

ВСЕ МЫ НЕМНОГО ЦЕРБЕРЫ: К БИОЭТИЧЕСКОЙ ПРИМЕНИМОСТИ АНИМАЛИЗМА

В статье рассматривается применимость анималистического взгляда на самость человека и на тождество личности в рамках биоэтических дискуссий — в частности, связанных с ситуациями, когда человек оказывается причиной события, находящегося вне его целеполагания, например, заражения опасной болезнью. Животное, или живой организм, видится более адекватным концептом для постановки этой проблемы, чем 'локкианская' психологическая личность. Однако и предлагаемая наиболее известным представителем анимализма Эриком Олсоном концептуализация животного оказывается неподходящей для биоэтической постановки проблемы. Высказано предположение, что логика Олсона, стремящегося очистить животное от всего, что не может быть признано его собственной частью, до некоторой степени повторяет логику конструирования трансцендентального субъекта. При этом сложность некоторых проблем биоэтики как раз и обусловлена невозможностью опереться на понятие трансцендентального субъекта. Фигура Цербера, двухголового животного, являющегося единым агентом, позволяет развернуть альтернативную трактовку животного (живого организма), более полным образом характеризующую того, кто участвует в биоэтических коллизиях. В статье очерчивается образ единого, но распределенного агента. В качестве примера такой биологической (анималистической), а также и когнитивной (психологической) распределенности рассматривается обладание животным внутренним и внешним микробиомом.

Ключевые слова: биоэтика, анимализм, микробиом, когнитивное расширение, метафизика, прагматизм.

1. Введение. Анимализм, — философская позиция, согласно которой мы являемся животными, — является значимым источником аргументов в биоэтических спорах. Доводы с позиций анимализма часто звучат в дискуссиях о допустимости искусственного аборта [1], пересадки головы [2], критериях определения смерти человека [3]. Обычно эти доводы используются для того, чтобы определить присутствует ли человеческая самость в определенный момент времени, сохраняется ли она после некоторых событий, фиксируемых биомедициной. Если я нахожусь в отношении нумерического тождества с определенным 'человеческим животным' (вида Homo Sapiens), значит начало моего существования должно совпадать с началом существования этого животного. Аналогичным образом ставятся вопросы о сохранении самости при пересадке головы человека или при смерти головного мозга. Анимализм служит источником аргументов при обсуждении временных, диахронных, границ самости и определения практических следствий проведения этих границ. Дискуссия Тима Бейна [4] и Александра Геддеса [5] о Цербере дает хорошую отправную точку для обращения к проблематике синхронных границ живого существа и пределов его каузально-воздействия на мир.

Тело двухголового животного Цербера позволяет ему одновременно обладать двумя потоками сознания, 'локализованными' в его левой и правой головах. Если согласиться с тем, что наличие автономно-

го потока сознания означает присутствие отдельной самости, то перед нами два 'психологических агента', одновременно находящихся в отношении нумерического тождества с одним животным. Агентность¹ самого этого животного оказывается шире агентности, обусловленной процессами, происходящими в каждой из его голов. Как я постараюсь показать ниже, сфера агентности двухголового животного превышает сумму агентностей, заданную левым и правым потоками сознания (но не в том смысле, в каком, согласно некоторым представлениям, целое оказывается больше суммы частей²).

Подобное превышение сферы агентности человеческого животного над другими вариантами построения сфер агентности некоторой самости видится мне обобщенной формулировкой многих биоэтических проблем.

При этом являющаяся основной целью настоящей статьи постановка такой обобщенной проблемы вовсе не предполагает поиск аргументов в пользу той или иной версии анимализма, или 'прикладное' истолкование этих версий. Представляется, что постановка такой проблемы в одинаковой степени релевантна для обсуждения двух типов вопросов: (1) «Как нам быть с тем, что мы являемся человеческими животными (если мы принимаем такую позицию)?»; (2) «Зачем нам могут понадобиться аргументы и понятия анимализма?», или «Как мы можем использовать понятие 'человеческое животное?'»³.

В рамках семейства психологических подходов к самости, противостоящих анимализму [6], аналогичные вопросы, касающиеся границ и тождества личности, выглядят гораздо более разработанными. Причинами такого преимущества являются и более длинная история 'психологизма', обычно возводимая непосредственно к Джону Локку, и собственно направленность вопросов о тождестве личности на решение практических проблем, вроде моральной ответственности. Однако упомянутый нами в первом абзаце ряд работ на биоэтические темы, подготовленных с позиций анимализма, свидетельствует о том, что это философское направление не оставляет попыток разработать нормативные подходы к границам человеческого животного. Отличие предложенной в этой статье постановки проблемы состоит в том, что я предлагаю рассмотреть границы, относящиеся не к самости этого животного, а к его агентности (при всей их взаимосвязи), и проводить эти границы не в диахронном, а в синхронном ключе. Тем более что возникшие в контексте пандемии COVID-19 биоэтические апории предполагают именно такой ракурс их рассмотрения.

2. Мои онтологические обязательства. Перед тем как приступить к постановке проблемы границ агентности в рамках анимализма, я намерен кратко прояснить онтологические обязательства, которые намерен на себя взять в рамках дальнейших рассуждений. Эти обязательства весьма скромны. Я исхожу из того, что 'локкианская' онтология действующих агентов, человеческих личностей, существующих во времени благодаря психологической преемственности, не всегда подходит для рассмотрения биоэтических проблем. Например, она вполне способна вводить нас в заблуждение при описании простых ситуаций. Когда я утверждаю, что 'локкианская личность' распространяет коронавирус, мне сложно избавиться от мысли о том, что этот человек сознательно, намеренно предпринимает действия, направленные на заражение других людей. Напротив, утверждая, что 'человеческое животное' распространяет коронавирус, я предлагаю принять строго натуралистическую картину происходящего. Человеческий агент в данном случае оказывается просто источником попадающих в окружающую среду вирусных частиц. Такое описание кажется мне более полным, адекватным и недвусмысленным. Очевидная проблема заключается в том, что, например, информационные кампании по массовой вакцинации работают скорее в 'локкианской' онтологии. Заражает других человеческое животное, в то время как соглашается сделать прививку личность, обладающая психической жизнью.

