.
- Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Юм 1996 – *Юм Д.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996.
- Яворский 2012 – *Яворский Д.Р.* PAX NATURALIS (социокультурные импликации понятия «природа» в европейской философии). Волгоград.: Изд-во Волгогр. филиала ФГБОУ ВПО РАНХиГС, 2012.
- Eder 1996 – *Eder K.* The Social Construction of Nature. London: Thousand Oaks; Calif.: Sage Publications, 1996.
- Lenoble 1969 – *Lenoble R.* Esquisse d'une histoire de l'idée de nature. Paris: Michel, 1969.
- Pollicer 1966 – *Pollicer A.* Natura: Etude semantique et historique du mot latin. P.: Presses Universitaires de France, 1966.
- Roughley web – *Roughley N.* Human Nature // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) // <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature>
- Borzenkov V., 2008. What Is “Human Nature”? *Vyshee obrazovanie v Rossii*, 2008, no. 10, pp. 121-129.
- Kartashev A.V., 1994. *Ecumenical Councils*. Moscow, Respublika Publ.
- Kiprian (Kern), 1996. *Anthropology of St. Gregory Palamas*. Moscow, Palomnik Publ.
- Latur B., 2018. *Politics of Nature*. Moscow, Ad Marginem Press.
- Lorenz K., 1998. *Reverse Side of the Mirror*. Moscow, Respublika Publ.
- Meyendorf I., 1992. *Introduction to Patristic Theology*. Vilnius; Moscow, Vest Publ.
- Nemesius of Emesa, 2011. *On Human Nature*. Moscow, Kanon+ Publ.; ROOI “Reabilitaciya” Publ.
- Pinker S., 2004. *The Language Instinct*. Moscow, Editorial URSS Publ.
- Theodoret of Cyrus, 2000. On Human Nature. *Eastern Fathers and Church Teachers of the 5th Century: Anthology*. Moscow, MFTI Publ.
- Freud S., 2012. *Small Collected Works*. Saint Petersburg, Azbuka; Azbuka-Attikus Publ.
- Heidegger M., 1997. *Being and Time*. Moscow, Ad Marginem Publ.
- Hume D., 1996. *Works in 2 Volumes. Vol. 1*. Moscow, Mysl Publ.
- Javorskiy D., 2012. *PAX NATURALIS (Sociocultural Implications of the Notion of Nature in European Philosophy)*. Volgograd, Izd-vo Volgogr. filiala FGBOU VPO RANKhiGS.
- Eder K., 1996. *The Social Construction of Nature*. London, Thousand Oaks, Calif., Sage Publ.
- Lenoble R., 1969. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris, Michel.
- Pollicer A., 1966. *Natura: Etude semantique et historique du mot latin*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Roughley N., 2023. Human Nature. Zalta E.N., Nodelman U. (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>

REFERENCES

Information About the Author

Dmitriy R. Javorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>

Информация об авторе

Дмитрий Ромуальдович Яворский, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>