

СЕКЦИЯ 7

**«ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ»**

СОДЕРЖАНИЕ

«СОВРЕМЕННЫЕ» ПРОБЛЕМЫ ЭСТЕТИКИ Беймурзаев А.С., магистрант...	656
СВОБОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ Булгаков М.Н., магистрант	663
ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРЕ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА Бурханов Р.А., доктор философских наук, доцент	669
КОГНИТИВНО-ИНФОРМАЦИОННЫЙ КОНТРОЛЬ КАК ФОРМА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ Габдуллин И.Р., кандидат философских наук, доцент	677
СЦИЕНТИЗАЦИЯ В СФЕРЕ УПРАВЛЕНИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ Галимова А.С., аспирант.....	682
СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА: К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ Грызова У.И., кандидат философских наук, Беляев И.А., доктор философских наук, доцент ...	685
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМ КАК НАПРАВЛЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ Давыденко Е.А., кандидат философских наук, доцент	691
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И Л.Н. ТОЛСТОГО Завьялова Г.И., кандидат философских наук, доцент, Тельгина А.А., студент	694
ПРОБЛЕМА ПРОЯВЛЕНИЯ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ Коваль А.Д., магистрант	701
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ДИСКУРС» В ФИЛОСОФИИ И ТЕОРИИ ЯЗЫКА Машкина Н.П., преподаватель, Медведева Д.В., студент	705
МАКС ШЕЛЕР О СУЩНОСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ОТЛИЧИИ ОТ ДРУГИХ ВИДОВ ЗНАНИЯ Никулина О.В., кандидат философских наук, доцент	708
ЦИФРОВОЕ ОБЩЕСТВО: В ОЖИДАНИИ ПРИХОДА ПОСТЧЕЛОВЕКА Новопашин С. А., аспирант	712
ОБЪЕКТ: КАТАФАТИЧЕСКИЙ И АПОФАТИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ ПОЗНАНИЯ Перехода М.А., преподаватель.....	720
ПОСЛЕДСТВИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В СФЕРЕ ДУХОВНОСТИ ГЛОБАЛЬНОГО МИРОВОГО СООБЩЕСТВА Перцева У.С., преподаватель.....	723
В ФИЛОСОФИИ И.Т. ФРОЛОВА И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ Писарчик Л.Ю., кандидат философских наук, доцент, Недорезов В.Г., кандидат философских наук, доцент	728
АРХЕТИПИЧЕСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ СОВРЕМЕННОСТИ И ЕГО ИСТОКИ Сербаяев Р.А., магистрант.....	735

ПОДЛИННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ЗАДАЧИ ЭКСПЕРТНОЙ ФУНКЦИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ Стрелец Ю.Ш., доктор философских наук, профессор	740
САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕТИ ИНТЕРНЕТ: ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ Яковлева Л.С., аспирант	745

«СОВРЕМЕННЫЕ» ПРОБЛЕМЫ ЭСТЕТИКИ

Беймурзаев А.С., магистрант
Оренбургский государственный университет

Просматривая различные темы эстетических конференций и конгрессов за последние несколько лет, невольно наталкиваешься на мысль, что все темы так или иначе схожи или имеют что-то общее. Можно даже выделить общие темы всех тем:

- Эстетика медиа;
- Массовая культура;
- Эстетика народов;
- Эстетическое взаимодействие человека и среды;
- Рефлексия постмодерна.

Из всех перечисленных тем по-настоящему современной можно считать лишь последнюю, так как феномен постмодерн случился лишь раз, и пора бы уже оценить его достижения и всё произошедшее в нём. Остальные же темы так или иначе всплывали в истории человечества. Предлагаю рассмотреть каждую из них.

В понятие «медиа» на сегодняшний день входит вся сеть интернет и его возможности, уступают позиции, но пока ещё существует телевидение и газета. Мы живём в информационном обществе, которого раньше никогда не было. Но эстетические проблемы, связанные с медиа можно найти и в прошлом. Каждый раз, когда появляется что-то новое в искусстве медиапространства, философы-эстеты пытаются изучить, рассмотреть это новое, дать оценку, словно это что-то новое, построенное на пустом месте. Так было с книгопечатанием, фотографией, радиотелефонией, кинематографом и прочими некогда новинками. Причём, стоит отметить, что ко всему новому всегда был некоторый скепсис. Словно печатный станок будет использовать другие буквы или выдумает новые слова или фотография не будет пользоваться приёмами композиции. Про кинематограф говорить даже не хочется. Он с каждой ступенью своего развития «умирал», начиная от появления звука, заканчивая появлением Netflix. Так есть ли что-то новое в эстетике медиапространства? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к известному немецкому дизайнеру Дитеру Рамсу. Работая на знаменитом немецком концерне «Braun AG», он разработал 10 правил хорошего дизайна. [1] Конечно, он разрабатывал объекты мебели и бытовые приборы, но большинство из правил отлично накладываются на современное медиапространство:

1. Хороший дизайн инновационен – поистине новые вещи привлекают общественное внимание. Задерживается оно недолго, но тем не менее обретает быструю популярность. К примеру, площадка TikTok. Формат большой библиотеки видео в интернете был зарезервирован YouTube, формат коротких видео – Vine, который не выдержал конкуренции. Так чем же выделился TikTok? Мощным редактором обработки видео, обход авторских песен, люди получили возможность творческого самовыражения в самых любых странных формах и возможность так или иначе заработать на этом деньги. Нельзя сказать, что подобного не было у конкурентов, но именно у TikTok появилась своя некая

особенность. Сюда же можно отнести и ClubHouse. Удивительная площадка для тех, кого не раздражают голосовые сообщения. Объединение формата подкаста и аудиоинтернетзвонка с добавлением элитарности и рекламой от звёзд сделало своё дело, однако популярность его быстро достигла пика и так же быстро упала. [2]

2. Хороший дизайн делает продукт удобным – тут стоит вспомнить о развитии науки эргономики. Раньше эргономика относилась к организации рабочего пространства завода и рабочих панелей станков. [3] Позднее она перекочевала и в обыденную жизнь в частности эргономикой пользуются не только при создании смарт-устройств, но и при создании интерфейсов. Расположение, размер и количество иконок и панелей на экране очень важно. Большой палец должен до них дотянуться и нажать нужную иконку, а не соседнюю. Помимо этого, при создании интерфейса всё ещё пользуются правилами композиции. Причём по большей части композиция типографского формата. Чаще всего композиционный центр чуть выше нижней части рамки, где располагается основная информация или поле программы. Сверху заглавие, под ним основные «параграфы» функции, снизу элементы управления и дополнительная информация.

3. Хороший дизайн эстетичен – эстетика, если говорить о Браун тех лет, означала хорошо сделанный продукт по всем правилам. И в целом можно заметить, что в среде контент-мейкеров есть свои негласные правила. У бьюти-блогеров одни, у стримеров – другие, у обзорщиков – третьи и так далее. Есть некоторая общая калька, на которую пытаются добавить что-то свое (пункт 1). В целом идея: «сделай всё правильно и будет красиво» идёт ещё из античности. [4]

4. Хороший дизайн делает продукт понятным – возвращаясь к интерфейсам, стоит отметить что самое главное для него – быть интуитивно понятным или, как ещё говорят «быть дружелюбным». [5] Порой он понятен настолько, что даже малые дети могут справиться с включением игры на смартфоне или сами поставить себе видео с мультиками. Форма иконки или кнопки должна отображать содержание. Правда иногда могут возникать казусы. Например, некоторые дети, у которых никогда не было стационарного телефона, не знают, что обозначает иконка «телефонной трубки», и принимают это изображение, как должное, вроде иконки Google Chrome: «Почему она круглая и похожа на пляжный мячик? Скорее всего там есть какой-то концептуальный замысел. Будет интересно – зауглю».

5. Хороший дизайн ненавязчив – и вот тут, пожалуй, начинаются несоответствия. Продуктов медиа стало невообразимо много и каждый из них борется за место под солнцем. Более подробно об этом пишет художественный критик Хэл Фостер, обрушиваясь критикой на современный капитализм. [5] Однако это не первый раз в истории, когда появляется избыток нового продукта. Подобный «кризис» был в Европе и частности Англии в середине XIX века. Товаров, произведённых машинным трудом, было в избытке, в отличие от товаров, произведённых ручным, однако техногенные товары были лишены художественного осмысления и, как говорил поэт и художник Уильям Моррис, «души». Через некоторое время на заводах появятся художники-проектировщики,

чьей задачей будет как раз-таки добавлять в художественную целостность в товары производства. Если перенести ситуацию на современный медиаконтент, то графические web-дизайнеры всё так же работают над визуальной подачей, дабы навсегда забыть о том оформлении сайтов и рекламы 90-00 годов. Большинство крупных и приличных сайтов оформлены минималистично, с добавлением интересных графических элементов, и таргетовой рекламой в определённом месте. Хотя, даже рекламу сейчас можно скрыть при помощи утилит для интернет-браузеров.

6. Хороший дизайн честен – и добавить тут нечего, кроме как внимательнее читайте мелкий шрифт, сноски, условия лицензионного соглашения и другие информационные источники.

7. Хороший дизайн не устаревает – есть и сейчас такие фильмы и сериалы, которые хочется пересматривать снова и снова, игры, которые можно переиграть не один раз.

8. Хороший дизайн проработан до последней детали – зачастую сначала медиапродукт выпускается немного «сырым», дабы проверить реакцию людей на него, а затем, получив отзывы идет доработка. Впрочем, иногда бывает так, что продукт слишком сырой, как, например, игра «Cyberpunk 2077». У неё были все шансы стать хорошей игрой: Хидео Кадзима, Киану Ривз, Мадс Миккельсен, неоновый футуристичный дизайн. Но всё испортили многочисленные ошибки. [6]

9. Хороший дизайн не конфликтует со средой и является экологически чистым – о сближении эстетики и этики речь пойдёт позднее. Сейчас же просто отметим популяризацию экодвижений через различные социальные сети.

10. Хороший дизайн — это как можно меньше дизайна – минимализм сегодня опять на пике популярности. В современной попсовый музыке уже не так много нот, появился формат мини-сериалов, пришедший на замену сериалам в духе «Санта-Барбара», сайты наконец перестали использовать различные фактурные фоны с анимацией.

Поднимая тему массовой культуры, стоит, во-первых, отметить две крайние точки: глобализация и глокализация. Если с первым термином всё относительно понятно - это процесс всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации, [7] то вот второй процесс получил популярность, вроде как, сравнительно недавно. Глокализация — это процесс экономического, социального, культурного развития, характеризующийся сосуществованием разнонаправленных тенденций: на фоне глобализации вместо ожидаемого исчезновения региональных отличий происходит их сохранение и усиление. Вместо слияния и унификации возникают и набирают силу явления иного направления: сепаратизм, обострение интереса к локальным отличиям, рост интереса к традициям глубокой древности и возрождению диалектов. [8] С одной стороны, информационная эпоха сточила границы стран и различных культур. Никого не удивишь гавайской пиццей или ролами «Калифорния». С другой – не стоит делать себе дреды, если не хочешь обвинения в присвоении элементов чужой культуры. Только вот деление на «свой-чужой» известно антропологам давно, а существует в обществе, можно сказать, с зарождения общества (Клод

Леви-Стросс?). Когда два племени различных культур встречаются то у них есть несколько вариантов взаимодействия:

1. Принять культурные различия и перенять их полностью, так как они есть;
2. Принять культурные различия и перенять частично, адаптировав под собственную культуру;
3. Принять культурные различия, но остаться при своём;
4. Не принять культурные различия и мирно остаться при своём;
5. Не принять культурные различия и насильственно интегрировать свою культуру в чужую;
6. Не принять культурные различия и уничтожить носителя культуры.

Несмотря на то, что варианты изначально рассматривались для первобытных племён, они действуют и для более развитых обществ. Два последних варианта наиболее характерны для периода колониальных завоеваний и крайне не приветствуются в современном мире, однако до сих пор имеют место быть. Исходя из выше написанного можно отметить, что процессы глобализации и глокализации существовали всегда и до сих пор идут параллельно, где всё зависит не от ситуации в мире в целом, а от определённых обществ. Например, жители стран востока с удовольствием видят, как туристы примеряют и покупают их национальные костюмы. Это не только помогает распространяться их культуре, но и финансово поддерживать экономику стран. А вот афроамериканцы, зачастую, не очень рады, когда кто-то копирует их культурные особенности.

Второе, что стоит отметить в массовой культуре – массовое влияние. То есть влияние на достаточно большое количество людей. И опять же оказать влияние на огромное количество людей достаточно просто. Религия давно занимается подобным, воздействуя на последователей как эмоционально, так и логически. По сути, массовая культура и есть новая вера. Вместо молитв, просмотры, прослушивания, лайки, репосты, принятие определённого образа жизни. Однако, в отличие от религии, массовая культура предоставляет своим последователям вариативность внутри себя. Раньше подобная вариативность вызывала различного рода межгрупповые конфликты и привычное деление на «свой-чужой». Сейчас же современная массовая культура декларирует толерантность и принятие человека, что опять говорит о сближении этики и эстетики.

Однако, стоит отметить и третий момент – манипулятивность массовой культуры. Вся человеческая мода на сегодняшний день находится в руках пары прогнозирующих компаний. Жан Бодрийяр частенько упрекал современное искусство в пропаганде, излишнем воздействии на людей и гиперреальности, состоящей из симулякров – размытием границ между фантазией и действительностью. [9] Что уж говорить о различных сайтах, которые используют свои алгоритмы, чтобы предложить людям то, что им должно понравиться?

Об эстетике народов частично уже упоминалось, когда затрагивалась тема глобализации и глокализации. Интерес к собственной культуре, её истокам и демонстрации вырос за последние десять лет. Причиной этому послужил индивидуализм. Человек всё ещё ищет и осознаёт себя, поэтому пытается узнать

больше о своей истории, одновременно с этим он не хочет чувствовать себя одиноким. Он хочет знать, что кто-то разделяет его культурные ценности и эстетический взгляд на жизнь. Современные технологии здорово упрощают поиски особенностей той или иной культуры. И опять же, подобное уже было в истории и не раз: олимпийские игры современности, большие всемирные выставки – вторая половина XIX века; первые конкурсы красоты – конец XIX – начало XX века. Евровидение – с 50-х годов XX века, музыка мира – с 60-х годов XX века. Все эти культурные события и явления словно говорили: «Мир, посмотри на нас, вот что у нас есть!».

Завершая разговор обширной темой «эстетическое взаимодействие человека и среды», стоит отметить, что я нарочно не уточнил, о какой конкретно среде идёт речь. Ведь здесь может быть, как среда культурная, и тогда речь идёт о формировании культурной среды человека и формировании человека культурной средой, так и пространственная и тогда речь сводится к рассуждениям об урбанистике и экологии.