Ставя вопрос подобным образом, я вовсе не хочу признавать ни того, что личность и животное есть тесно связанные, но разные сущности, ни того, что личность тождественна животному. Наиболее распространенные аргументы 'нео-локкианцев' против анималистов заключаются в том, что личность нельзя редуцировать к человеческому животному [7]. Я же попытаюсь показать, что животное, понимаемое как живой организм, несводимо к личности, и в первую очередь при постановке биоэтических проблем. Границы агентности животного гораздо сложнее определить, нежели границы агентности 'локкианской личности'. Соответственно, одной из целей развития анимализма мне видится разработка онтологии человеческого животного и как непосредственного источника некоторых событий,

и как объекта институциональных воздействий. Эта формулировка цели кажется мне следствием того, что (как было кратко упомянуто выше) анимализм, во-первых, иногда предоставляет более удобную онтологию для формулировки биоэтических проблем и позволяет рассматривать их в контексте вопросов биобезопасности. Во-вторых, анималистические аргументы в последние годы стали чаще употребляться в биоэтических дискуссиях.

Тем самым, рассуждая о человеческом животном, я соглашаюсь работать в рамках онтологии, согласно которой все мы, люди, находимся в отношении нумерического тождества с биологическими организмами, принадлежащими к виду *Homo Sapiens*. Я считаю такую онтологию подходящей для постановки некоторых биоэтических вопросов, но не считаю ее единственно подходящей, наиболее адекватной или отражающей структуру реальности. Такой прагматистский подход, вероятно, отличается от более реалистических воззрений многих анималистов, однако при этом он им не противоречит. Заявленная здесь (близкая к куайновской [8, р. 1–19]) позиция относительно онтологии не несет откровенно антиметафизического смысла. Но на того, кто ставит метафизическую проблему, не стоит и налагать обязательства быть реалистом [9]. К тому же, если в рамках проблемы Цербера мы используем одно из понятий, предложенных Уильямом Джеймсом, нам не обязательно и отвергать заявленный им прагматистский взгляд на метафизику [10].

3. Животное: организм, часть суперорганизма, живая система. Ведущий анималист Эрик Олсон в своей книге *Кто мы есть?* [11] в небольшом отдельном разделе поясняет то значение, которое он склонен придавать слову 'животное'. Некоторые из высказываемых им тезисов важны для рассмотрения нашей проблемы.

Во-первых, Олсон сразу признает, что понимает под животным — 'животное в биологическом смысле', 'то, что является предметом изучения в зоологии', 'живой организм' [11, р. 27]. То есть мёртвое животное уже не является организмом, а значит, не может быть обозначено анималистическими понятиями⁴. Во-вторых, организм обладает *собственной* жизнью. Есть множество сущностей, которые мы можем назвать живыми в определенном смысле: руку живого человека или стаю волков. Но частям организма и совокупности нескольких организмов, по мнению Олсона, недостает обладания *собственной* жизнью (*lack lives of their own*) [11, р. 28]. В-третьих, указание на границы организма связано с определением границ пространства, занятого жизнью. Наша одежда или обувь не является частью человеческого животного, потому что их повреждение не восстанавливается тем же способом, что урон живым тканям. Олсон признает, что некоторые философы считают такие границы слишком узкими. Шерсть животных, кора деревьев — мертвая ткань, однако они являются важной частью живого организма [11, р. 28]. Но Олсон не углубляется в этот вопрос, ограничиваясь признанной им в тексте выше проблематичностью проведения границ живого организма и, соответственно, человеческого животного.

Проблема пространственных границ организма, вопрос о его целостности может иметь практическую значимость, например, при разработке моделей эпидемиологических процессов. Кроме того, исторически этот вопрос занимает одно из цен-

тральных мест в философии биологии — особенно в начале и середине XX века. Достаточно вспомнить о космистских идеях Владимира Вернадского или о взглядах на целостность организма Ивана Шмальгаузена. Вернадский неоднократно упоминает о 'всюдности жизни' — стремлении 'живого вещества' постоянно нарушать существующие границы распространения жизни [13]. В экологическом смысле определить границы организма достаточно сложно, поскольку черта, за которой заканчивается организм и начинается его экологическая ниша, появляется в результате дисциплинарных договоренностей в среде экологов и зоологов. Проблема становится еще сложнее, если мы имеем дело с суперорганизмом, вроде термитника или муравейника. Некоторые социальные исследователи видят и в человеческом общезитии признаки такой же взаимной зависимости, какую мы наблюдаем и среди суперорганизмов [14]. Их возражения ко второму из приведенных выше тезисов Олсона могли бы выглядеть следующим образом: стае волков, может, и не хватает собственной жизни, но недостает её и отдельному человеческому животному (даже его взрослой особи). Продолжая линию этой критики, можно было бы подумать и о том, что герои фильмов в жанре постапокалипсис, конечно, сохраняют свою идентичность даже вопреки тому, что определенные человеческие животные пережили утрату их экологических ниш. И тем не менее, сюжеты подобных фильмов обычно повествуют и об изменениях структуры человеческого социума, приспособляющегося к новым условиям жизни. Разумеется, это не является прямым свидетельством того, что человеческие сообщества очень похожи на суперорганизм, но как минимум говорит о самостоятельной значимости живого социального окружения, коль скоро 'социальные' сюжеты постапокалипсиса оказались более распространены, нежели версии футурологической робинзонады.

Пограничный пример Олсона со стаей волков как сущностью, которая не обладает собственной жизнью, может быть легко оспорен. Противоположный его пример, отвергающий наделение самостоятельной жизнью некоторой части человеческого животного — например, руки или ноги — также слишком свободно обходит сложности философии биологии. В рамках этой дисциплины на вопрос «Что значит быть частью организма?» существует несколько вариантов ответа. Уже в середине XX века российский биолог-эволюционист Шмальгаузен предложил решение спора сторонников двух тезисов «Организм — это сумма своих частей» и «Организм больше суммы частей». Выдвинутое им решение сформулировано вполне в духе диалектического 'снятия', но оно может быть осмыслено и без принятия принципов гегелевской философии. Первый взгляд, считает Шмальгаузен, является механицистским, второй — оспаривает его правоту, требуя введения понятия аналогичного аристотелевской энтелихии. Шмальгаузен предлагает рассматривать организм как живую систему, благодаря существованию которой ее части обретают новые свойства [15, с. 15]. То есть рука из примера Олсона, рассматриваемая отдельно от остального организма, не обладает рядом качеств по сравнению с рукой как частью организма. И набор этих недостающих качеств не ограничивается отсутствием собственной жизни, — скорее отсутствие самостоятельности, 'обособление частей', как выражается Шмальгаузен, является следствием существования

организма и его 'прогрессирующего усложнения' [15, с. 15].

Центральные для философии биологии проблемы, обозначенные в последних двух абзацах, странным образом контрастируют с различиями между разными представлениями о природе животных у самих анималистов. Вопрос «Из чего состоят животные?» кажется правильно заданным. Однако Эллисон Торнтон, исследующая подходы к тождеству личности, довольно далеко уходит от биологии, когда пытается его уточнить. Картографируя версии анимализма, она предлагает следующие варианты ответа на него: животные — это материальные объекты, либо соединения материального и имматериального, либо полностью имматериальные сущности [16]. Для точного понимания этого вопроса гораздо более осмысленной видится проблематизация тех моментов, которые Олсон предпочитает игнорировать. Например, являются ли мертвые клетки эпидермиса и обитающие на них микроорганизмы составляющей человеческого животного? И являются ли частями животного составные элементы его собственных частей? То есть в каких пределах анимализм способен поддерживать транзитивность такого отношения, как 'быть частью'? Торнтон обходит эти вопросы, считая, что при формулировке версий анимализма мы вполне можем игнорировать те биологические понятия, которые не являются хотя бы отчасти философскими [16, р. 522]. Признавая при этом 'философскими', видимо, одни только базовые понятия европейской метафизики.

Однако подобное прочтение анимализма делает его чрезвычайно методологически бедным. Получается, что анимализм как философская теория игнорирует вопросы и о собственных основаниях, лежащих в сфере философии биологии, и о своих следствиях в сфере нормативных суждений. Такой анимализм как бы заведомо признает свой проигрыш локкианскому подходу к человеческой самости. Ведь современный локкианский психологизм черпает богатство своего содержания в успехах психологии и нейрокогнитивных наук (либо в критике их теоретических допущений), а свою операциональную силу поддерживает посредством рефлексии над нормативными понятиями, связанными с агентностью человеческой личности. Но если анимализм проигрывает на полях посылок и нормативных следствий, тогда не ясно, зачем вообще он может нам понадобиться за пределами строго метафизических дискуссий?

4. Когнитивное расширение, безграничное животное и его части. Упомянув выше о рефлексии над нормативными понятиями, я имел в виду в первую очередь продуктивный характер дискуссий об ответственности и расширенном познании (extended cognition). Классическая демонстрация подобного 'расширения' предлагает нам представить некоего Отто, испытывающего проблемы с памятью, но использующего записную книжку для того, чтобы компенсировать эти проблемы. Отто не помнит, где находится театр, но знает, как пользоваться собственными записями, чтобы объяснить нам дорогу. Тем самым, когнитивные функции выполняются системой, состоящей из Отто и его блокнота [17]. Данный сюжет очень важен для нашего рассуждения сразу по трем причинам. Во-первых, Бэйн, использующий образ Цербера для критики анимализма, отталкивается от функционалистских взглядов Чалмерса. Выражением тех же самых взглядов можно считать и так называемый 'принцип равен-

ства', который является главной посылкой тезиса о расширенном сознании. Согласно этому принципу, мы можем считать частью когнитивной системы любой элемент мира, который выполняет значимые для системы когнитивные функции. Во-вторых, сюжет с расширенной когнитивной агентностью Отто и все изобилие окружающих его дискуссий может использоваться как матрица для обсуждения границ агентности человеческого животного. И в-третьих, Олсон, отвергая возможность расширения самости вместе с расширением сознания, пишет о двух смыслах 'экстернализации' Отто [18]. Один из них связан с тем, что Отто оказывается частью расширенной системы, потому что ему нужно нечто внешнее (то есть «находящаяся за пределами его кожных покровов» записная книжка) для выполнения когнитивных задач. Другой же заключается в том, что Отто должен сознательно обращаться к чему-то внешнему для выполнения стоящих перед ним когнитивных задач. Представим себе Дейва, пишет Олсон, человека, который согласился на использование интерфейса мозг-компьютер, и часть его воспоминаний хранится на внешнем устройстве, подключенном к его нервной системе. Он нуждается во внешнем устройстве, но феноменально не обращается к чему-то внешнему. То есть он расширен в первом, пространственном смысле, но не во втором, феноменологическом [18, р. 482]. Олсон предлагает и обратный пример: вообразим Дженни, которая, так же как и Отто, часто испытывает трудности с запоминанием. Но она обладает прекрасной визуальной памятью, в надежности которой может быть уверена. Она фиксирует нужную информацию в блокноте, запоминает страницу, и затем, вспоминая нечто, восстанавливает в сознании образ нужной страницы. Получается, Дженни подверглась расширению во втором, феноменальном, смысле, а не в первом, пространственном: ей не нужны дополнительные материальные объекты для того, чтобы вспомнить дорогу к театру [18, р. 483].