Если заходит речь о культурной среде и эстетике, то первая же «подтема» обычно звучит как формирование вкуса человека, что его формирует и как он формируется. Он может быть априорно заданным, как завещал Иммануил Кант – способность судить о прекрасном [10], он может быть органически присущ человеческой природе по Виктору Васильевичу Бычкову [11], как единственно позволяющий актуализовать гармонию человека с Универсумом, а может прививаться с детства родителями, обществом и переживаниями, если верить психоанализу и Зигмунду Фрейду. Лично я придерживаюсь абсолютно всех теорий, так как человек – создание уникальное. Что-то влияет больше, что-то меньше и у каждого по-своему. Может так звёзды сложились или Бог поделился откровением? Возможно. В человеческом восприятии в целом есть как познанное рациональное, так и место чему-то иррациональному. Можно ли повлиять на вкус человека специально извне? Отчасти, если брать в расчёт, что человеческая фантазия не может представить себе что-либо если он этого никогда не встречал. Мозг попросту не сможет придумать новый цвет вне цветового спектра восприятия человеческого глаза. Или он не сможет быть полностью уверенным, какой iPhone лучше, если в жизни он никогда не держал в руках смартфон. Отсюда можно сделать вывод, что поспособствовать формированию вкуса можно, но лишь поспособствовать. А может этот кто-то формирующий извне быть не человеком? И речь сейчас не о Боге или Дьяволе. Речь об искусственном интеллекте, что подбирает музыку, фильмы, изображения, товары под вкус человека. Или же он формирует его? Это можно скорее назвать интуитивным соформированием вкуса. Искусственный интеллект предлагает, а пользователь либо принимает, либо нет, таким образом у искусственного интеллекта собирается и обрабатывается информация, на которой он строит свои дальнейшие предположения о вкусе пользователя, а пользователь может увидеть то, что действительно приходится ему по вкусу, но он никогда до этого с этим не сталкивался. И, казалось бы, попади в столь идеальную систему что-то опасное, что медленно будет прививать «неправильный» вкус человеку, так, что он сам не заметит, это будет иметь катастрофические последствия. Однако, человека здесь

выручает собственная парадоксальность. Да, ему может нравится Hozier, но иногда в одиночестве он может во весь голос подпевать Лободе. Ему может нравится «Безумный Макс» со всей брутальностью, экшеном и адреналином, но при этом он может плакать над Хатико, он может пробежать восемь километров и заказать себе пиццу. И даже не диетическую.

Вопросы урбанистики поднимались ещё в античности философами при описании идеальных моделей городов. Платон исходил из рассуждений о взаимодействиях между людьми, Аристотель исследовал организацию нескольких десятков полисов и привел расчеты по оптимальной численности населения городов [12]. В целом урбанистика имеет длинную историю. Экологические же проблемы стали рассматриваться не столь давно. Первыми своё внимание на потребительскую культуру, сложившуюся в 60-х годах XX века обратило антидизайнерское движение. Своими работами они высмеивали излишества и стремление к новизне. Так же выдвигались на передний план обеспокоенность экологическими вопросами такими коллективами, как Gruppo 9999, Haus-Rucker-Co [13].

Таким образом, можно заметить, что современные эстетические проблемы уже когда-то где-то всплывали в истории человечества. Конечно, многие со мной не согласятся, в особенности сторонники феноменологического подхода, но тем не менее не стоит забывать историю, хотя бы ради того, чтобы не повторить прошлых ошибок.

Список литературы

1. Vitsoe [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.vitsoe.com/gb>. – Дата доступа: 16.05.2021.
2. Forbes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.forbes.ru/karera-i-svoy-biznes/423739-proshla-eyforiya-kak-vsego-zamesyac-ugas-azhiotazh-vokrug-clubhouse-i>. – Дата доступа: 16.05.2021.
3. International Ergonomics Association [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://web.archive.org/web/20130520090316/http://iea.cc/01_what/What%20is%20Ergonomics.html. – Дата доступа: 16.05.2021.
4. Академия Арзамас [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arzamas.academy/materials/1291>. – Дата доступа: 16.05.2021.
5. Издательский дом Питер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://artlib.osu.ru/Docs/piter/bookchap/978594723921.html>. – Дата доступа: 16.05.2021.
6. Теория и практика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/8827-hal-foster>. – Дата доступа: 16.05.2021.
7. Игромания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.igromania.ru/article/31511/Obzor_Cyberpunk_2077._U_CD_Projekt_Red_poluchilos.html. – Дата доступа: 16.05.2021.
8. Глебов Г. И., Милаева О. В. Современные международные отношения. Учебное пособие. — Пенза: Изд. Пенз. гос. ун-та, 2010. — 98 с.

9. Словарь Британика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.britannica.com/topic/globalization>. – Дата доступа: 16.05.2021.
10. Библиотека Максима Мошкова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml. – Дата доступа: 16.05.2021.
11. Библиотека по философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000499/st001.shtml>. – Дата доступа: 16.05.2021.
12. Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Vuchkov_Aesthetics/_10.php. – Дата доступа: 16.05.2021.
13. Сваренская, Т. Ф. История градостроительного искусства / Т. Ф. Сваренская. – Москва : Стройиздат, 1984. – 77-79 с.
14. Royal Design [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://royaldesign.ua/ru/fenomen-radikalnogo-napravleniya-kak-antidizayn-povliyal-na-iskusstvo.bXvH8/>. – Дата доступа: 16.05.2021.

СВОБОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ

Булгаков М.Н., магистрант
Оренбургский государственный университет

Существование технологии, делающей возможной объединение между собой невероятнейшим образом различающихся друг от друга людей, разбросанных как по территории одной, отдельно взятой страны, так и по всему земному шару – есть крайне удивительный феномен. И его рассмотрение – это не только предмет одного из бесчисленных интенциональных актов, коими можно занять свое внимание во благо убийства «лишнего» времени, но также, что более важно и существенно, – вопрос мировоззренческого характера, вопрос будущего конкретной страны, конкретной культуры, цивилизации в целом. Попытаться рассмотреть человека, активно взаимодействующего с себе подобными чрез технологичного посредника, созданного им самим – значит устремиться приоткрыть некую тайну, загадку бытия человеческого как существа социального. И если, все-же, не приоткрыть, то хотя-бы высветить, бросить луч познания в эту удивительную бездну, наверняка хранящую в себе ответы на все возможные вопросы.

Если ввести наше рассуждение в более конкретное русло, то его предметом оказывается один-единственный постулат, невероятно значимый для человека, желающего проявлять себя в просторах социальной сети. И постулат этот – есть постулат свободы. Непременно, знакомые каждому из нас лозунги, чей дух пропитан манифестацией человека свободного к еще большей свободе, требуемой от социальной сети: «интернет должен быть свободным» – столь знакомая и избитая фраза. Но, не смотря на всю ее банальность, в ней нет ничего экстраординарного. Она является следствием тех истин, что проистекают из самого человеческого существа, из его подлинной природы.

При любой постановке вопроса о свободе, возникает потребность в уточнении того, о какой же именно свободе идет речь: о негативной свободе «от» или же позитивной «для» чего-либо. Манифест к свободе интернета вообще и социальных сетей, в частности, предстает как во всеуслышание провозглашаемая человеком потребность. Потребность в свободе «от» и свободе «для». В столь небеззначительном призыве не читается никакой градации, потому как он исходит не от эгоистичности и самовлюбленности человека восклицающего, но из доподлинно загадочного, в каком-то смысле даже – мистического начала в нем. Начала альтруистического.

Эрих Фромм в своей работе «Бегство от свободы» поднимает вопрос следующего, во многом риторического характера: зачем человеку свобода слова? Философ склоняет нас к мысли о том, что в таковой свободе не может быть никакой необходимости в случае, если нам нечего сказать [9, с. 116]. Да и уверенны ли мы в том, что то, о чем мы пытаемся донести, не есть откровеннейшая глупость, проистекающая из невежества и нежелания задаваться вопросами? Для чего тогда такая свобода, которая, в последствии, лишь прибавит сложностей исследователю, вставшему на путь поиска истины, но по несчастью

своему натолкнувшемуся на писания человека, столь ей противоречащего? А как обстоят дела с уникальностью и значимостью той мысли, которая может быть изложена, тем более, что по последовательным представлениям философа – общество само порождает из себя людей, не способных мыслить самостоятельно, ввиду вырабатываемой с самого детства привычки пользоваться многими шаблонами мышления? Единственное, что можно сказать, при этом апеллируя к сильным тезисам философа, так это то, что человек жаждет становления свободы слова не для себя самого, но для ближнего своего, который может быть лучшим критиком, лучшим писателем, лучшим рассказчиком, чем тот, кем является сам манифестирующий. Желание свободы и стремление к ней – есть желание и стремление целиком и полностью альтруистическое.

«Специфика Интернета при различии методологических подходов к описанию этой среды чаще всего характеризуется в терминах, соотносительных с понятием свободы» [2, с. 184] – отмечает С. Л. Гурко. Но человек ли, в первую очередь, подлежит освобождению? В статье «Об иллюзорности свободы в интернете» философ обращает наше внимание на факт того, что с развитием средств социальной коммуникации на просторах сети, высвобождается, скорее не сам человек, но лишь та информация, которая раньше была специализированной. И человек в интернете не обретает свободу, но тонет в ее последствиях, в «нечеловеческом» объеме информации, которая его окружает. Мыслитель уделяет внимание той метафоре, к которой достаточно часто оправданно прибегают, пытаясь раскрыть специфику, сущностную характеристику Интернета. Интернет – «помойка», но вовсе не потому, что он является сосредоточением мусора, а, прежде всего, ввиду содержания в нем недифференцированной информации, постоянно смешивающейся между собой. Интернет, нося в себе проектный характер, не останавливается в своем развитии. Но что же происходит с человеком, поддавшимся иллюзорным свободам, предоставленных ему Интернетом? Человек забывается в них, отказывается от своей подлинно свободной, самосозидательной деятельности. Интернет «побуждает бесконечно откладывать дело самореализации, приучая вместо законченного произведения себя стремиться к многообразию частичных и временных проектов себя» [2, с. 189].

В статье В. В. Миронова «Цифровая пещера как возможный вектор развития культуры» мы находим схожий пассаж: человек утрачивает себя в том многообразии информации, которую он свободно и неограниченно получает из социальных сетей, из всего простора интернета. Именно что информации, но никак не знаний. Электронная культура существенным образом влияет на память и мышление, утрачиваются некоторые их функции. «Информационно продвинутый» человек постепенно утрачивает чувство противоречивости окружающего мира. Человек, при всей свободно предоставленной ему информации, часто должен самостоятельно проводить ее экспертизу, ее отбор, что может не столь благоприятствовать дальнейшему развитию науки. Интернет ограничивает наши представления о реальности – пользователь сети подпадает под власть алгоритмов, подбирающих информацию в соответствии с предыдущими запросами человека. Отныне он видит не реальность, а нечто

отдаленно похожее на нее. Новейшие коммуникативные средства в той или иной мере поработают своего пользователя. «Человеку кажется, что, держа в руках смартфон, он становится более умным, тогда как по сути он превращается в периферийное устройство» [5, с. 185]. Солидируясь с Платоном, философ вопрошает его словами: «Как же им видеть что-то новое, раз всю жизнь они вынуждены держать голову неподвижно [8, с. 284]?». Они – это люди, не желающие видеть мира вне пещеры и довольствующиеся одним лишь созерцанием теней.

Культовая фраза, приводимая испанским философом Хосе Ортега-и-Гасетом в работе «Восстание масс», способна описать некоторые сегодняшние тенденции, наблюдаемые философами в интернете: «люди смирились с беспорядком, сочтя это платой за свободу» [6]. Этот беспорядок – есть следствие диктата массы, желающей все новых и новых прав и свобод, но напрочь отказывающихся от несения обязанностей. Такие далеко идущие желания массового человека, по представлениям философа, могут привести к тому, что государство окажется вынуждено подавить желания беснующегося большинства, подавив его свободу. «Кто поручится, что диктат массы не принудит государство упразднить личность и тем окончательно погасить надежду на будущее [6]?» Излишние требования к свободе, не ограниченное рамками здравого смысла и видимой целесообразности приведет к плачевному результату. Государство полностью подчинит человека своей машине, удушит любые проявления социальной самодеятельности. Так должно ли столь большому ценителю своей свободы, коим является современный пользователь социальных сетей, отказываться от нее, приумножая свои свободы без знания их необходимости, без воли, но по произволу? Вопрос, требующий ответа, но, по большому счету, все-же риторический.

Существование социальных сетей на просторах интернета – суть производное, ставшее возможным благодаря развитию технической составляющей. И потому, в свете вопроса о свободе человека в социальных сетях, актуален вопрос о технике, о ее подлинной сущности, не сводящейся к одной только технической составляющей. И в этой связи нам открывается творчество немецкого философа Мартина Хайдеггера. В «Вопросе о технике» мыслитель приводит нас к суждению о том, что любая техника имеет прямое отношение к раскрытию потаенного. «Что такое современная техника? Она тоже раскрытие потаенного. Лишь тогда, когда мы спокойно взглянемся в эту ее основную черту, новизна современной техники прояснится для нас» [10, с. 51]. Подлинная сущность техники предстает перед нами как ее «по-став», как нечто поставленное на путь раскрытия потаенного. Того самого потаенного, раскрытие которого происходит в человеке и через него. В человеке, который всегда «властно захвачен раскрытием потаенного», той миссией, которая посылает его в историческое бытие. И в этой исторической миссии, в этой постепенно открывающейся нам, посредством взаимодействия с техникой, тайне бытия, мы и сталкиваемся с тем, что есть свобода. Постепенно развивая и улучшая техническую составляющую, сопутствующую нашему процессу познания окружающей действительности, мы, тем самым, раскрываем и самих себя, свою

собственную подлинную сущность как принадлежащих к этой действительности. Конечно, технологическое развитие таит в себе разного рода риски, одним из которых может стать порабощение человека наличностью. И в этом порабощении видится, в том числе, то, что сегодня именуется термином «зависимость». Зависимость от социальной сети, от техники, делающей возможной беспрепятственный выход на ее просторы. Но развитие техники само по себе не представляет из себя нечто, довлеющее над человеком и неуклонно порабощающее его. «В сущности техники должны таиться ростки спасительного» [10, с. 61], она может подлинно «спасти», что значит обратить, вернуть человека к его подлинной сущности, освободить его.

Согласно представлениям, высказанным в «Галактике Гуттенберга» Маршалла Маклюэна «расширение возможностей глаза или уха, помещают человека в новый, полный неожиданностей мир, образующий новую мощную «связку», новую схему взаимодействия между всеми чувствами» [4, с. 21]. Таковыми технологиями, расширяющими человеческие возможности, были появление языка, затем алфавита, печатного станка, радио и телевидения. Сегодня же такого рода технологией по праву можно считать интернет, о будущем существовании которого Маклюэн еще не знал. У этих современных технологий есть одна значительная функция – объединяющая, превращающая мир в так называемую «глобальную деревню». Тезисы о том, плоха она или хороша автор оставил на суд читателю. Но, не смотря на всю ее значимость, в техническом развитии современного ему общества философ видел некоторый изъян. «Под влиянием электрической технологии мы в наших самых обычных повседневных переживаниях и действиях становимся похожими на людей примитивной культуры» [4, с. 26]. А все потому, что эти технологии воздействуют вовсе не на наши мысли, а напрямую на чувства, не вызывая в нас какого-либо критического отношения к получаемой информации.

Рассуждая о человеке, включенного в устройство социальных сетей, современные исследователи уделяют внимание идее урбанистики интернета. Так, в статье И. Ю. Алексеевой «Интернет и проблема субъекта» город рассматривается как нечто, способное дать человеку анонимность. Но анонимность сама по себе не есть какой-либо порок современного общества. Анонимность, имеющая место быть в интернете открывает человеку новые познавательные возможности, влияет на его самосознание и видение других людей [1, с. 26]. Следствием становления анонимности становится раскрепощение человека, отныне способного самостоятельно удовлетворять свое любопытство, разрушение барьеров и предрассудков, обнаруживаемых ранее между людьми.