Таким образом, Олсон признает, что когнитивное расширение возможно, причем в двух разных смыслах. Но он не согласен с тем, что за расширением ума следует и расширение самости — именно такое предположение было высказано в классической статье Энди Кларка и Дэвида Чалмерса [17]. Олсон рассуждает примерно следующим образом: согласие с тем, что записная книжка часть самости Отто, потребует от нас признать наличие разорванных в пространстве самостей. А если принять, что Отто находится в отношении нумерического тождества с организмом человеческого животного (т.е. принять главный тезис анимализма), то придется признать, что это животное 'стало больше'⁵, когда Отто начал пользоваться записной книжкой. Однако мы не знаем таких организмов, частью которых были бы записные книжки. Значит, организм, человеческое животное и самость не расширяются посредством использования внешних предметов в интересах выполнения когнитивных функций [18, р. 485–486].

Однако постановка проблемы, которую я пытаюсь обозначить в этой статье, может легко обойтись без понятия когнитивного расширения. Где пролегают границы организма, с которым я состою в отношении нумерического тождества? Может ли другой организм быть частью этого организма, в том же смысле, что одна из голов Цербера признается нами частью организма? На последний во-

прос можно ответить положительно, имея в виду микробиом — микробное сообщество, обитающее в кишечнике. Его состояние оказывает отчетливое влияние на мои эмоции и когнитивные процессы [19]. При желании его можно рассматривать как отдельную самость, а можно — как элемент моего организма, формируемого моим пищевым поведением [20]. В этой связи аналогия с одной из голов Цербера выглядит не столь уж поверхностной, хотя и может казаться не менее натянутой.

Образ животного как физического твердого тела, занимающего определенное пространство, который предлагает нам Олсон, не слишком подходит для рассуждений о частях или элементах живого организма. Что если 'животное Олсона' болеет гриппом, является ли генетический материал вируса, попавший в клетки дыхательных путей частью организма этого животного? Или оно болеет раком, будет ли готов Олсон признать, что, благодаря наличию опухоли, животное 'стало больше'? Соглашаясь с Олсоном в том, что критерием принадлежности к организму является тип восстановления повреждений за счет деления клеток, мы вынуждены будем признать: раковая опухоль тоже является частью организма. Но разве восстановление, о котором, судя по всему, говорит Олсон, не контролируется иммунной системой? В этом отношении иммунный критерий кажется более подходящим кандидатом для понимания того, является ли нечто частью организма. Ведь до приобретения ими определенных свойств раковые клетки подвергаются иммунной атаке.

'Иммунная самость' служит одним из базовых понятий биомедицинских наук. В соответствии с этим понятием — то, что не атакует иммунная система (при наличии такой возможности) можно считать частью организма [21]. Однако и при принятии такого критерия остаются две сложности. Во-первых, аутоиммунные реакции предполагают именно поражение собственных тканей организма своими же иммунными клетками и антителами. А во-вторых, не ко всему из того, что интуитивно можно признать частью организма, иммунная система обладает полным доступом. И речь не только о кончиках ногтей, но и, например, о мозге.

Помимо этого, иммунитет и микробиом постоянно со-настраиваются, поскольку микробиом постоянно обновляется извне. Более того, нет окончательной ясности также и в том, может ли продолжительное время существовать микробиота человека без такого притока. Хотя известно, что изучение экологии иммунитета зачастую вынуждает ученых отказываться от терминов вроде 'биологический индивид', заменяя границы организма более отчетливыми пределами экологической ниши [22].

Прояснение того, что значит 'быть частью' некоторого организма, крайне значимо для определения границ этого организма. Однако связь свойства 'быть частью' и проблемы пределов агентности живого существа не столь прозрачна. Демонстрация не-транзитивности отношения 'быть частью' часто используется для критики возможности расширения самости за пределы кожных покровов. Записная книжка — часть когнитивной системы 'дополненного Отто', а обложка — часть записной книжки. Но выражение «обложка записной книжки — часть когнитивной системы» звучит абсурдно [23].

Нетрудно заметить, что 'быть частью' здесь употреблено в двух разных смыслах. Первый из них (записная книжка — часть когнитивной системы)

отчетливо может быть назван функционалистским, поскольку принимаемый Кларком и Чалмерсом принцип равенства имеет именно такой характер. Второй (обложка — часть записной книжки) не обязательно признавать эссенциалистским, или не-функционалистским, ведь обложка также может нами рассматриваться в качестве функционального элемента записной книжки. Определить конечный перечень функций обложки — нетривиальная задача, но они точно не эквивалентны функциям самой записной книжки как элемента когнитивной системы. Не углубляясь в специальные вопросы философии языка, — поскольку задачи настоящей статьи лежат в сфере философских оснований биоэтики, — стоит отметить, что по Шмальгаузену рассмотрение каждого уровня сложности живой системы обязывает нас переопределять свойства ее непосредственных элементов. И принимая различие смыслов расширения, предложенное Олсоном, мы могли бы, например, сказать, что если у Отто есть несколько записных книжек и он обращается к нужной благодаря различию в обложках, то в этом случае и обложка — элемент когнитивной системы.

Итак, если я являюсь когнитивной системой, то записная книжка — это моя часть. Если я живой организм, то моя часть — это микробиом. Правда, если я когнитивная система, микробиом тоже является моей частью. Но микробиом и блокнот — это разные части. Я могу нести ответственность за сохранность своей записной книжки, но несу ли я ответственность за микробиом, за то биологическое влияние, которое помимо моей воли оказывает на экосистему мой организм? Область биоэтических конфликтов эпохи COVID-19 (включая споры о локдаунах и вакцинации) может быть проанализирована в свете этого вопроса.

5. В поисках трансцендентального животного. Данная статья не претендует на то, чтобы дать содержательный ответ на вопрос из предыдущего абзаца. Скорее она очерчивает трудности определенного направления поисков биоэтической нормативности в русле анимализма. Если мыслить о 'животном *per se*', то есть о животном без волос, кожных покровов, микробиома и воздуха в легких, — такое животное было бы очень сложно представить живым. Хуже такой непредставимости только сама логика мышления в терминах центра и периферии, способная увести нас к 'трансцендентальному животному', анималистическому аналогу трансцендентального субъекта.

Мы можем считать левую голову Цербера центром, а правую — периферийным дополнением, скажем, просто потому что взгляд левой фокусируется на тех предметах, которые кажутся нам важными фрагментами среды, а взгляд правой мы склонны характеризовать как блуждающий в пространстве. Разумеется, сравнивать кишечный микробиом с головой Цербера — это весьма сильный риторический жест. Натянутость такого сравнения отчасти обусловлена тем, что процессы, происходящие в головном мозге, дают нам большее число опций социального и биологического (фармакологического) воздействия на них. Сказанные слова, звуки музыки, картины, чашки кофе и таблетки снотворного оказывают вполне предсказуемое воздействие на процессы в головном мозге. Тогда как средств целенаправленного влияния на микробиом у нас не так много. И проблема здесь даже не в том, что наше деление живого существа на центр и периферию не может быть ничем оправдано, а в том,

что оно не имеет собственных пределов. В головном мозге тоже можно найти центральную и периферийную части. Именно в применении этой логики и состоит трудность выработки валидных критериев смерти человека, поскольку 'смерть мозга' оказывается не менее сложным и многосоставным концептом, нежели гибель всего организма [24].

Известный нейроэтик Андреа Лавацца предлагает мыслить кишечный микробиом как внутреннее в дихотомии внутреннее/внешнее [25]. Этим он пытается преодолеть стыд и фигуры умолчания о медицинских проблемах, связанных с работой микробиома. Внутреннее замещает телесный низ, противоположный благородному верху. Возможно, такая замена применима для риторики врача во время приема, но она способна увести нас к нежелательному делению и, в конечном счете, противопоставлению центра и периферии. Как если бы внутри живого организма существовала некоторая часть, позволяющая ему быть и живым, и организованным целым. Биологически указать на воплощенную суть 'животности' так же невозможно, как и средствами современной психологии уловить трансцендентальную субъектность. Вероятно, сведение агентности личности к идее 'чистой агентности' не выглядит фатальным для нормативной применимости локкианского психологического подхода. Но аналогичное очищение (пурификация) 'животности' разрушительно для биоэтического применения анимализма, так как блокирует возможность рассуждать о реальных живых существах, которых изучает биология. Животное без периферии (без волос, кожных покровов, микробиома и пр.) столь же чуждая биологии абстракция, как и идея 'чистого' субъекта для современной экспериментальной психологии. Движение в этом направлении ради поисков самости животного лишает нас возможности помыслить его биологическую (экологическую) агентность.

Кишечный и кожный микробиом такая же часть моего организма, как и правая голова Цербера — часть его организма. Микробиому нельзя приписать отдельного потока сознания, однако он во многом его детерминирует, каузально влияя на мои эмоции и степень моей активности во взаимодействии со средой обитания. Точно так же правая голова Цербера могла бы вносить вклад в поток его сознания, не обладая своим собственным автономным потоком. Вадим Васильев показывает, что нет принципиальной функциональной разницы между передачей мыслей посредством слов и их трансляцией через нейроинтерфейсы, подключенные к головному мозгу двух разных людей [26, с. 92]. И принимающий участие в когнитивной активности через поставку биологически активных молекул микробиом в этом смысле, кажется, ничем не хуже.

При этом микробиом значим не только для того, что я совершаю (моих поступков), но и в гораздо большей степени для того, что происходит непосредственно из-за меня. Именно эту область я предложил бы назвать 'сферой агентности'. Ротавирус на моих пальцах, передаваемый другим людям через рукопожатие, способен гораздо больше расстроить моих коллег, чем бессознательно принимаемое моим лицом усталое выражение. Пространственная область, в которой на других людей может воздействовать большой корью, еще шире. Вполне возможно, что речь здесь идет не о четких границах биологической агентности, а скорее о пространстве, где ее 'концентрация', понимаемая как вероятность стать биологической причиной,

падает почти до нуля. Важно, что совершаемое мной, равно как и происходящее из-за меня, оказывается тесно связанным с тем, что нам предлагается считать анималистической периферией. Я проявляю заботу о своем микробиоме, например, когда, собираясь в магазин, планирую купить зелень, зубную щетку и не-антибактериальное мыло. Так же, как и Цербер заботится о своей правой голове, укрывая ее в тени от солнечного удара, даже если глаза, расположенные на этой голове, слепы и неспособны видеть солнца.

6. Заключение. Таким образом, если правая голова Цербера вносит вклад в поток его сознания, то и его левая голова, и его микробиом способны на то же самое. При этом микробиом не просто обеспечивает мозговые клетки Цербера питательными веществами (подобно тому, как нормально работающее легкое предоставляет им кислород), его вклад вполне можно назвать содержательным — он непосредственно влияет на эмоции и степень активности животного организма. Цербер — это не одна только совокупность клеток с генетическим кодом двухголовой собаки, как можно было бы думать вслед за Олсоном. Цербер — это и вполне сравнимое с ними число бактериальных клеток, а также значительный объем уже мертвых тканей (например, его шерсть). И если Цербер, как организм, подобен нам, ему был бы необходим и воздух в легких, и многое другое. Кажется, лишь упомянув все эти составляющие, имеет смысл начинать разговор о минимальных границах самости животного.

Все эти части составляют живое существо, обладающее определенной агентностью. При этом вероятность стать причиной ее проявления снижается с удалением от агента. Головы Цербера, его тело, шерсть и микробиом не конституируют агента как некую новую сущность, как полагает Марк Джонстон [27], давний оппонент Олсона. Нельзя сказать, что место, которое занимает животное Цербер (его головы, тело, шерсть), — занимает также и социальный и/или биологический агент Цербер. Части животного Цербера остаются его частями только и если только они способны участвовать в осуществлении свойственной ему формы агентности.