Однако рассмотрение феномена анонимности, базирующейся все-таки на постулате свободы человека, может рассматриваться и в несколько ином, крайне пессимистичном ключе. Так, Е. В. Петровская в работе «Правила пользования чатом, или о чистом аффекте общения» ставит перед собой задачу понять, что же заставляет людей пользоваться анонимными чатами. Исследователь приходит к достаточно категоричным и интересным выводам: люди жаждут от анонимного чата не самого факта общения, не радостной встречи с людьми, разделяющими твои интересы, но лишь состояния аффекта. Философ утверждает, что участники

таковых чатов существуют друг для друга лишь «постольку, постольку они принимают (и порождают) абсурд» [3, с. 163]. Участники беседы воспринимаются, своего рода – как подобие энергетических вампиров, для которых роль энергии выполняют получаемые в ходе дискуссии эмоции. А вновь возвращаются люди в эти чаты с единственной целью – снова испытать состояние аффекта.

Любой из двух вышеназванных подходов к анализу человека кликающего, анонимного и, конечно, свободного в своих отношениях в рамках социальных сетей – есть раскрывающие истинное положение дел с разных углов зрения. Да, анонимность раскрепощает человека, дает ему возможность беспрепятственно вбирать в свою жизнь смыслы, и да, в то же самое время, человек может погрязнуть в круговороте сменяющих друг друга аффектов. И здесь хочется вновь обратиться к тем посылам, с которыми к нам обращался Хайдеггер, а именно к тому, аспекту, что человек познает потаенное посредством своего взаимодействия с техникой и, вместе с этим, сам все более раскрывает свою подлинную сущность.

О чем же может говорить нам желание человека принимать участие в анонимных чатах и форумах? Прежде всего – о готовности вести диалог с человеком. Вести его вне привязанности к фотографическому, телесному, материальному образу. Слышать и быть услышанными без знания настоящих имен тех, с кем в данный момент ведется общение. В анонимном чате иногда все же может быть обозначен и пол, и возраст, но в нем всегда нивелируется расовая и национальная принадлежность. Странно было бы считать, что такого рода разговоры ограничиваются одними только вопросами – заполнителями пробелов, коими может пестрить встреча в материальном пространстве двух и более знакомых людей, не имеющих особенных общих интересов и продолжающих вопрос-ответные диспуты во избежание неудобства, которое может быть вызвано простым молчанием. Темы, представляемые анонимами к рассмотрению, часто имеют если не объективную, то огромную субъективную значимость. Это могут быть вопросы мировоззренческого характера, поставленные человеком, запутывающимся в себе. То могут быть просьбы о помощи в разрешении сложных теоретических и технических задач. На форумах обсуждается музыка, фильмы и книги. Анониму не интересна погода за окном у его собеседника, он ищет себя чрез общение с человеком, он ищет помощи и знает, что может ее получить.

Обращение человеком к техническим средствам – это вовсе не отказ от своей свободы и подчинение наличности, это ее принятие, это ее новый поиск, имеющий триумфальный успех. Сколь грандиозен нравственный прогресс человечества! Сколькими неисчислимыми альтруистических посылам пронизаны социальные сети! Один человек может столкнуться с невероятной по своей сложности задачей и получить многостраничный и развернутый план, ведущий к ее разрешению, от человека, чьего имени, лица, пола и возраста он не узнает. Должно быть, тому, кто взялся за помощь бедолаге, сулит материальное благо? Нет, ничего подобного. Быть может, истинный хозяин нашего организма, коим по представлению Ричарда Докинза является «эгоистичный ген», видит в другом человеке свою копию и тем объясняется любое наше с вами, на первый взгляд,

альтруистическое желание, которое таковым вовсе не является [3, с. 312]? И этим объяснением мы бьем мимо цели. Человек помогает анониму, ни он сам, ни его гены не могут знать ничего, что могло бы быть свидетельством в пользу того, сколь большой копией являются друг для друга генетические составы их владельцев. О чем действительно и подлинно может дать нам подсказ новая техника, так это о факте того, что человек есть существо склонное к альтруистическим порывам, желающее быть свободным и познавать окружающий мир, привязанное к своей материальной оболочке, но живущее вовсе не ей одной.

Список литературы

1. Алексеева И. Ю. Интернет и проблема субъекта / И. Ю. Алексеева // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – 239 с.
2. Гурко С. Л. Об иллюзорности свободы в интернете / С. Л. Гурко // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – 239 с.
3. Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной / Р. Докинз; пер. с англ. А. Гопко. – М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2021. – 496 с.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга / М. Маклюэн; пер. А. Юдина. – Киев: Издательский дом ДМИТРИЯ БУРАГО, 2003. – 206 с.
5. Миронов, В. В. Цифровая пещера как возможный вектор развития культуры / В. В. Миронов // Доклады участников XIX Международных Лихачевских научных чтений «Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости». – 2019. – С. 183–186.
6. Ортега-и-Гасет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гасет; пер. А. Гелескул. – М.: Издательство АСТ, 2016. – 200 с.
7. Петровская Е. В. Правила пользования чатом, или о чистом аффекте общения / Е. В. Петровская // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФ РАН, 2004. – 239 с.
8. Платон. Государство / Платон; перевод с древнегреческого А. Н. Егунова. – М.: Издательство АСТ, 2020. – 448 с.
9. Фром Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм; пер. с англ. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
10. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер; пер. Биbihина В. В. // Новая технократическая волна на Западе, сост. П. С. Гуревич. – М.: ПРОГРЕСС, 1986. – 453 с.

ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРЕ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

Бурханов Р.А., доктор философских наук, доцент
Сургутский государственный университет

Будучи особым видом духовной деятельности, философия осуществляет концептуальное вопрошание человека о мире и самом себе. Его результатом является генерация определенной совокупности знаний о бытии и, что очень важно, самоосознание и самосозидание людей в качестве мыслящих и действующих существ. Как теоретическая форма мировоззрения, философия генерирует знания о мире в целом и коррелирует их с самим фактом существования человека и социума. В ходе такого вопрошания люди не только познают чувственно воспринимаемые явления, но также пытаются помыслить сверхчувственные сущности мира.

Следовательно, по содержанию философия представляет собой *мировоззренческое вопрошание*. В том или ином виде оно осуществляется в различных формах мировоззрения, синтезирующих в себе рациональные абстракции и чувственные образы. В философствовании, главной целью которого является постижение сущего как такового (и человека как его порождения), вопрошание происходит посредством понятий и категорий, теоретических моделей и концептов. Философское освоение предметности мира категориально, оно предполагает последовательное применение абстрактно-понятийных схем, а не оперирование образами и представлениями обыденно-повседневной жизни.

В отличие от научного и обыденного познания в концептуально-теоретическом мировоззрении проблемное поле не ограничивается имманентным для людей миром, а простирается на все бытие, проецируя себя за его пределы. Поэтому философствование, в сущности, есть *метафизическое вопрошание*. Это совокупность рассуждений о мире и человеке, которые описывают нечто, принципиально ненаблюдаемое в опыте. Метафизические высказывания не могут быть выведены из эмпирических условий жизни, поскольку сами являются ее постулатами. Они толкуют об условиях и предпосылках того, как человек вообще может иметь какой-либо опыт или что-нибудь мыслить [1].

Наряду с философией, теоретическое вопрошание также осуществляется и в науке. Однако здесь оно направлено не на мир в целом, а на устройство конкретных областей мироздания (естествознание) и людей, объединенных в сообщества различных уровней (социально-гуманитарное знание). Отношение человека к миру и мира к человеку науку не интересует. Вот почему наука не является самостоятельной формой мировоззрения, как, например, искусство или религия; мировоззренческие интенции в нее привносит философия, а естествознание, обществознание и человековедение предоставляют для этого материал для размышлений. Основная цель научного познания заключается в изучении конкретных причин и формулировании законов, действующих в различных областях мироздания, в том числе законов развития общества и человека.

Философия многогранна, ее способы вопрошания, проблемные области и предметы исследования обширны и многообразны. Занимая центральное место в духовной культуре, она играет активную роль в общественной жизни. В самом общем виде культура представляет собой совокупность устойчивых форм деятельности людей в различных проявлениях, без которых она не может существовать и воспроизводиться, включая все формы и способы самовыражения и самопознания индивидов, накопление человеком и социумом навыков и умений. Это система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение общественной жизни во всех ее основных проявлениях [2].

Поэтому культурологический подход соответствует реальной сути философии и отвечает насущной потребности людей во всеобъемлющем полноценном миропонимании, которое невозможно при узкой специализации мысли. При таком подходе общественная жизнь предстает как единый целостный процесс созидания, накопления, трансляции культурно-исторических ценностей. Философское мышление, обращенное ко всему «полю» культуры, в сущности, представляет собой критическую рефлексию.

Рассмотрение философии как культурно-исторического явления позволяет охватить весь комплекс ее функций, которые можно объединить в три большие группы. Это *мировоззренческие функции*, посредством которых философия пытается определить место и роль человека в мироздании; *гносеологические функции*, посредством которых философия познает мир, и *праксеологические функции*, реализуя которые философия преобразует и мир, и самого человека. Ключевые функции философии, которые интегрируют все ее свойства, – *функции культуротворческая, социотворческая и человекотворческая*. Реализуя себя в системе культурных связей и отношений, философия совместно с другими формами мировоззрения и познания выступает гарантом целостности духовного развития личности.

Это свойство связано с активным и творческим характером философского мировоззрения, его органической включенностью в процесс духовного производства, формирующего сознание людей, – важнейшего условия общения и взаимодействия индивидов, объединенных в сообщества различного уровня и сложности. Понятие духовного производства фиксирует социальный характер деятельности по созданию и распространению знаний, превратившийся в развитых странах в область разделения труда со своей инфраструктурой, нормами и институтами [3].

Другими словами, духовное производство – это производство сознания, вырабатывающего особую общественную форму, благодаря и посредством которой люди интегрируются в социальную систему и получают возможность осуществлять совместную деятельность по созданию идей, ценностей и учений. Характерная особенность этого процесса, подчеркивал К. Маркс, – целостность, творческий характер, доминирование живого процесса над овещненным результатом, что препятствует отчуждению человека. Духовный труд – всеобщий

труд, он способствует формированию целостной всесторонне развитой личности, а не «частичного индивида» [4].

Именно эта особенность философии как отрасли духовного производства обусловила формы ее бытования в истории мысли. Самый древний способ производства, накопления и трансляции философского знания возник в недрах космологического способа мышления, где космос понимался как гармоническое устройство, высшая божественная сила. Так, в религиозно-мифологическом мировоззрении Древней Индии, из которого постепенно сформировалась ее предфилософия, знание подразделялось на священное (шрути) и профанное (смрити), а лучшим способом усвоения истины считалась *имеющая сакральный характер устная передача знания от учителя к ученику*. Подобная форма философствования встречается и в Древнем Китае, где традиционные школы, как правило, апеллировали к «воле Неба», и в Древней Греции, где изречения первых философов нередко принимали сакрально-авторитарную форму. Например, «доказательство» членов Пифагорейского союза – «Сам сказал», – восходящее к высказываниям его основателя, – наглядный тому пример.

По мере того, как в Древней Элладе в недрах космологизма постепенно формировался антропологический тип мышления, зарождалась и новая форма бытования философии, основанная на совместном процессе добывания, сохранения и передачи истины. Условно ее можно назвать *перипатическим способом философствования*, хотя в тех школах, где она встречается (Академия Платона, Лицей Аристотеля, Сад Эпикура и др.), организация исследования, преподавания и быта во многом отличается от школы Стагирита.

В Средние века сакральная традиция философского образования значительно усилилась, а перипатическая ослабла. Будучи служанкой богословия, философия смогла обеспечить только *теологическую форму философствования*, в которой высшей истиной считалось Священное Писание и Священное предание. Занятия философией, как и занятия умозрительной наукой, в средневековой Европе, как правило, осуществлялись в монастырях, а затем под надзором Церкви стали происходить в университетах.

В Новое время в рамках антропологического натурализма философия изменила свой статус, что способствовало усилению ее гуманитарной составляющей. Восприняв призывы к достижению истины из эмпирических фактов (Ф. Бекон) и глубин самого мышления (Р. Декарт), она попыталась обеспечить *ориентированное на науку философствование*, объявив одной из главных своих задач разработку логики и методологии познания. Этот процесс привел к возникновению институализированных научных сообществ. Вплоть до эпохи «постиндустриального общества» культуротворческая, социотворческая и человекотворческая функции философии не подвергались сомнению.

Выделение духовного производства в особую сферу общественного производства явилось следствием разделения труда, в частности, обособлением материального и духовного производств, что особенно проявилось в Новое время. Под этим процессом в XX в. стали понимать, во-первых, производство духовных ценностей, т.е. идей представлении, научных знаний, идеалов; во-вторых,

производство общественного сознания в его исторически конкретных формах политики, права, религии, искусства, морали и т.д.

В современной социальной философии и социологии знания анализируется целостная «индустрия знаний», т.е. сфера их производства и распространения, включающая в себя: 1) научные исследования и разработки; 2) образование; 3) средства массовой коммуникации (радио, телевидение, печать, телефон и т.д.); 4) информационные машины, в том числе компьютеры и информационные сети; 5) информационные услуги [5].

Если в «индустриальном обществе» и «постиндустриальном обществе» была создана мощная техническая и социальная (институциональная) инфраструктура производства и распространения знаний, то в «информационном обществе» производство и распространение знаний стали основным и экономически прибыльным занятием технически развитых наций. Производство знания в «постиндустриальном обществе» в основном связано с наукой, с ее технической составляющей, вследствие чего философия постепенно перемещается на периферию социально-гуманитарного познания. Как система, производящая научно-технические знания, наука включает в себя институты, ответственные за получение новых знаний, и подсистемы, ответственные за превращение знаний в конечный продукт (техническую, технологическую и организационную информацию). В современном обществе создана разветвленная сеть институтов образования и распространения научных знаний, однако она не способна заменить собой процесс целостного и творческого образования личности, не может обеспечить в общении индивидов усиления гуманитарного начала.

Пытаясь определить контуры возможного будущего, философы, социологи, экономисты, культурологи, футурологи большое внимание уделяют «цифровому обществу», зачастую рассматривая его как закономерный результат эволюции «информационного общества». Несмотря на общие черты, между двумя этими способами организации социальной жизни имеются существенные различия. Если в «информационном обществе» ключевую роль в материальном и духовном производстве и области человеческих отношений играет производство, хранение, переработка и реализация информации, то в «цифровом обществе» важнейшей характеристикой становится не сама информация, а ее электронно-цифровой способ сбора, хранения, накопления, переработки и распространения, т.е. электронно-цифровое обеспечение социальных связей и общественных отношений. Это изменение роли и значения информации в жизни людей влечет за собой кардинальное преобразование не только социального, но и человеческого пространства и времени.

В настоящее время изменения в «цифровом обществе» ускоряются и углубляются, что представляет собой серьезный вызов для научных и философских сообществ, правящих элит и народных масс. Этот процесс плохо поддается осмыслению с позиций прежних теорий, до конца прошлого столетия более или менее справлявшихся с решением задач социального анализа и прогнозирования развития человечества.

Изучение влияния цифровых средств на организацию общественной жизни долгое время осуществлялось на основе структурно-функционального анализа. Методология исследования цифровых процессов, разработанная на основе работ М. Кастельса [6], оперировала понятием «сетевое общество», подчеркивая роль Интернета в появлении нового типа социальной организации. Однако господствующая в эпоху Модерна парадигма познания, разделявшая объект исследования на множество частей и направлений, хотя и позволяет фиксировать отдельные фрагменты, но не дает единой картины целого. Созданные на ее основе модели реальности односторонни, схематичны и недостаточны для системного анализа социально-гуманитарных отношений, функционирующих по рационально понятным и универсальным законам.

«Цифровое общество» не является видом «духовного производства», как не является аспектом или частью «информационного общества». Оно не сводится к некоему набору технических и технологических характеристик для использования информационно-цифровых данных и определенных моделей взаимодействия в бизнесе; а определяется *выбором* социальных субъектов, обосновывающих свои решения посредством моральных норм, политических и правовых институтов. Этот выбор не может происходить без философского осмысления места и роли человека в современном мире.

В определенном смысле «цифровое общество» можно рассматривать как стадию развития «постиндустриального общества», в экономике которого преобладает инновационный сектор с высокопроизводительной промышленностью, индустрией знаний, направленных на производство не только товаров, но прежде всего высококачественных и инновационных услуг [7]. Однако связи и отношения «цифрового общества» не сводятся к информационным процессам «постиндустриального общества», поскольку в глобальном плане цифровизация стремится охватить все технологические и общественные отношения, среди которых могут быть индустриальные и доиндустриальные производственные структуры.

Материальной основой формирующегося «цифрового общества» служит «цифровая экономика». В широком смысле под этим термином понимается часть социально-экономических отношений, которые связаны с производством, распределением, обменом и потреблением информационных технологий. Это, в первую очередь, современные тренды, обусловленные Четвертой промышленной революцией. В узком смысле «цифровая экономика» – это особый вид экономической деятельности, в которой применяются новые методы обработки, хранения и передачи данных. Сюда можно отнести электронные товары и услуги, а также весь спектр онлайн-бизнеса [8].

В целом «цифровая экономика» предполагает радикальное преобразование мирового рынка. В конце XX – начале XXI в. технологическое развитие значительно ускорилось. Отдельные секторы и отрасли экономики начали преобразовываться в «цифровые платформы», объединяющие различные виды хозяйственной деятельности, мелкие, средние и крупные компании, производителей и потребителей. Кардинально меняя формы взаимосвязи хозяйствующих субъектов, цифровизация экономики ведет к преобразованию

системы социальных, политических, правовых отношений в глобальном плане. Но трансформация социальных и политических структур уходящего «индустриального общества» идет медленнее, чем формируются технологические основы социума, который принято считать «информационным обществом». Эти процессы являются отражением единой социальной динамики, они взаимообусловлены и активно влияют на общество и каждого индивида [9].

«Всеобщая цифровизация» также затронула сферу культуры. Как онтологический феномен культура характеризует общество в целом, поскольку отражает выработанные устои, обеспечивающие его бытие во всех аспектах деятельности. В социально-философской литературе выделяются следующие специфические характеристики «цифровой культуры», связанные с качественной трансформацией социальных параметров: изменение восприятия времени, появление новых форм коммуникации, выработка иного стиля поведения индивидов, изменение форм занятости индивидов, формирование новых институциональных установок повседневного бытия [10].

Реальностью «цифрового общества» является информационно-цифровая повседневность. Здесь ключевым инструментом социально-философского анализа служит «цифровая антропология». Она изучает особенности существования человека в мире, созданном цифровыми, компьютерными технологиями, сетевыми средами, а также последствия влияния виртуальных и технических новаций на людей, исследует их медиазависимость. Несмотря на искусственность окружающей среды, созданной посредством цифровых технологий, в современных условиях люди не могут отказаться от их применения [11].

Формирование «информационного общества» и «цифрового общества» в условиях глобализма позволяет улучшить техническую и технологическую составляющую развития человечества, повысить эффективность и производительность труда, но при этом не гарантирует беспрепятственного развития гуманитарной составляющей социума, целостного человека. Но за достижения цивилизации люди вынуждены платить слишком высокую цену. Это усиление отчуждения в общественной и личной жизни, истощение природных ресурсов, обострение конфликтных ситуаций, возрастание агрессивных тенденций и т.п. Парадоксально, но факт: *в «цифровую эпоху» одностороннее развитие научно-технических отношений между людьми способствует их обесчеловечению.*

В «цифровом обществе» роль и значение философии должны возрасти, поскольку только она в союзе с другими формами мировоззрения способна осуществлять культуротворческую, социотворческую и человекотворческую функции. Для того чтобы действительно противостоять разрушению в человеке собственно человеческого *философия должна переместиться с периферии духовной жизни (и образовательного процесса) в ее сердцевину!*

Как отмечал выдающийся немецкий мыслитель Макс Шелер, философское знание, будучи сущностным знанием, также должно служить *образовательным знанием*. Образование – не случайный набор знаний и переживаний, а категория совокупного человеческого бытия. Оно охватывает не только рассудок, но и душевные функции – то, что называют «сердцем». *Главная задача образования, в*

решении которой философия призвана играть ключевую роль, – приобретение душой человека личностной формы.

Образовательное знание непосредственно направлено на формирование личности и ее духовное развитие. Оно не сводится к передаче определенной информации, а выступает личностной характеристикой, формой познания мира человеком и способом возрастания его духа. Будучи философским, это знание ставит под сомнение очевидные положения обыденного сознания и естественного мировоззрения и, отвлекаясь от установок, которые связаны с чувственными вожделениями и прагматическими действиями, побуждает индивидов устремлять свои помыслы из сферы обыденной жизни в сферу духа [12].

В ходе социализации нельзя ограничиваться механической передачей подрастающему поколению определенной суммы знаний и навыков или, говоря языком современного процесса обучения, – формированием компетенций. Мир образования – универсальный «микрокосм», целостность мироздания, где сущностные идеи и ценности взаимодействуют в упорядоченной композиции. Результатом образовательного процесса должен стать целостный духовный человек, творческая личность. Нивелирование этого положения может привести к господству в культуре «частичного человека», в массе своей способного выполнять только производственные и интеллектуальные рассудочные функции, но не способного к разумной, творческой, «сердечной» деятельности.

Прогресс Человека предполагает развитие его природы, т.е. определенной целокупности естественных и социально-культурных конститuant его бытия, главной из которых является способность осуществлять целесообразную деятельность для удовлетворения потребностей и реализации интересов. Потеря этой ориентации в «цифровом обществе» в результате замещения разумных интенций рассудочными операциями приведет к исчезновению идеала «целостного человека», что означает, по выражению И. Канта, «конец всего сущего».

Список литературы

1. Бурханов Р.А. Философия как вопрошание о сущем (к вопросу о самоопределении философии) / Р. А. Бурханов // Общество: философия, история, культура. – Краснодар : ХОРС, 2020. – № 6(74). – С. 23–25.

2. Степин В.С. Культура / В. С. Степин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 341–342.

3. Толстых В.И. Духовное производство / В. И. Толстых // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 708–709.

4. Маркс К. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 26. – Ч. 1. – С. 279–282.

5. Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США. – М. : Прогресс, 1966. – 462 с.

6. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – 328 с.
7. Соловьев Э. Г. Постиндустриального общества теория / Э. Г. Соловьев // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 293–296.
8. Басаев З.В. Цифровизация экономики: Россия в контексте глобальной трансформации / З. В. Басаев // Мир новой экономики. Экономика XXI в. – 2018. – № 4. – С. 33.
9. Садовая Е.С. Человек в цифровом обществе: динамика социально-трудовых отношений / Е. С. Садовая // Южно-Российский журнал социальных наук. – 2018. Т. 19. – № 3. – С. 6–8.
10. Фролова С.М., Листвина Е.В. Культура в эпоху цифровизации: социально-философское осмысление / С. М. Фролова, Е. В. Листвина // Известия Саратовского университета. Новая серия. – Серия: Психология. Философия. Педагогика. – 2019. – Т. 19. – Вып. 4. – С. 408–409.
11. Тихонова С.В., Фролова С.М. Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований / С.В. Тихонова, С.М. Фролова // Известия Саратовского университета. Новая серия. – Серия: Психология. Философия. Педагогика. – 2019. – Т. 19. – Вып. 3. – С. 287–290.
12. Шелер М. Формы знания и образование / М. Шелер // Шелер М. Избр. произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. – М. : Гнозис, 1994. – С. 20–21, 32–33,

КОГНИТИВНО-ИНФОРМАЦИОННЫЙ КОНТРОЛЬ КАК ФОРМА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

**Габдуллин И.Р., кандидат философских наук, доцент
Оренбургский государственный университет**

Термин «когнитивный» в контексте данного исследования интерпретируется как более узкий по отношению к общему понятию познавательного процесса в целом. То есть когнитивные и познавательные процессы соотносятся не как синонимы, не смотря на имеющиеся некоторые основания для их отождествления. Синонимичность здесь возникает в результате определенного этимологического влияния слова «когниция» (от лат. *cognitio* «узнаю») на параллельное употребление всем знакомого слова «познание». Но с тех пор как в научном дискурсе стал выделяться междисциплинарный комплекс «когнитивные науки», где изучаются познание и высшие мыслительные процессы на основе применения теоретико-информационных моделей и включают в себя преимущественно исследования, проводимые в таких областях, как эпистемология, когнитивная психология, лингвистика, психолингвистика, психофизиология, нейробиология и компьютерная наука [4. С. 264], возникла необходимость в более специализированной интерпретации уже имеющейся терминологии. Косвенным аргументом в такой дифференциации может служить также и то, что термин «когниция» имел уже историческое применение в области юриспруденции (установление тождества личности) и соотносится, соответственно, с понятием идентификации. Таким образом, всякий когнитивный процесс можно назвать познавательным, но не все познавательные акты можно отнести к когнитивным. В таком же смысле следует понимать применение понятий «когнитивный аппарат», «когнитивная программа», «когнитивная система» и, наконец, «когнитивные способности».

Если рассматривать когнитивную систему человека как определенную иерархическую структуру взаимодействия когнитивных способностей, то исходный уровень прежде всего необходимо связать с непосредственным сенсорным контактом субъективной системы когнитивных способностей носителя (живой организм, включая человека) с объективной реальностью, точнее с конкретными объектами и событиями внешнего мира. В традиционной классификации, применяемой в психологических и философских исследованиях познания -- это уровень ощущений, вслед за которым описывается восприятие, как более сложный иерархический уровень. Но согласно последним данным когнитивной психологии, это разделение представляет скорее абстрактно-логическую схему. Взаимодействие между сенсорным и перцептивным уровнями обработки информации носит не всегда диахроничный (последовательный), а иногда и синхроничный характер.

Исследования по когнитивной нейрофизиологии и биологии позволяют по новому взглянуть на понятие априорного знания, разработанного в трансцендентальной философии И. Канта, в частности положение о том, что человеческие мышление и восприятие обладают определенными

функциональными структурами до всякого индивидуального опыта. Рассматривая априорные формы чувственности, то есть формы восприятия пространства и времени, Кант предостерегал от того, чтобы «наши созерцания пространства и времени, которые мы не заимствуем ни из какого опыта и которые тем не менее а priori находятся в нашем представлении», не были бы истолкованы как «произвольные химеры, которым не соответствует, во всяком случае адекватно, никакой предмет» [2. С. 48.]. Здесь ставится проблема происхождения априори. Отвечая на этот кантовский вопрос, К. Лоренц с позиций эволюционной эпистемологии обосновывает свою позицию путем сравнения когнитивных способностей человека и других высокоорганизованных животных, показывая функциональную и генетическую связь между этими «животными формами априори и нашим человеческим априори». Врожденные структуры познания с точки зрения их происхождения «в известном смысле» апостериорны, а «отношение между миром феноменов и вещью в себе не является установленным раз и навсегда некими идеальными законами формы, которые чужды и посторонни природе и в принципе недоступны для исследования. Суждения, вынесенные на основе таких «мыслительных необходимостей», не имеют независимой и абсолютной ценности. Скорее все наши категории и формы интуиции всецело естественны». А в целом врожденные когнитивные структуры представляют собой «дар, развившийся в ходе эволюции и выдержавший проверку миллионами лет» [3. 47, 49, 51, 58]. Этот тезис Г. Фоллмер в своей концепции «эволюционной теории познания» поясняет тем, что «врождённые структуры приобретены ведь филогенетически. Они, правда, независимы от всякого опыта индивида, соответственно онтогенетически априорны, но не независимы от всякого опыта, а должны были в ходе эволюции проверяться на опыте и являются филогенетически апостериорными» [9].

То, что психологический процесс восприятия человека зависит от априорных убеждений многие психологи-исследователи полагают как достаточно обоснованный факт, причем подкрепляя это результатами магнитно-резонансной томографии (МРТ), позитронно-эмиссионной томографии (ПЭТ) и функциональная магнитно-резонансная томографии (ФМРТ). В этой связи утверждается, что восприятие это не линейный процесс, на котором основаны изображения мониторов или фотографий. Для человеческого восприятия характерна цикличность. Реальные сигналы, поступающие в органы чувств прераспределяются в соответствии с предварительно сформированной моделью мира в голове человека, где объекты *уже* занимают определенное положение в пространстве. Другими словами, то что называется непосредственным восприятием это «не те необработанные и неоднозначные сигналы, поступающие из окружающего мира к нашим глазам, ушам и пальцам. Наше восприятие намного богаче — оно совмещает все эти необработанные сигналы с сокровищами нашего опыта. Наше восприятие — это предсказание того, что должно быть в окружающем нас мире. И это предсказание постоянно проверяется действиями» [10. С. 204].

Если речь идет о функционировании живых организмов в их взаимодействии с окружающей средой по принципу обратной связи, то

информационный контроль с позиции эволюционного подхода осуществляется путем применения и решения проблемных ситуаций методом проб и ошибок. Человек предстает лишь как одна из возможных форм существования живого, хотя и часто относимого к его высшему уровню. Согласно разработанной К. Поппером в связи с этим методологии, «предположительно выдвигаются новые реакции, новые формы, новые органы, новые способы поведения, новые гипотезы, а затем осуществляется контроль посредством устранения ошибок» [8. Гл. 6. Ч. XVII]. Само мышление при этом также централизованно управляется когнитивными механизмами самовосприятия, самоконтроля, самооценки, то есть самосознанием (понимаемые здесь в широком смысле, соотносимым с категорией сознания в целом). В более специальном смысле такой процесс соотносим с известным понятием кантовской философии -- трансцендентальным единством апперцепции. Смысл последнего термина трактуется здесь, согласно принятой в отечественной философской традиции [7. С. 99-100], как объективное единство самосознания и отличается от субъективного единства сознания, основывающегося на случайных ассоциативных связях, а самосознание указывает на факт осознания себя человеком сознающим и относится к высшим познавательным способностям.