В конечном счете, если Цербер не сильно отличается от нас в когнитивном плане, его мозги должны быть способны конституировать нескольких ментальных агентов Церберов. Они должны иметь возможность рассуждать с позиции завтрашнего Цербера и Цербера через год, конструировать иерархии интересов этих агентов и взвешивать планируемое действие со своих позиций. Для биоэтического приложения анимализма не столь важно, оказывается ли такой ментальный агент редуцируемым к живому организму (мне кажется, это возможно, но при условии, что мы смотрим на организм как действительно живой). Гораздо интереснее то, что организм в каузальном отношении всегда обладает более широкой агентностью, чем та, которой может быть наделен сам ментальный агент.

В заключение следует подчеркнуть, что приведенные выше рассуждения имеют отношение не к теории анимализма как таковой, а именно к вопросам ее биоэтической применимости. И для того, чтобы сложить аргументы данной статьи в систему, я лаконично сформулирую ее основные тезисы:

1. Анимализм может стать полноценным концептуальным основанием для постановки и решения различных биоэтических проблем. В частности, на данный момент уже обозначены анималистиче-

ские позиции в дискуссиях о смерти мозга, трансплантации, разделении сиамских близнецов. В этой статье я предлагаю дополнительную линию рассуждений, позволяющую представить в анималистическом ключе этические проблемы эпидемиологии.

2. Анималистическая трактовка биоэтических проблем не может служить аргументом в пользу правильности или адекватности анимализма как отдельной оригинальной онтологии личности; она свидетельствует лишь о продуктивности анималистического взгляда на границы самости и агентности.

3. Сложное многоклеточное животное, о котором пишет Олсон, вероятно, лишено рогового слоя эпидермиса, волос или шерсти, и точно лишено микробиома. Такое животное неспособно существовать и выживать в известных науке экосистемах. Попытки создать теоретический образ такого животного во многом напоминают манеру исследования трансцендентального субъекта сторонниками психологического подхода к вопросам о тождестве личности и природе человеческой самости. Специфика ряда биоэтических проблем (например, связанных со смертью мозга и трансплантологией) свидетельствует о том, что в целом ряде ситуаций никакого психологического субъекта, способного дать информированное согласие на требуемые медицинские действия, не оказывается в наличии. Так же как специфика другой их части (связанной, например, с вакцинацией) показывает нам, что агентность живого существа превышает каузальный потенциал агентности психологического субъекта.

4. Минимальные представления о живом организме, применимые при рассмотрении биоэтических проблем, должны включать в себя все элементы, позволяющие организму данного биологического вида быть живым. Не стоит забывать и о том, что часть этих элементов вносит существенный вклад в психологическую (ментальную) активность этого существа. Пример с двухголовым животным Цербером служит отличной иллюстрацией, поскольку наглядно показывает распределенность агентности, свойственную и нам, людям. Цербер не церебральный, не двухцеребральный и даже не воплощенный субъект⁶. В сферу его агентности вовлечены миллиарды прокариотических клеток. Поэтому Цербер — распределенный агент⁷, в его агентности участвуют не только клетки, имеющие его ДНК, но и множество генетически чуждых микроорганизмов. Они формируют его эмоциональный фон, степень его активности во внешней среде, участвуют в формировании устойчивости к инфекциям или, наоборот, делают их более опасными.

Примечания

⁶В этой статье я намерен трактовать агентность максимально широко, как способность быть непосредственной причиной некоторых событий, не вдаваясь при этом в вопросы различий агентностей человека, кошки либо участвующих в химической реакции молекул. Такое понимание агентности без агента, вероятно, может показаться контринтуитивным, поэтому следует уточнить, что выражение 'сфера агентности' могло бы быть прочитано здесь как 'сфера, в которой выполняется каузальный критерий ответственности агента'. 'Сфера агентности' не является смысловым эквивалентом этой длинной фразы, но видится мне наиболее близким по смыслу кратким термином.

⁷Я не собираюсь показывать, что Цербер, к примеру, видит гравюру Гюстава Доре «Цербер», потому что правая голова видит правую часть этой картины, а левая — левую.

³Данная статья не является попыткой представить удовлетворительные ответы на эти вопросы. Она лишь обозначает ракурс возможного поиска таких ответов и высказывает критику в адрес некоторых из них. Поскольку настоящая работа является поисковой, некоторые аргументы повторяются в разных частях, а обоснование других рассуждений сокращено до минимума. Читателю, желающему сразу получить систематическую картину, я предлагаю сначала прочесть основные тезисы статьи в ее заключении, а уже затем просмотреть основной текст в поисках интересующих аргументов или пояснений.

⁴На этот счет взгляды анималистов серьезным образом разнятся [подробнее см.: 12].

⁵В рассматриваемой здесь статье о расширенной самости Олсон неоднократно пользуется в отношении биологического организма (животного) выражениями 'стать больше' или 'стать меньше'.

⁶Церебральный субъект — ключевой термин для многих современных нейрочелючных [например, см: 28].

⁷В более широком смысле, чем у Кларка и Чалмерса, ведь речь здесь идет не только о когнитивной агентности.