Понятие *информационного контроля* ассоциируется часто с осуществлением функций регулирования, мониторинга и управления человеком либо со стороны общественных институтов, либо со стороны самого человека благодаря присущих ему свойств личности (моральные нормы, совесть, индивидуальные предпочтения и т.д.), т.е самоконтроль по отношению к самому себе, к своему поведению. И в первом и во втором случае объектом контроля выступает сам человек. Предикат «информационный» здесь означает контроль за информацией, поступающей к человеку разными путями и определение способов её переработки, т. е. превращение информации в знание. По сути речь идет о контроле *над* познавательным (когнитивным) процессом. При этом необходимо также и исходить из того, что не все так называемые данные, доступные для отдельного человека, и, соответственно, не вся даже адаптивно ценная когнитивная информация может рассматриваться в качестве знания в силу того, что знание по своей природе социально. Необходимым и при этом достаточным условием здесь становится передача другим людям содержания когнитивной информации, представленной в приспособленной для этого форме, то есть с использованием языка, с закреплением на определенных материальных носителях. Таким образом, здесь идет речь не «жестком контроле», соотносимым с понятием детерминизма, а имеется ввиду некое «тонкое взаимопереплетение чего-то почти случайного, выбираемого наугад и чего-то напоминающего ограничительное или селективное управление, вроде цели или стандарта, но, безусловно, никак не жёсткий контроль». Это «тонкое взаимопереплетение» представляет собой сочетание свободы и контроля, или идею «гибкого управления» [8. Гл. 6. Ч. XII].

Существует и аксиологический подход, который связывает понятие информации с ценностью и практической значимостью. При таком подходе содержательная сторона информации зависит от той области исследования, к которой она применяется. Тогда выделяется биологическая, психологическая,

социальная и, наконец, когнитивная информация. Здесь, наверное, можно говорить о своеобразных потоках информации, каждый из которых содержит свою специфическую прагматическую и ценностную степени значимости. Это отражает такое фундаментальное свойство всех живых организмов как целесообразность, связанная с формированием образа цели и ее достижения. Ценной является та информация, которая помогает достижению целей деятельности. Для человека основным средством в этом процессе выступает знание, а адекватность цели деятельности существенно зависит от ценности получаемой информации. Это обстоятельство отчасти объясняет то, что действительно существуют определенные основания, если не отождествления информации и знания, то для их взаимозаменяемости при когнитивном анализе ситуации. Особенно это проявляется при выяснении на теоретическом уровне аксиологической составляющей фундаментальных операций познания, таких как репрезентация, категоризация или интерпретация [6. С. 100-171].

С позиций эволюционно-информационного подхода И.П. Меркуловым предлагается следующая версия понимания информации в основе которой лежит интерпретация ее как некоего идеального сообщения, уменьшающего или полностью исключающего неопределенность в выборе одной из нескольких возможных альтернатив. Информация непосредственно связывается с избирательностью, необходимостью сделать определенный выбор из многих сигналов, параметров, корреляций. Другими словами, если нет выбора, то нет и информации. Согласно такой схеме активизируется информационная система, то есть та система организма, которая занимается собственно порождением информации путем переработки поступающих сигналов. Причем эта система должна управляться различными программами, генетически обусловленными или созданными человеком («искусственный интеллект») [5. С. 19-20].

Познавательная деятельность человека является в более широком плане проявлением фундаментального свойства, определяющего взаимодействие с окружающей средой и которое описывается термином когнитивной активности. В основе этого свойства лежит изначально определяющее всю жизнедеятельность человека, его экзистенциальную природу, которую отметил еще Аристотель в одном из самых цитируемых афоризмов: «Все люди от природы стремятся к знаниям» [1. С. 65].

Создание гипотетически-ценной когнитивной информации (то есть такой, которая увеличивала бы приспособленность людей и их шансы на выживание) человека лежит в основе того, что принято называть творческой деятельностью. Причем, видоспецифичность человеческого познания опосредовано культурой, сохраняя статус обладающего сознанием природного, биологического существа. В этом случае когнитивные способности и выступают как средство или инструмент информационного контроля окружающей среды и внутренних состояний человека, а творческие когнитивные акты, то есть продуктивные, насыщенные новой информацией, получение, в итоге, открытие нового знания.

Список литературы

1. Аристотель // Соч. в четырех томах. Т.1. М., «Мысль». 1976. - 550 с.
2. Кант И. Пролегомены // Сочинения. В 8-ми т. Т. 4.– М: Чоро, 1994. С. 6–152.
3. Лоренц К. Кантовская концепция a priori в свете современной биологии // Эволюционная эпистемология. Антология / Научный редактор, сост. Е. Н. Князева. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 43–74.
4. Меркулов И.П. Когнитивная наука // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. – М.: Мысль, 2010 – Т. II – 2010 – 634 с.
5. Меркулов И.П. Когнитивные способности. [Электронный ресурс] М., РАН, 2005. – 182 с. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2005/Merkulov_1.pdf. (дата обращения: 23.03.21)
6. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
7. Новая философская энциклопедия: В 4 т./Ин-т философии РАН, -М.: Мысль, 2010-Т. IV.- 2010 - 736 с.
8. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. [Электронный ресурс] // Перевод с английского Д. Г. Лахути. – М.: Центр гуманитарных технологий. 2002. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4291/4298>
9. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Часть F. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. [Электронный ресурс] // Перевод с немецкого и общая редакция: профессор А. В. Кезин. – М.: Центр гуманитарных технологий. 1998. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4660/4691> (дата обращения: 20.03.21)
10. Фрит, К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / К. Фрит; пер. с англ. П. Петрова. - М: Астрель : CORPUS, 2010. – 335 с.

СЦИЕНТИЗАЦИЯ В СФЕРЕ УПРАВЛЕНИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

**Галимова А.С., аспирант
Томский политехнический университет**

Сегодня человечество переживает новую трансформацию – переход к обществу знания. Знание становится организующим принципом всего общества. Оно же получает статус основного ресурса, отодвинув на второй план землю и капитал. Ключевым фактором успеха в когнитивном обществе является обладание, управление, преумножение уникального знания. Более того, знание не просто становится доминирующим экономическим ресурсом, а проникая во все сферы человеческих отношений: сферу управления, экономику, образование и т.д., меняет их специфику и специфику общества в целом. Так, знание оказывает значительное влияние и на сферу управления. Смена главного стратегического ресурса ведет к смене основных управленческих стратегий. Это обстоятельство представляется нам существенной проблемой управленческой сферы. Постепенно руководителям организаций приходит понимание, что для сохранения и увеличения конкурентоспособности необходимо целенаправленно управлять интеллектуальными ресурсами и способностями. Появляются различные методы, программы, проекты по управлению знаниями, доказать эффективность которых еще предстоит в будущем. Таким образом, вопрос эффективного управления знаниями представляется достаточно актуальным на сегодняшний день.

Идея концепта общества знания принадлежит П. Дракеру. Знания являются ядром нового общества, они становятся основным ресурсом производства, единственным реальным капиталом. Социальная сфера общества знаний представлена особой социальной структурой – организациями, основная цель которых – использование и производство знаний. На знаниях основано большинство профессий, появляется новый и он же основной субъект – это работник знания. Система образования направлена на подготовку к профессиям будущего, организацию непрерывного обучения и воспитание талантов для развития экономики знаний [1].

Эпистемология общества знаний заключается в непрерывном обучении, использовании знаний для получения новых навыков, умений, применении знаний на практике. Работник знания – это продуктивно мыслящий человек, с развитым воображением, он стремится к поиску новых знаний, к пониманию и предсказанию технологических изменений [1].

В центре экономики когнитивного общества находится знание. Оно получило статус основного стратегического ресурса. Товары и услуги наполнены высоким знаниевым содержанием. Университетские лаборатории занимаются научным производством. Капитал увеличивается за счет знаний. Довольно точную характеристику этому процессу дал А.О. Карпов: «Знание становится главным экономическим активом, рынок технологий, патентов и лицензий – инструментом экономического роста, а научные исследования – объектом коммерциализации» [1 с.817]. Инновации и организации, занимающиеся

производством инноваций, становятся драйвером экономического развития. Общество знаний предполагает экономику знаний, в которой актуальное знание является мощным конкурентным преимуществом, гарантом высокой производительности и экономического благополучия [1].

Политическая сфера когнитивного общества представлена повсеместной властью знания. Люди науки оказывают существенное влияние на действия правительства. Знания становятся основным фактором в международном превосходстве, они являются показателем эффективности политических решений [1].

Итак, мы видим, что знания вносят значительные изменения во все сферы жизни социума. Ряд современных российских ученых, в частности, Д.В. Ефременко, И.Е. Москалев, В.Г. Горохов и др, говорят об уже случившемся переходе к обществу знания [2]. Как уже говорилось, основы устройства нового миропорядка базируются на знании. Знание – это не просто конститутивная особенность, оно становится организующим принципом всего общества. Очень точно когнитивное общество описал Н. Штер: «Вокруг знания человечество выстраивает свою жизнь» [3]. Знание, проникая во всех сферы жизни общества – политику, экономику, образование, управление – меняет их специфику. Такой процесс получил название сциентизации (онаучивание) – превращение знания в ведущий, определяющий ресурс развития всех сегментов общества. Сциентизация представляется главной характеристикой когнитивного общества.

Сциентизация в управленческой сфере проявляется в необходимости управлять массивом знаний: явные и неявные знания, базовые, продвинутые и новаторские знания и т.д. Управление знаниями представляет из себя междисциплинарный подход по достижению организационных целей через наиболее эффективное использование знаний. Его основные задачи – понять, какие знания необходимы конкретной организации, где и как их можно приобрести и как применить эти знания для реализации стратегии организации [4]. Знаниевая стратегия базируется на нескольких основных принципах:

1. Ресурсный подход. Самое главное и уникальное, что есть у организации – это ее ресурсы и способности, и именно их она должна использовать для наращивания своих конкурентных преимуществ;

2. Знания – это главный стратегический ресурс. Способность получать, интегрировать, сохранять и распространять знания дают возможность организации превзойти своих конкурентов;

3. Чем больше организация знает, тем большему она может научиться;

4. Знания обеспечивают возрастающую отдачу: большее их использование ведет к увеличению их ценности.

Таким образом, сциентизация в управленческой сфере вынуждает искать новые управленческие стратегии, отвечающие современным реалиям, в которых в первую очередь необходимо работать со знанием. Знания становятся базой для развития. Современность такова, что для прогрессивной деятельности организациям необходимо выстраивать работу вокруг знаний, в определенном смысле это должно стать их идеологией. Речь идет не о некой абстракции, а о

вполне конкретных действиях. Так, в ответ на происходящие в современном обществе перемены и запросы появилась стратегия когнитивного менеджмента.

Список литературы

1. Карпов А.О. Основные теоретические понятия общества знаний [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old.step-into-the-future.ru/sites/default/files/articles-karpov/VESTNIK-RAN_Osnovnye-teor-ponjatija-obshhestva-znanij.pdf (дата обращения: 15.01.2021).

2. Концепция «общества знания» в современной социальной теории: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Отв. ред. Д.В. Ефременко – М., 2010. 234 с. – (Сер.: Теория и история социологии).

3. Штер Н. Мир и знание (пер. с нем. А.Н. Малинкина) // Социологический журнал, 2002г, №2.

4. Управление знаниями: Хрестоматия / Пер. с англ. Под ред. Т.Е. Андреевой, Т.Ю. Гутниковой; Высшая школа менеджмента СПбГУ. СПб.: Изд-во «Высшая школа менеджмента», 2009. – xxx + 514 с.

СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА: К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ

**Грызова У.И., кандидат философских наук,
Беляев И.А., доктор философских наук, доцент
Оренбургский государственный университет**

Настоящее исследование представляет собой попытку уточнения содержания понятия социальной системы. Мы, конечно же, отдаём себе отчёт в том, что указанное понятие не относится к числу слабо разработанных. Специфика исследования, отдельные результаты которого лаконично представлены ниже, состоит в акцентировании некоторых важных, на наш взгляд, нюансов содержательного наполнения этого понятия.

Начнём с рассмотрения того, какая система может быть признана социальной, то есть обозначим те представления о социальном, на которые будем опираться в дальнейшем. Думается, что информация о социальном, отобранная и сконцентрированная исключительно интуитивным образом и, соответственно, искусственно синкретизированная, здесь совершенно неприемлема. Вполне очевидна и необходимость оптимальной чёткости понятийного оформления соответствующей информации.

«Социальное являет собой продукт и условие существования человека в рамках общества – системы институированных межчеловеческих отношений» [6, с. 6]. Полагая допустимым использование данной формулировки – генетического определения обсуждаемого понятия – как составляющей исходной позиции, мы осознаём, разумеется, что содержащаяся в ней информация явно недостаточна для корректного осуществления последующих рассуждений по схемам дедукции. Более того, надо заметить, что опора на дедукцию в исследованиях такого рода, скорее всего, неприемлема. Думается, что исследователю в роли основного метода философского поиска стоит избрать индукцию.

Удачным примером успешной ориентации на воплощение в жизнь потенций метода индукции является исследование Ю.М. Резника. В статье, отображающей особенности процесса и результаты данного исследования, понятие социального рассматривается в широком научно-философском контексте, а также анализируются различные варианты представлений о его должном содержании. В фокусе внимания автора оказалась информация, свидетельствующая о многомерности содержательного наполнения, присущего понятию социального; кроме того, наглядно продемонстрировано наличие тенденции к его использованию для обозначения видового признака множества других понятий [17].

Между тем, право на существование имеет и альтернативное утверждение о том, что системность выступает «фундаментальным свойством общественного бытия» [20, с. 49]. Данное обстоятельство – свидетельство диалектической многомерности понятия социального.

Понятие социальной системы, будучи видовым по отношению к родовому понятию системы, обобщает в себе представления об объективно существующей внутренне упорядоченной самоуправляемой целостности, выстроенном из

определённым образом связанных и взаимодействующих подсистем и элементов. С одной стороны, составляющие социальную систему подсистемы и элементы относительно самостоятельны. С другой стороны, в рамках системы они существуют и функционируют в направлении достижения общей цели, выступая как целостный объект, явственно отделённый от своего окружения. Отношения между базовыми подсистемами и элементами социальной системы – разномасштабными социальными группами и входящими в них человеческими индивидами – весьма разнообразны и, на практике, труднообозримы. Люди, включённые в социальную систему, формирующие и реализующие в её рамках отношения с другими людьми и социальными группами, выступают индивидуальными или же совокупными субъектами действия. Субъект же, в свою очередь, есть активное начало любого человекообразного процесса, стремящееся к цели и достигающее её посредством выполнения определённых действий. Признание данного обстоятельство свидетельствует о безальтернативности солидаризации с Р. Акоффом и Ф. Эмери, полагающими, что система должна быть признана социальной тогда, когда её элементами выступают «целеустремлённые индивиды» [1, с. 205].

В сфере социальной философии, в рамках анализа социальных систем, сложились две тенденции. Первая из них состоит в приоритетном внимании к людям, которые, будучи элементами социальной системы, вступают в какие-либо отношения с другими людьми и/или с социальными группами. Вторая тенденция заключается в явственном акценте на тех межчеловеческих отношениях, которые объединяют индивидов в целое. Тем не менее, большинство авторов, разрабатывающих вопросы подобного рода, тяготеет к синтезу тех исследовательских возможностей, которые раскрывает следование каждой из указанных тенденций. Сложившееся положение вещей вполне объяснимо. Ведь, в самом деле, всякая социальная система являет собой, по сути, общность людей. В роли же начала, сводящего воедино множество индивидов, выступает совокупность всевозможных специфических межчеловеческих связей, отношений и взаимодействий. Именно это начало, воспроизводясь из поколения в поколение, обеспечивает совместное существование людей в составе упорядоченного целого.

Специалистам известно большое количество концепций социальной системы, в которых тем или иным образом конкретизируются представления об исследуемом объекте. Обозначим некоторые из представлений подобного рода. Так, Т. Парсонс социальными полагает «системы, образуемые состояниями и процессами социального взаимодействия между действующими субъектами» [15, с. 18]. Эти системы, по мысли Э. Гидденса, «существуют в виде воспроизводимых в пространстве и времени ситуативных действий субъектов деятельности» [8, с. 69], которые допустимо рассматривать как определённые образцы поведения людей и отношений между ними. Согласно Ю.Е. Волкову, «социальная система может быть определена как объединяемая устойчивыми связями, взаимодействиями, отношениями совокупность индивидов и/или образуемых ими общностей и организаций» [7, с. 121]. Ю.М. Резник социальной системой именуется «комплекс взаимосвязанных повторяющихся и типических действий людей (их групп, ассоциаций), объединённых общими целями, ценностями, нормами и

занимающих определённые статусы и позиции в пределах относительно локализованного пространства» [16, с. 381].

Ключевой особенностью концепции социальной системы Н. Лумана [9; 10; 11; 12] является применение понятия аутопойезиса, введённого в научно-философский обиход такими авторами, как У. Матурана и Ф. Варела. Данное понятие используется для обозначения представлений о процессах, посредством реализации которых система обеспечивает самоидентичность. Аутопойезис есть не что иное, как способ существования социальных систем, обеспечивающий их возникновение, функционирование, адаптацию к складывающимся условиям, самовоспроизводство и трансформацию собственной структуры. Полагая, что социальная система самовоспроизводится за счёт воспроизводства присущей ей коммуникации, Луман ставит знак равенства между одним и другим. Социальная система, по его мысли, «устанавливается всегда, когда осуществляются аутопойетические отношения коммуникации, которые отделяются от внешней среды через ограничение соответствующих коммуникаций. Социальная система состоит, таким образом, не из людей или действий, а из коммуникаций» [10, с. 127]. Считая позицию Лумана конструктивной в целом, мы не можем признать его утверждения однозначно верными. Полагаем, что данная позиция может быть положительно принята только частично. Неотъемлемыми составляющими компонентного состава социальной системы являются и люди, состоящие в коммуникативных отношениях, и коммуникации, которые их объединяют. Иными словами, людей и коммуникации здесь следует рядопологать не дизъюнктивно, а конъюнктивно.

Рискнём заявить, что наиболее конструктивную позицию по обсуждаемым вопросам занимает В.Г. Афанасьев, полагающий основным и универсальным компонентом социальной системы человека [2; 3; 4]. В рамках концепции Афанасьева человек, воплощающий в себе сущность социальной системы, признаётся носителем и выразителем её качественных характеристик. Именно в человеке находят концентрированное выражение все те связи, отношения и взаимодействия, которые свойственны социальной системе [3]. Основываясь на этих представлениях, данный автор указывает, что центральным элементом структуры социальной системы выступают межличностные отношения [4].

Весьма важной «особенностью систем, особенно ... *социальных*, является передача в них информации; существенную роль в них играют процессы управления» [19, с. 553]. Более того, социальную систему допустимо рассматривать как дискретную саморегулирующуюся организацию преимущественно рационально-конвенционального типа [5]. Стоит заметить, что данный подход к осмыслению социальной системы де-факто постулирует приоритет коммуникативных отношений между субъектами действия. Эти отношения, складываясь рационально-конвенциональным путём, создают предпосылки структурно-функциональной гармоничности социальной системы.

Далее надо обратить внимание на отсутствие общеприемлемых представлений о том, каким должно быть соотношение между понятиями социальной системы и общества. Данное обстоятельство допустимо проиллюстрировать посредством сравнения особенностей того, как эти понятия

связаны между собой в концепциях Т. Парсонса и Э. Шилза. Полагая общество одним из возможных типов социальных систем, Парсонс отмечает, что ему присуща самодостаточность, наивысшая для всего универсума систем такого рода [14; 15]. Самодостаточность общества он тесно связывает с равновесием «между такими факторами, как территориально ориентированная политическая организация, доступ к экономическим ресурсам, восполнение и социализация населения и культурная легитимизация системы как независимого целого» [13; с. 362]. Шилз же утверждает, что социальная система может быть признана «обществом только в том случае, если она не входит в качестве *составной части* в более крупное общество» [21, с. 341]. Он обращает внимание и на то, что социальные системы, относимые им к числу обществ, не имеют и не могут иметь абсолютной независимости от иных обществ. Рассматривая признаки, наличие которых позволяет отделить общества от социальных систем иного рода, он указывает, в частности, то, что у него имеется, во-первых, собственная система власти, реализация которой происходит в наличных территориальных границах, и, во-вторых, определённая, только ему присущая культура.

Думается, что не стоит принимать позицию одного из этих авторов как однозначно верную и, соответственно, столь же однозначно отвергать альтернативную. Надо полагать, что вполне разумным здесь будет вариант признания того, что общество самодостаточно как целостность, обладающая системной организацией собственного внутреннего содержания, и, при этом, несамостоятельно как система, вписанная в систему взаимодействия со своим внешним окружением, с иными социальными системами.

М.Н. Руткевич заявляет, что общество – это наиболее сложная из всех получивших известность систем, обладающая уникальным характером [18]. Соглашаясь с ним в целом, добавим, что сложность и уникальность общества как социальной системы во многом проистекает из специфики присущего ей компонентного состава. Компоненты социальной системы весьма разнокачественны. В их число входят люди, каждый из которых воистину уникален, а также множество иных материальных и нематериальных составляющих. И люди, и все иные составляющие социальной системы естественным образом делятся на множество подсистем, относящихся к различным иерархическим уровням.

Подводя итоги осуществлённого исследования, отметим, что рассмотренные нами признаки социальной системы – элементы содержательного наполнения соответствующего понятия – допустимо полагать ключевыми применительно к осуществлению социально-философского поиска. Однако признание того, что проистекающий из изложенного выше материала перечень социально-философски значимых признаков социальной системы является по-настоящему полным, а значит – универсальным, будет, на наш взгляд, ошибочным. С одной стороны, в рамках каждого конкретного социально-философского исследования на первый план естественным образом выйдут только некоторые из обозначенных признаков. С другой стороны, в фокусе внимания исследователя непременно окажутся и не упоминавшиеся нами

признаки, учёт которых будет продиктован спецификой осуществляющихся им изысканий.

Список литературы

1. Акофф, Р. О целеустремленных системах / Р. Акофф, Ф. Эмери. – М. : Советское радио, 1974. – 272 с.
2. Афанасьев, В.Г. Общество : системность, познание и управление / В.Г. Афанасьев. – М. : Политиздат, 1981. – 432 с.
3. Афанасьев, В.Г. Системность и общество / В.Г. Афанасьев. – М. : Политиздат, 1980. – 368 с.
4. Афанасьев, В.Г. Человек в управлении обществом / В.Г. Афанасьев. – М. : Политиздат, 1977. – 384 с.
5. Баликоев, А.В. Некоторые аспекты социального системогенеза / А.В. Баликоев // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 2. – С. 177-181.
6. Беляев, И.А. Социальное и духовное в человеческом существовании / И.А. Беляев // Духовность и государственность. Сборник научных трудов. Выпуск 2 / под ред. И.А. Беляева. – Оренбург : ОФ УрАГС, 2001. – С. 5-20.
7. Волков, Ю.Е. Социальные системы как объект социологического анализа / Ю.Е. Волков // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 119-125..
8. Гидденс, Э. Устроение общества : Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический Проект, 2005. – 528 с.
9. Луман, Н. Введение в системную теорию / Н. Луман; пер. с нем. К. Тимофеевой; под ред. Д. Беккера. – М. : Издательство «Логос», 2007. – 360 с.
10. Луман, Н. Глоссарий / Н. Луман // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – С. 125-127.
11. Луман, Н. Общество как социальная система / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновский; под ред. А. Круглова. – М. : Издательство «Логос», 2004. – 232 с.
12. Луман, Н. Социальные системы : очерк общ. теории / Н. Луман; пер. с нем. И.Д. Газиева; под ред. Н.А. Головина. – СПб. : Наука, 2007. – 643 с.
13. Парсонс, Т. Общий обзор / Т. Парсонс // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М. : Издательство «ПРОГРЕСС», 1972. – С. 360-378.
14. Парсонс, Т. Понятие общества : компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Американская социологическая мысль. – М. : Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 494-525.
15. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
16. Резник, Ю.М. Введение в социальную теорию : социальная системология / Ю.М. Резник. – М. : Наука, 2003. – 525 с.
17. Резник, Ю.М. Понятие «социальное» в современной философии и науке / Ю.М. Резник // Вопросы социальной теории. – 2008. – Т. 2. – С. 88-111.
18. Руткевич, М.Н. Общество как система. Социологические очерки / М.Н. Руткевич. – СПб. : Алетейя, 2001. – 444 с.

19. Садовский, В.Н. Система / В.Н. Садовский // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 553.
20. Самаке, К. Понятие социальной системы в классической социальной философии / К. Самаке // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2019. – № 4(50). – С. 49-57.
21. Шилз, Э. Общество и общества : макросоциологический подход / Э. Шилз // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М. : Издательство «ПРОГРЕСС», 1972. – С. 341-359.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМ КАК НАПРАВЛЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Давыденко ЕА., кандидат философских наук, доцент
Сургутский государственный университет

В истории мысли метафизика всегда позиционировала себя как учение о сверхчувственных началах и принципах бытия. Будучи «ядром» философии, метафизика стремится постигнуть сущности мира и человека, обосновать принципы и условия философствования. Ее предметом выступают бытие, ничто, становление, свобода, бессмертие, Бог, жизнь, материя, истина, душа, мировой дух, природа и т.п. В своих мировоззренческих интенциях метафизика стремится построить онтологию Бога, мира и человека. Она ориентируется на мир в целом, на внутримирное сущее, пытаясь ухватить в нем нечто, принципиально ненаблюдаемое в опыте, то, что носит сверхфизический характер.

Первоначальный предмет и проблемная область метафизики – это знание о всеобщей и универсальной связи. Но не конкретные формы этой связи, которые даны в различных видах нашего опыта, а происхождение и формы знания о внеэмпирическом, но необходимо мыслимом целом, составляют подлинный предмет метафизики [1].

Являясь теорией о том, что носит доопытный или сверхопытный характер, метафизика включает в себя рассуждения о трансцендентном, потустороннем. Но сама по себе она не выводит за пределы опыта, ее суть состоит в правильном его объяснении. Она связывает внешний опыт с опытом внутренним, делая второй ключом к первому. Тем самым метафизика как бы «выходит» за пределы явлений и пытается «прорваться» к скрытому в них смыслу, не отрываясь от самих явлений. Она имманентна, а не трансцендентна, и в качестве теории и методологии служит лишь толкованием опыта, определением его условий и принципов [2].

В качестве методологии метафизика исходит из некоего сверхопытного умозрительного принципа, который в своем разворачивании полагает сам мир и его всеобщность, тотальность. В ее теоретических построениях мир конституируется посредством либо запредельных по отношению к людям сил (*метафизика трансцендентного*), либо всеобщих априорных принципов, хотя и имманентных человеку, но не фундированных его чувственно-практической деятельностью (*метафизика трансцендентального*). Эти два вида метафизик – **трансцендентизм** и **трансцендентализм** – объемлют собой все многообразие философских учений и ментально-психологических практик, претендующих на целостное постижение мира и выявление места и роли человека в нем.

Первый вид метафизики акцентирует внимание на реальности трансцендентного мира, который, по мнению его представителей, существует наряду с имманентно данным нам миром. Это такая установка философствования, в которой предполагается существование некой запредельной, сверхфизической действительности.

Уже в начальный период развития античной мысли намечается различие между подходами «физиологов», выявлявших природные основания мироздания, и подходами «теологов», искавших сверхприродные основания бытия. Так, Платон выдвинул тезис о подлинной реальности сверхчувственного мира, который расположен над физическим миром («фюзисом»). Средневековая мысль признавала догматическую метафизику высшей формой рационального познания, подчиненной сверхразумному знанию, данному в Откровении. Схоластика полагала, что метафизике доступно богопознание, осуществляемое по аналогии с высшими родами сущего (Единое, Истина, Благо, Красота и т.п.). В современной философии трансцендентизм в основном представлен религиозными учениями и теологическими построениями философов.

Второй вид метафизику делает акцент на изучение структур бытия, которые существуют в глубинах человеческого сознания. Это такая традиция философствования, в которой находит свое выражение мысль об антропологических истоках и априорных основаниях всех возможных размышлений о бытии, космосе и человеке [3]. Она имеет дело не с человеком во всей полноте его теоретических и практических, рационально-рассудочных и чувственных, социально-культурных и природно-индивидуальных связей и отношений, а только с его рафинированной сущностью, представленной в виде некоего «трансцендентального субъекта».

Во-первых, в качестве определенной традиции мышления трансцендентализм за всеми метафизическими, натурфилософскими, теологическими и прочими теоретическими построениями всегда обнаруживает действие антропологической константы. Всякая трансцендентальная философия антропологична, но не всякая антропологическая философия трансцендентальна. Любое трансцендентальное учение стремится обособить мир человека от внешнего мира, найти в самом человеке основания его познания и деятельности.

Во-вторых, в трансцендентальной философии действие этой антропологической константы проявляет себя не во всей полноте связей и отношений человека с внешним миром, не в иррациональных или чувственных аспектах его бытия, а только в рационально-рассудочном мышлении. Трансцендентализм, хотя и имеет дело с чувственными, эмпирическими, опытными данными, исходит не из них, а из рационально заданных структур человеческого сознания, которые для его представителей считаются априорными, изначально данными, готовыми и в принципе неизменными. В истории мысли эта мировоззренческая традиция, прежде всего, была представлена рационалистическими школами.

В-третьих, трансцендентальная философия в той или иной степени фиксирует активный характер отношения человека к миру. Но поскольку эта активность понимается, как только активность мышления, сознания, то сущность человека трансцендентализм сводит к деятельности разума, теоретического и практического, который в концептуальных построениях его представителей выступает как «трансцендентальный субъект».

В-четвертых, будучи рационалистическим вариантом философии, трансцендентализм тяготеет к идеализму в классическом понимании этого слова.

Поэтому теоретические построения объективного и субъективного идеализма в то же время являются теоретическими построениями трансцендентализма. Хотя во многих материалистических учениях также анализировалась трансцендентальная проблематика, исходные натуралистические и сенсуалистические предпосылки этих концепций не были благоприятными для исследований с позиций трансцендентализма.

В-пятых, содержание любого трансцендентального учения обусловлено социально-историческими и культурными условиями жизни тех мыслителей, которые занимаются его разработкой. В этом смысле абстрактный «трансцендентальный субъект» всегда несет на себе печать конкретной исторической эпохи со всем многообразием жизни ее обитателей [4].