Библиографический список

1. Sauchelli A. The Future-Like-Ours Argument, Animalism, and Mereological Universalism // *Bioethics*. 2018. Vol. 32, № 3. P. 199–204. DOI: 10.1111/bioe.12417.
2. Pascalev A., Pascalev M., Giordano J. Head Transplants, Personal Identity and Neuroethics // *Neuroethics*. 2016. Vol. 9, № 1. P. 15–22. DOI: 10.1007/s12152-015-9245-4.
3. Manninen B. A. Defining Human Death: An Intersection of Bioethics and Metaphysics // *Reviews in the Neurosciences*. 2009. Vol. 20, № 3/4. P. 283–292. DOI: 10.1515/REVNEURO.2009.20.3-4.283.
4. Bayne T. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 341 p. ISBN 9780199215386.
5. Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and The Self // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2013. Vol. 113, № 3. P. 371–380. DOI: 10.1111/j.1467-9264.2013.00359.x.
6. Olson E. T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 200 p. ISBN 9780195134230.
7. Blatti S. Animalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism> (дата обращения: 08.08.2021).
8. Quine W. V. O. *From a Logical Point of View*. New York: Harper, 1963. 184 p.
9. Pihlström S. *Pragmatist Metaphysics*. London; New York: Continuum, 2009. 240 p.
10. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: популярные лекции по философии. Москва: ЛКИ, 2011. 241 с. ISBN 978-5-382-01256-8.
11. Olson E. T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 264 p. ISBN 9780195176421.
12. Tzinman R. Is Romeo Dead? On the Persistence of Organisms // *Synthese*. 2018. Vol. 195, № 9. P. 4081–4105. DOI: 10.1007/s11229-017-1409-9.
13. Вернадский В. И. *Биосфера* // *Избранные сочинения: в 5 т.* Москва: АН СССР, 1960. Т. 5. С. 9–104.
14. Kesebir S. The Superorganism Account of Human Sociality How and When Human Groups Are Like Beehives // *Personality and Social Psychology Review*. 2012. Vol. 16, № 3. P. 233–261. DOI: 10.1177/1088868311430834.
15. Шмальгаузен И. И. *Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии. Избранные труды*. Москва: Наука, 1982. 383 с.
16. Thornton A. K. Varieties of Animalism // *Philosophy Compass*. 2016. Vol. 11, № 9. P. 515–526. DOI: 10.1111/phc3.12340.
17. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // *Analysis*. 1998. Vol. 58, № 1. P. 7–19. DOI: 10.1093/analys/58.1.7.
18. Olson E. T. The Extended Self // *Minds & Machines*. 2011. Vol. 21, № 4. P. 481–495. DOI: 10.1007/s11023-011-9258-7.
19. Gareau M. G. Microbiota-Gut-Brain Axis and Cognitive Function // *Microbial Endocrinology: The Microbiota-Gut-Brain Axis in Health and Disease* / Eds.: M. Lyte, J. F. Cryan. New York: Springer, 2014. P. 357–371. ISBN 978-1-4939-0896-7.
20. Kundu P., Blacher E., Elinav E., Pettersson S. Our Gut Microbiome: The Evolving Inner Self // *Cell*. 2017. Vol. 171, № 7. P. 1481–1493. DOI: 10.1016/j.cell.2017.11.024.
21. Hoffman S. A. The Immunologic Self // *Perspectives in Biology and Medicine*. 2012. Vol. 55, № 3. P. 350–361. DOI: 10.1353/pbm.2012.0029.
22. Chiu L., Scott F. G. The Birth of the Holobiont: Multi-Species Birthing Through Mutual Scaffolding and Niche Construction // *Biosemiotics*. 2015. Vol. 8, № 2. P. 191–210. DOI: 10.1007/s12304-015-9232-5.
23. Harris K. R. Why the Self Does Not Extend // *Erkenntnis*. 2020. DOI: 10.1007/s10670-020-00320-6.
24. Иванюшкин А. Я., Попова О. В. *Проблема смерти мозга в дискурсе биоэтики*. Москва: Nota Bene, 2013. 286 с. ISBN 978-5-8188-0222-0.
25. Lavazza A., Sironi V. Are We Ready for a «Microbiome-Guided Behaviour» Approach? // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2019. Vol. 28, № 3. 4. P. 708–724. DOI: 10.1017/S0963180119000653.
26. Васильев В. В. *Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии*. Москва: Либроком, 2014. 240 с. ISBN 978-5-397-04182-9.
27. Johnston M. «Human Beings» Revisited: My Body Is Not an Animal // *Oxford Studies in Metaphysics* / Ed. D. W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol. 3. P. 33–74.
28. Vidal F., Ortega F. *Being Brains: Making the Cerebral Subject*. New York: Fordham University Press, 2017. 318 p.

ШЕВЧЕНКО Сергей Юрьевич, кандидат философских наук, магистр биологии, научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики.
SPIN-код: 2783-6006
ORCID: 0000-0002-7935-3444
AuthorID (SCOPUS): 57192993265
Researcher ID: F-5320-2018
Адрес для переписки: simurg87@list.ru

Для цитирования

Шевченко С. Ю. Все мы немного Церберы: к биоэтической применимости анимализма // *Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность*. 2021. Т. 6, № 4. С. 130–138. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-130-138.

Статья поступила в редакцию 10.09.2021 г.
© С. Ю. Шевченко

WE ARE ALL A LITTLE BIT CERBERUS: TOWARDS BIOETHICAL APPLICABILITY OF ANIMALISM

I consider the applicability of the animalism in the framework of bioethical discussions — in particular related to situations in which a person is the cause of an event that is outside of her intentions, for example, infection with a dangerous disease. Animal or living organism are more adequate concept for posing this problem than the 'Lockean', psychological, personality. However, the conceptualization of the animal, proposed by the most famous animalist Eric Olson, turns out to be inappropriate for the bioethical formulation of bioethical problems. I suppose that Olson's logic striving to cleanse the animal of everything that can be recognized as not proper part of it to some extent repeats the logic of constructing a transcendental subject. At the same time, the complexity of some bioethical problems emerges due to the impossibility of relying on the concept of a transcendental subject. The figure of Cerberus, a two-headed animal, and a single agent, allows to develop an alternative interpretation of the animal (living organism), more comprehensively characterizing who is involved in bioethical collisions. The article outlines the image of a single but distributed agent. As an example of such biological (animalistic), but also cognitive (psychological) distribution, I suggest the animal's possession of the inner and skin microbiome.

Keywords: bioethics, animalism, microbiome, extended cognition, metaphysics, pragmatism.

References

1. Sauchelli A. The Future-Like-Ours Argument, Animalism, and Mereological Universalism // *Bioethics*. 2018. Vol. 32, no. 3. P. 199–204. DOI: 10.1111/bioe.12417. (In Engl.).
2. Pascalev A., Pascalev M., Giordano J. Head Transplants, Personal Identity and Neuroethics // *Neuroethics*. 2016. Vol. 9, no. 1. P. 15–22. DOI: 10.1007/s12152-015-9245-4. (In Engl.).
3. Manninen B. A. Defining Human Death: An Intersection of Bioethics and Metaphysics // *Reviews in the Neurosciences*. 2009. Vol. 20, no. 3/4. P. 283–292. DOI: 10.1515/REVNEURO.2009.20.3-4.283. (In Engl.).
4. Bayne T. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 341 p. ISBN 9780199215386. (In Engl.).
5. Geddes A. Think Twice, It's All Right: Animalism, Disunity and The Self // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2013. Vol. 113, no. 3. P. 371–380. DOI: 10.1111/j.1467-9264.2013.00359.x. (In Engl.).
6. Olson E. T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 200 p. ISBN 9780195134230. (In Engl.).
7. Blatti S. Animalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism> (accessed: 08.08.2021). (In Engl.).
8. Quine W. V. O. *From a Logical Point of View*. New York: Harper, 1963. 184 p. (In Engl.).
9. Pihlström S. *Pragmatist Metaphysics*. London; New York: Continuum, 2009. 240 p. (In Engl.).
10. James W. Pragmatizm: novoye nazvaniye dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya: populyarnyye lektsii po filosofii [Pragmatism: a new name for some old ways of thinking]. Moscow, 2011. 241 p. ISBN 978-5-382-01256-8. (In Russ.).
11. Olson E.T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 264 p. ISBN 9780195176421. (In Engl.).
12. Tzinman R. Is Romeo Dead? On the Persistence of Organisms // *Synthese*. 2018. Vol. 195, no. 9. P. 4081–4105. DOI: 10.1007/s11229-017-1409-9. (In Engl.).
13. Vernadskiy V. I. *Biosfera [Biosphere]* // *Izbrannyye sochineniya: v 5 t. [Selected works: in 5 vols]*. Moscow, 1960. Vol. 5. P. 9–104. (In Russ.).
14. Kesebir S. The Superorganism Account of Human Sociality How and When Human Groups Are Like Beehives // *Personality and Social Psychology Review*. 2012. Vol. 16, no. 3. P. 233–261. DOI: 10.1177/1088868311430834. (In Engl.).
15. Shmalgauzen I. I. *Organizm kak tseloye v individual'nom i istoricheskom razviti. Izbrannyye trudy [Organism as a whole in individual and historical development. Selected Works]*. Moscow, 1982. 383 p. (In Russ.).
16. Thornton A. K. Varieties of Animalism // *Philosophy Compass*. 2016. Vol. 11, no. 9. P. 515–526. DOI: 10.1111/phc3.12340. (In Engl.).
17. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // *Analysis*. 1998. Vol. 58, no. 1. P. 7–19. DOI: 10.1093/analys/58.1.7. (In Engl.).
18. Olson E. T. The Extended Self // *Minds & Machines*. 2011. Vol. 21, no. 4. P. 481–495. DOI: 10.1007/s11023-011-9258-7. (In Engl.).
19. Gareau M. G. Microbiota-Gut-Brain Axis and Cognitive Function // *Microbial Endocrinology: The Microbiota-Gut-Brain Axis in Health and Disease* / Eds.: M. Lyte, J. F. Cryan. New York: Springer, 2014. P. 357–371. ISBN 978-1-4939-0896-7. (In Engl.).
20. Kundu P., Blacher E., Elinav E., Pettersson S. Our Gut Microbiome: The Evolving Inner Self // *Cell*. 2017. Vol. 171, no. 7. P. 1481–1493. DOI: 10.1016/j.cell.2017.11.024. (In Engl.).

21. Hoffman S. A. The Immunologic Self // Perspectives in Biology and Medicine. 2012. Vol. 55, no. 3. P. 350–361. DOI: 10.1353/pbm.2012.0029. (In Engl.).

22. Chiu L., Scott F. G. The Birth of the Holobiont: Multi-Species Birthing Through Mutual Scaffolding and Niche Construction // Biosemiotics. 2015. Vol. 8, no. 2. P. 191–210. DOI: 10.1007/s12304-015-9232-5. (In Engl.).

23. Harris K. R. Why the Self Does Not Extend // Erkenntnis. 2020. DOI: 10.1007/s10670-020-00320-6. (In Engl.).

24. Ivanyushkin A. Ya., Popova O. V. Problema smerti mozga v diskurse bioetiki [The problem of brain death in the discourse of bioethics]. Moscow, 2013. 286 p. ISBN 978-5-8188-0222-0. (In Russ.).

25. Lavazza A., Sironi V. Are We Ready for a «Microbiome-Guided Behaviour» Approach? // Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. 2019. Vol. 28, no. 4. P. 708–724. DOI: 10.1017/S0963180119000653. (In Engl.).

26. Vasiliev V. V. Soznaniye i veshchi. Ocherk fenomenalisticheskoy ontologii [Consciousness and things. Essay on phenomenalist ontology]. Moscow, 2014. 240 p. ISBN 978-5-397-04182-9. (In Russ.).

27. Johnston M. «Human Beings» Revisited: My Body Is Not an Animal // Oxford Studies in Metaphysics / Ed. D. W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol. 3. P. 33–74. (In Engl.).

28. Vidal F., Ortega F. Being Brains: Making the Cerebral Subject. New York: Fordham University Press, 2017. 318 p. (In Engl.).

SHEVCHENKO Sergei Yurievich, Candidate of Philosophical Sciences, Master of Biology, Researcher of Humanitarian Expertise and Bioethics Department.

SPIN-code: 2783-6006

ORCID: 0000-0002-7935-3444

AuthorID (SCOPUS): 57192993265

ResearcherID: F-5320-2018

Correspondence address: simurg87@list.ru

For citations

Shevchenko S. Yu. We are all a little bit Cerberus: towards bioethical applicability of animalism // Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity. 2021. Vol. 6, no. 4. P. 130–138. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-4-130-138.

Received September 10, 2021.

© S. Yu. Shevchenko