Например, в философии Сократа, Платона и Аристотеля (учения которых в общем относятся к трансцендентизму) уже был разработан трансцендентальный метод, имеющий своей основной целью изучить условия возможности мыслить любые данные эмпирических наблюдений [5]. Трансцендентализм разрабатывался и в трех основных формах античного антропологизма – скептицизме, эпикуреизме и стоицизме. Их представители выдвинули положение об автономности человеческой личности, о зависимости внутреннего мира человека, прежде всего, от него самого.

Основная черта метафизики Нового времени – сосредоточенность на вопросах познания, где критерием всеобщей мировой связи служит ее рациональность, т.е. конструируемость из априорных аксиом разума и дедуктивных выводов. Так, достоверность и очевидность Р. Декарт находит в самовосприятии мыслящего субъекта, в принципе «ego cogito» – «Я мыслю». Новая ориентация трансцендентальной философии И. Канта заключалась в повороте от эмпирически данного объекта к познающему субъекту, сознание которого предписывает предметам их категориальное размещение, форму и законы. Суть «критического метода» состоит в изучении самого познания априорных (доопытных) условий возможности опыта.

В современной философии трансцендентализм широко представлен различными направлениями феноменологической философии, экзистенциализма и рядом других антропологически ориентированных учений.

Список литературы

1. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В.Г. Пушкин. – СПб.: Лань, 2003. – С. 3–5.
2. Губин, В.Д. Философия: актуальные проблемы / В.Д. Губин. – 2-е изд., стер. – М., 2006. – С. 56–57, 68–69, 340–341
3. Галенко С.П. Идея трансцендентализма в западноевропейской философии // Историко-философский ежегодник – 92. – М.: Наука, 1992. – С. 46–48.
4. Бурханов Р.А. Трансцендентализм Иммануила Канта: истоки и основоположения. – Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2017. – С. 8–10.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – 2-е изд. – М., 1994. – С. 162–165, 184–185, 194.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И Л.Н. ТОЛСТОГО

**Завьялова Г.И., кандидат философских наук, доцент,
Тельгина А.А., студент
Оренбургский государственный университет**

Взгляды Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого зачастую противопоставляются друг другу не столько из-за их разной направленности, сколько из-за религиозно-философских оснований. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой были современниками, полнотой своей личности и творчества оказали большое влияние на развитие критической и философской мысли в России. Проблема творческих и мировоззренческих взаимосвязей писателей является актуальной и осмысляемой, начиная с работ религиозных философов XX в. Так, Д. С. Мережковский в книге «Л. Толстой и Достоевский» говорил, что если «...в литературе всех веков и народов пожелали мы найти художника наиболее противоположного Л. Толстому, то нам пришлось бы указать на Достоевского. Я говорю – противоположного, но не далекого, нечуждого, ибо часто они соприкасаются...» [7, с.142].

Ф. М. Достоевский известен не только русской, но и мировой литературе. М. Горький утверждал, что «гениальность Ф.М Достоевского, - очевидна, а по силе изобразительности его талант равен только Шекспиру» [9, с. 132]. Но читателям он известен не только как писатель, но и как гуманист, мастер слова и человек, для которого было важно исследовать человеческую душу. Именно в духовной жизни человека своей эпохи Ф.М Достоевский видел отражение глубинных процессов исторического развития общества. С трагической силой писатель показал, как социальная несправедливость калечит души людей, как среда, полная пороков, ломает человеческую жизнь. Творчество Достоевского повлияло на духовное развитие XX века, прежде всего, на литературу, философские взгляды и, в частности, на русскую философскую культуру. Философия Достоевского часто подвергалась критике, особенно в советское время. Его взгляды снова стали изучать в 60-е годы XX века, приводя в пример критические статьи таких исследователей, как А. Эйнштейн, А. Жид, Т. Манн и Ж. П. Сартр. Позже исследования наших ученых стали достигать больших результатов. К примеру, были выпущены монографии о Достоевском Ю. И. Селезневым, В. В. Кожиновым и Ю. Г. Кудрявцевым.

Много работ было посвящено и изучению деятельности Л.Н. Толстого. Например, В. И. Ленин писал: «Чтобы сделать его великие произведения достоянием всех, нужен социалистический переворот» [6, с.1]. Толстой точно описал жизнь своего времени, народа, посвятил много произведений родине и вопросам о «судьбе человеческой». Его творчество заняло важное место в русской литературе. М. Горький утверждал: «Не зная Толстого, нельзя считать себя знающим свою страну... Толстой — это целый мир» [2, с.25]. Книги Толстого были переведены практически на все языки мира, что позволило

писателю занять первое место по количеству переведенных произведений, как пишет журнал «Курьер ЮНЕСКО».

Философия Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого составляет отдельный пласт в русской религиозной философии XIX века. В их творчестве поднимались проблемы нравственного и социального совершенствования. Писатели не построили собственных онтолого-гносеологических систем, но ими были созданы не просто выдающиеся творения культуры, а внесен огромный вклад в развитие всей духовной сферы. Л.Н. Толстой в середине 1870-х годов пережил тяжелый духовный кризис и пришел к выводу, что вся его жизнь в своих нравственных основах была ложной. В эти годы он занимался изучением философской классики и мировых религий. Самостоятельно проводил теоретические исследования о природе религии и морали веры, чтобы вернуть себе нравственную целостность. Толстой в течение года вел жизнь прилежного христианина по канонам православной церкви со всеми молитвами и постами. Стремясь выйти из глубокого духовного кризиса, Л.Н. Толстой поднимает такой вопрос, как поиск смысла жизни. Писатель в произведении «Исповедь» показывает нам, что «Вера - это знание смысла человеческой жизни, в результате которого человек не разрушает себя, а живет. Веры не существует вне дел, составляющих материю жизни, ее тело» [12, с.6-7]. А выражение «я верую», которым пользуется Толстой, в строгом смысле слова нельзя признать законным. Оно тавтологично, ибо само «я» определяется через веру. Толстой говорит, есть только один критерий, который надо учитывать — это внутренняя цельность жизни. Он исходит из понимания человека как нравственного существа, согласно этому пониманию, невозможно сказать, что такое человек, не ответив сначала на вопрос, в чем его долг и предназначение. По Толстому, первый и довольно важный вопрос, который может быть интересен человеку, - это вопрос о том, как жить, на что направить свой ум? Вера как раз и отвечает на эти вопросы. Вера, по Толстому, равна благу, но это благо, которое позволяет нам рассмотреть, в полной мере добро и зло. Толстой считал, что бессмысленная жизнь, является ложной и двусмысленной. Признать жизнь бессмысленной — значит признать ее злом, как утверждали многие мыслители, начиная с премудрого Соломона. Но из этого с необходимостью вытекает требование положить конец злу, и прежде всего положить конец злу в самом себе. Если бы мыслители действительно считали жизнь злом, пустым вздором, они не жили бы сами, а потому не могли бы утверждать, что жизнь есть зло. Л.Н. Толстой в произведении «Исповедь» пишет, что «никто не мешает нам с А. Шопенгауэром, отрицать жизнь. Но тогда убей себя, и ты не будешь рассуждать. А если вы живете и не можете понять смысла жизни, прекратите это, и не рассказывайте, что вы ее не понимаете. Обосновывая свое понимание веры, Толстой выступает против деформаций этого понятия в опыте христианских церквей, прежде всего православных. Церковь исказила понятие веры, отняла его от своего дела, от плоти жизни и превратила в труд воскресные молитвы и благотворительные дела. Нагорная проповедь была заменена символом веры» [10, с.7].

Толстой в произведении «В чем моя вера» говорил, что жить по вере, значит ориентироваться на Бога как на начало жизни. Не как я хочу, а как этого хотите вы. Общая формула отношения человека к Богу, есть также формула любви. Добро и воля другого человека, выше, чем твоя собственная-это и означает любовь. Отношение к Богу — это также любовь в чистом виде, ибо здесь нет ничего, кроме доверия, которое выражается в готовности следовать воле. Любовь как одна из важных добродетелей, признается во всех древних религиях. Но только Иисус Христос, считал Толстой, поднял любовь до уровня одного из основных принципов, точнее, до закона, не знающего исключений. Любовь к Богу, выраженная в негативной форме, как ограничение деятельности, есть ненасилие. Согласно бесхитростному определению Толстого, совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие» [13, с.10]. Отметим, что формула насилия прямо противоположна формуле любви. Отсюда следует, что, отказываясь от насилия, мы открываем любовь в единственно доступной человеку форме. Ненасилие это как отказ от насилия, оно означает, что человек не берется быть судьей другим людям, ибо это должен делать Бог. Таким образом, человек относится к другим людям как к братьям, брат не судит брата, это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат, он сыграл роль верховного судьи. Религия рассматривает жизнь человека в перспективе бесконечности. Мы все ничтожны, поэтому и отношение одинаковое для всех. Люди равны перед тем, кого они считают Богом. Толстой считал, что у всех религий есть правило, которое требует, чтобы вы поступали с другими так, как бы хотели, чтобы поступали с вами. Ненасилие-лишь следствие этого, хотя оно и является основным. Таким образом, мы видим, что все основные положения Толстовского учения о ненасилии получены чисто аналитически - путем логического расчленения понятия Бога как абсолютного, бессмертного начала жизни. Толстой считает, что насилие не может быть оправдано в рамках христианского сознания, которое признает, что люди-братья, что у них один отец-Бог. Если мы приняли тезис о том, что человек человеку брат, что люди равны в своем нравственном достоинстве, то это уже не эмоциональные, моральные или какие-либо другие соображения, а только простое требование последовательности мысли, требующее категорического, абсолютного отказа от насилия. Ненасилие как конечный вывод учения Толстого возвращает нас к исходному положению о том, что жизнь есть благо. Утверждать непротивление злу, значит, признавать изначальную благость в качестве нравственно обязывающего принципа, определяющего отношения к другим людям. Ненасилие - это реакция на конфликтную ситуацию, в которой «одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот». И ответ заключается в том, что человек не должен вести себя так, как будто он знает, что такое зло.

Нет никаких движущих сил истории, но есть Божественная сила, она существует вне категорий какого-либо выбора. Например: за избрание правителя или предводителя эта сила не отвечает. Л.Н. Толстой в своем понимании истории боролся с распространенным в то время субъективистским взглядом, который стремился объяснить исторические события участвовавших в

них людей. Этот подход был основан на идее индивидуальной независимости и свободы, он исключал всеобщее значение и объективность как в истории, так и в ее интерпретации.

С творчеством Ф. М. Достоевского стали формироваться основные идеологические течения, что стало толчком развития русской философии. Федор Михайлович принимал участие в развитии идей социализма, а также отражал философию религиозно-философского проекта Н.Ф. Федорова и всеединства В.С. Соловьева. В первую очередь, нужно обратить внимание на то, что философия человеческого существования, одна из экзистенциальных типов философствования, легла в основу взгляда на жизнь у Достоевского. Федора Михайловича часто называли «двойником Кьеркегора». В «Записках из подполья» религиозное мировоззрение Достоевского только начинает формироваться: в нем присутствует невозможность рационального истолкования сознания, исчерпывающий гуманизм, отсутствие потребности у человека в религии и желаемое восхищение человеком. В статье «Достоевский и кризис гуманизма» С. Л. Франка указано, что Достоевский вставал на защиту гуманизма, «который во всяком даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий» [15, с.2]. Дальше Достоевский больше углубляется в религиозную философию, что находит отражение в его произведениях. Он одновременно излагал и отрицал «философию негативного», как отмечал исследователь Р. Лаут [6, с.254-256]. Федор Михайлович дает читателю возможность самому познать истину, скрытую в тексте. В «Проблемах творчества Достоевского» М. М. Бахтина указано, что писатель строил свои произведения так, что в них можно диалектически раскрыть художественные образы, в столкновениях и противоречиях. Также автор подмечает точное изображение чужих идей Достоевским: он не только сохранял их значение, но и не соотносил их со своей идеологией [4, с 255]. Писатель умел разграничивать «чужие» и «чуждые» мысли: последние он изображал как пороки души человеческой, отвращающие ее от Бога. Эти идеи соотносятся с мыслями Раскольникова в романе «Преступление и наказание». Герой потерял веру и вообразил себя сверхчеловеком, которому не запрещено убивать. «Смогу ли переступить, или не смогу? Тварь ли я дрожащая или право имею?», - такими вопросами задается персонаж после убийства старухи-процентщицы и её сестры. Достоевский в своих письмах к М.Н. Каткову отмечал, что «Божия правда, земной закон берет свое, и он кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя бы погибнуть на каторге, но примкнуть опять к людям» [4, с.256]. И если у главного героя «Преступления и наказания» есть шанс снова «примкнуть к народу», то у Ставрогина из романа «Бесы» такой надежды нет, т.к. герой кончает жизнь самоубийством. В «Бесах» персонаж представлен как абсолютно безнравственное существо, человекобог, который воплощал собой идею «Если Бога нет, то я Бог...». Его ценность – анархическая свобода, то является негативным идеалом. Федору Михайловичу было трудно писать произведение, оно отнимало много сил и времени. Главы «Атеизм» и «Житие великого грешника» оставались незаконченными, но без важных философских глав в романе преобладали идеи отрицательного значения. Эта

глава смогла разъяснить сатанинский смысл Ставрогина и расшифровать значение его фамилии (Ставрос-крест). Персонаж олицетворяет образ антихриста, т.к. начинает исповедовать собственную веру в сатану и ломает распятие у Тихона. Современники недооценивали философское значение произведения «Бесы», а положительные идеи Шатова о патриотизме, сакральном значении признавались сомнительными. Достоевский так писал о смысле романа: «Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения... Ибо весь вопрос в том, что считать истинным» [5, с.469]. «Братья Карамазовы» (1879–1880) стали вершиной деятельности Достоевского. Роман стал последним и крупным произведением писателя. В романе была приведена поэма о Великом Инквизиторе. Она изображает личность Богочеловека – Христа. Она посвящена раскрытию духовной свободы, противопоставленной «порабощению хлебом» и материальному состоянию. В своем монологе Инквизитор отрицает Христа и веру человека, отрицает духовную свободу и, как отмечает К.В. Мочульский в своем произведении «Гоголь. Соловьев. Достоевский» [10, с.249], этот отрывок становится «величайшей теодицеей в мировой литературе». Ключевой темой романа стала и тема убийства отца и ненависти к нему, что считается как самый тяжкий грех и главная причина небратского состояния современной цивилизации. Необходимо преодолеть эту ненависть, чтобы человечество поняло, как важно быть едиными, а также переосмыслило свое существование. Одной из основных проблем для писателя являлась проблема человека. В 1839 году он писал: «человек - это тайна, ее нужно разгадать, и, если вы собираетесь разгадывать ее всю свою жизнь, не говорите, что вы потеряли время. Я занимаюсь этой тайной, потому что хочу быть человеком» [4, с.256]. Его философия – это философия о любви к жизни, в чем писатель признается через речи своих персонажей. Например, Иван Карамазов говорил: «Я люблю вот что, клейкие весенние листочки и голубое небо люблю! Тут не ум, не логика, тут нутром, чревом любишь, первые свои молодые силы...». Образы положительных героев в его произведениях не случайны. Они встречаются редко, но в этом и проявляется его философское своеобразие, которое Зеньковский назвал «антропологическим антиномизмом». Он признает противоречивые качества в сущности человека, переплетение добра и зла, наличие иррационального. Понять нравственную сущность человека – сложная и многообразная задача у писателя. Так происходит, потому что человек волен сам выбирать, какую сторону выбрать – добро или зло. Именно свободный ум, «произвол свободного ума» иногда становятся причинами человеческого несчастья. Достоевский отстаивал идеи веры в Богочеловека, воскресение и христианского пути. Для него мораль прекращает существование, если отрицается Бог: «Раз человечество отречется поголовно от Бога... то само собою... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность». Федор Михайлович говорил: «делая человека ответственным, христианство также признает его свободу. Ставя человека в зависимость от любой ошибки в социальной структуре, учение об окружающей среде ведет человека к полной безличности и к освобождению от всякого морального личного долга, от всякой независимости и к самому

отвратительному рабству, какое только можно себе представить. Идея «соборного всеединства во Христе» стала ключевой для Достоевского. Он постоянно работал над развитием славянофильской концепции «соборности». Трактовал ее как новую идеальную форму социальности и идеал единства в церкви. Его нравственные искания были связаны с его религиозным опытом, вопросом о существовании Бога. Н. О. Лосский в своей книге «Достоевский и его христианское понимание мира» [8, с.177-178] отметил, что теодицея Достоевского не является чисто философской или богословской, поскольку он не стремился к метафизической полноте и завершенности решения этой проблемы. К примеру, Иван Карамазов не защищал доктринального атеизма, такого как атеизм Белинского или Бакунина. Он «интересовался Богом» и даже принимал его как смысл жизни. Иван не принимал мир Божий. Он объяснял брату: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Достоевский поднимает тему всемирного зла в своих произведениях. Он ищет его причины, ищет, почему оно постоянно присутствует, а также подмечает, что для верующего мир является творением Всеблагого. Его зло всегда имело носителя. Для него не было объективного и непреодолимого «закона появления зла». Оно не могло быть причиной появления добра. За добро надо платить высокой ценой, поэтому Иван Карамазов заранее «возвращает билет» на достижение гармонии. Он остается с верой в благость, которую можно достигнуть в Божьем Царстве. У писателя добро неотделимо от красоты и любви. Красота в жизни — это страшная, но и таинственная сила: «здесь дьявол сражается с Богом, а поле битвы - сердца людей».

Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что творчество Ф.М. Достоевского было предвестником цивилизационных и духовных катастроф XX века, которые не были заметны в спокойном, размеренном XIX веке. В нем была вера в социальный прогресс на основе разума и развития наук. Достоевский обратил наше внимание на человеческую сущность, он говорил, что она трагична и противоречива. После прочтения его произведений уже нельзя оставаться равнодушным к человеку и его проблемам. Л.Н. Толстой отвергает революционную борьбу за социальные идеалы. Он не соглашается как с официальным курсом, так и с попытками противодействовать ему методами, ведущими к политической революции. Итогом учений Л.Н. Толстого является исторический нигилизм, отказ от творчества в истории и отрицание культуры. Предсмертное посещение Оптиной пустыни и Шамординского монастыря. Это расценивается как попытка покаяния и примирения с церковью. Но Лев Николаевич говорил [14, с.215], что «... возвратиться к церкви, причаститься перед смертью я так же не могу, как не могу перед смертью говорить похабные слова или смотреть похабные картинки, и потому все, что будут говорить о моем предсмертном покаянии и причащении, - ложь...».

Список литературы

1. Бахтин, М.М. Проблемы творчества Достоевского / М.М. Бахтин. - Ленинград: ПРИБОЙ, 1929.-543 с.
2. Горький, М. Лев Толстой / М. Горький.- М.: Директ-медиа, 2009.-58 с.
3. Достоевская, Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери / Л.Ф. Достоевская.- СПб.: Андреев и сыновья, 1992.-256 с.
4. Достоевский, Ф.М. Сочинения в тридцати томах / Ф.М.Достоевский.-Т.30. -Ленинград.: Наука, 1988.- 455 с.
5. Достоевский, Ф.М. Бесы / Ф.М. Достоевский.- Л.: Наука, 1990. -768 с.
6. Лаут, Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / Р.Лаут. -М.: Республика, 1996.-447 с.
7. Ломунов, К.Н. О некоторых проблемах изучения Толстого / К.Н. Ломунов, Б.С. Мейлах.-М.: Директ-медиа, 2010.-125 с.
8. Лосский, Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н.О.Лосский. -Нью-Йорк.: Чехов, 1953.-411 с.
9. Мережковский, Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Д.С.Мережковский.- М.: Наука, 2000.-589 с.
10. Мочульский, К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / К.В.Мочульский.- М.: Республика, 1995.-373 с.
11. Сухих, О.С. Горький и Достоевский: Продолжение «Легенды...» / О.С. Сухих.-Нижний Новгород.: «Ки Тиздат», 1999.-144 с.
12. Толстой, Л.Н. Исповедь / Л.Н. Толстой.-М.:Эксмо, 2007.-90 с.
13. Толстой, Л.Н. В чем моя вера? /Л.Н.Толстой.- М.:Свет, 2019.-208 с.
14. Толстой, Л.Н. Избранные дневники /Л.Н.Толстой.- М.: Художественная литература, 1985.-256 с.
15. Франк, С.Л. Достоевский и кризис гуманизма / С.Л.Франк // Путь.-1990. - №27.-с. 391-397.

ПРОБЛЕМА ПРОЯВЛЕНИЯ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Коваль А.Д., магистрант
Оренбургский государственный университет**

Актуальность выдвинутой нами проблемы заключается в том, что феномен свободы является и по сей день одним из ключевых факторов человеческого существования. Благодаря свободе человек может самоопределиться в жизни, самореализоваться и добиться невероятных высот в любой сфере современного общества.

Данная проблема по сути своей является неисчерпаемой. Ведь категория свободы проявляется в различных аспектах и соответственно имеет огромное количество определений. Что позволяет нам сделать вывод о том, что феномен свободы многозначен и многомерен. И на сегодняшний день особую значимость приобретает именно рассмотрение в условиях глобализации проблемы свободы.

По мнению Р. Г. Апресяна, в самом общем смысле свобода – это отсутствие давления или ограничения. И похожее значение слова отражено в словаре В. Даля: «свобода» – своя воля, простор, возможность действовать по-своему, отсутствие стеснения, неволи, рабства [2, 209]. И с данным определением трудно не согласиться. Ведь свобода для человека действительно означает неимение каких-либо сдерживающих факторов, а также обладание у индивида возможности выбора. Но тут необходимо сделать оговорку и подчеркнуть тот факт, что выбор реален только в том случае, если присутствуют альтернативы, которые непосредственно доступны познанию человека. Другими словами, человек сам решает быть ему добрым или злым, плохим или хорошим, помогать кому-то или нет.

Нужно также отметить, что многие люди могут быть ограничены в выборе просто, потому что они боятся исхода событий, не могут принять данную им возможность и продолжают жить, к сожалению, по диктату общества. Но бывают и другие ситуации, никоим образом не зависящие от человека, это страхи за собственную жизнь, за жизнь родных и близких людей, когда ты понимаешь, что другого выбора просто нет и ты вынужден жить под давлением других людей, власти, либо под давлением своих же собственных страхов. Правда от страха очень трудно избавиться, особенно от страха самой свободы.

Так что надо сказать, что свобода, конечно, заключается не только в отсутствии ограничений, но это также, с точки зрения Р. Г. Апресяна, характеристика действия, совершенного: а) со знанием и учётом объективных ограничений; б) по собственному произволению – не по принуждению и в) в условиях выбора возможностей [2, 210].

Феномен свободы в истории философии претерпел длительную эволюцию. Многие известные философы занимались разработкой данной проблематики. Например, в античной философии свобода предстает в качестве ценности всеобщего блага, это добро, высшая добродетель. Значительные изменения произошли в философии Нового времени и в эпоху Просвещения, категория

свободы приравнивалась к гражданским, демократическим идеалам. Другими словами, свобода стала неотъемлемой составляющей каждого человека [3, 4].

На сегодняшний день самым верным и актуальным, по нашему мнению, считается тот факт, что свобода – не вещь, не субстрат, но именно способность. И эта способность либо развита у человека, либо она по сути своей отсутствует в целом [1, 25].

По мнению Г. Л. Тульчинского, обладание свободой ни к коем случае не предопределено генетически, а обретается человеком при определенных условиях [4, 203].

В философии XIX – XX веков выделяли различные виды, формы свободы: свободу позитивную и негативную, свободу хотения и свобода деяния, свобода как феномен самосознания и свобода как феномен социальной жизни... [4, 202].

И тут нам сразу вспоминается концепция философа Э. Фромма, который в своей работе «Бегство от свободы» пишет о том, что в обществе преобладает «свобода от» над «свободой для». Согласно данной концепции «свобода от» – это негативная, отрицающая и в то же время разрушающая зависимость «от» – от сил природы. В данном случае у человека возникает свобода выбора и он может дорасти до позитивной свободы. «Свобода для» – это и есть позитивная философия, которая в свою очередь предполагает полную реализацию способностей человека и подчеркивает индивидуальность каждого из нас.

«Свобода для» не имеет внешних проявления, не даруется кем-то сверху, поэтому её намного сложнее определить, чем «свободу от». Э. Фромм даёт такое определение данной свободы: «свобода нового типа, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще» [3, 30]. Современному человеку, безусловно, не достаёт именно этой свободы, позитивной.

Далее хотелось бы отметить ещё один факт, который является достаточно очевидным и известным, взаимосвязь свободы с такой категорией как ответственность. Ответственность личности идёт в соотношении «я должен» – «я могу». Она предполагает, что индивид всегда отвечает за свои поступки. Как сказал И. Кант: «Ты должен, значит, ты можешь» [4, 184].

Трудно не согласиться со словами Г. Л. Тульчинского, который пишет о том, что существуют границы у свободы и ответственности, и они совпадают. Только там, где человек свободен, где им свободно принимаются решения, свободно совершаются действия, только за них, их последствия индивид и отвечает. И наоборот – каждый из нас может быть ответственен только за то, в чём проявилась наша свобода [4, 207].

Но, что всё-таки первичнее, свобода или ответственность? Нам кажется разумным, что ответственность порождается свободой, а свобода в свою очередь направляется ответственностью. Эти две категории являются связующим звеном для разумной, сознательной деятельности людей.

Ответственность в некоторых случаях может быть снята с человека, например, когда индивид выполняет приказ (военные), либо, когда возникает ситуация совета одного человека другому. В данном случае ответственность будет лежать на человеке, который дал совет.

Ещё хотелось бы отметить, что зачастую человек совершает выбор между двумя видами добра или ценностями, а не между добром и злом. Конечно, индивид будет нести ответственность за свой выбор. В данном случае мы можем вспомнить произведение Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Женщине пришлось выбирать между любовью и ребёнком, она не смогла справиться с данным выбором, и мы знаем итог сего произведения.

Мы не вправе осуждать поступки других людей, всегда нужно отвечать и смотреть только на себя, на свои дела, действия, следить за своей жизнью, а не критиковать свободный выбор других людей.

Достаточно вспомнить высказывание М. А. Бакунина, который пишет о том, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого. Другими словами, свобода одного человека никогда не должна вредить свободе другого.

На самом деле проблема свободы в современном мире актуальна как никогда, ведь некоторые люди не способны существовать самостоятельно, они привыкли выполнять чьи-то указы, приказы (родители, учителя и так далее). Именно, поэтому эти люди чувствуют себя беспомощными, ни на что негодными.

Из всего вышеизложенного мы можем сделать такой вывод, что, безусловно, свобода – это прекрасно, чувствовать себя свободным, ни от кого не зависимым, никому не подчиняющимся. Каждый из нас должен понимать, что, совершая свободный выбор человек несёт за него ответственность не только перед самим собой, но и обществом.

Свобода в свою очередь представляет собой одно из основных сущностей человеческого бытия. Она проистекает из самой природы человека, таким образом, выделяя его из мира животных. С осознания собственной свободы у человека начинается самоопределение, самосознание как личности или просто осознание собственной свободы. Так как индивид, один раз осознавший себя свободным, при её отсутствии чувствует дискомфорт, чувство собственной неполноценности [3, 142].

Свобода – одна из философских категорий, характеризующих человека как многомерного, что определяется возможностью личности мыслить и поступать в соответствии со своими представлениями и желаниями, в не вследствие внутреннего или внешнего принуждения.

На каждом новом этапе своего исторического развития человечество по-новому разрешает проблему свободы в зависимости от уровня развития культуры и науки, доминирующих идеалов, ценностей и представлений. Степень свободы зависит от непосредственных условий, в которых осуществляется человеческая деятельность [3, 143].

Свободен ли сейчас человек в своих желаниях, мыслях? Может ли каждый из нас совершать свободный выбор или мы находимся под влиянием общества, других людей? Как современному человеку стать свободным? И возможно ли это? Возникает очень много вопросов, на которые нельзя ответить однозначно.

Список литературы

1. Беляев, И. А. и др. Человек самоопределяющийся: Монография / И. А. Беляев, В. В. Кашин, А. М. Максимов и др.; под ред. И. А. Беляева. – Екатеринбург: УрАГС; Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2004. – С. 25.
2. Гусейнов, А. А., Апресян, Р. Г. Этика: Учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М.: Гардарики, 2000. – С. 209-210.
3. Омарова, Л. Б. Эволюция понятия «свобода» в философии и обществе: Монография / Л. Б. Омарова. – М.: Прометей, 2020. – С. 4, 30, 142-143.
4. Тульчинский, Г. Л. Философия поступка: самоопределение личности в современном обществе / Г. Л. Тульчинский. – Спб.: Алетейя, 2020. – С. 184, 202-203, 207.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ДИСКУРС» В ФИЛОСОФИИ И ТЕОРИИ ЯЗЫКА

Машкина Н.П., преподаватель, Медведева Д.В., студент
Юго-Западный государственный университет, г. Курск

Многогранное и неоднозначное французское слово *discours* (от лат. *discursus* – аргументация, речь, довод, рассуждение) является междисциплинарным понятием: среди тех, кто может оперировать им, есть антропологи, лингвисты, философы, психологи, социологи, представители средств массовой информации, образования или права. Учитывая такой широкий спектр различных сфер деятельности, термин «дискурс» не имеет единого чёткого определения, которое бы вполне передало суть данного слова. Существует множество различных интерпретаций, что такое *дискурс*.

Лингвистика трактует дискурс как одну из четырёх систем языка, другие три – это фонология, лексика и грамматика. Дискурс представлен различными определениями. Одно из них – это смысловое и целевое единство написанного или произнесенного фрагмента текста. Нужно учитывать, что существуют различные подходы изучения данного понятия. Дискурс - это не исключительно об устной речи, а об использовании языка в любом канале и сфере. Это может быть жестовый язык глухих или же письменные данные, причём размер текста, предложений абсолютно не важен.

Непрерывный поток речи тоже относят к определению дискурса. «Всякий акт употребления языка - будь то произведение высокой ценности или мимолетная реплика в диалоге - представляет собой частицу непрерывно движущегося потока человеческого опыта. В этом своем качестве он вбирает в себя и отражает в себе уникальное стечение обстоятельств, при которых и для которых он был создан» [1]. Дискурс рассматривается как речь, соответствующая определенным стандартным коммуникативным целям. Она может быть разная по *жанру*: участники разговора могут относиться к какому-либо определённом социальному или рабочему классу, или речь может содержать важность как произведение духовной культуры или быть простой репликой и т.д.

Существует ещё одна интерпретация понятия «дискурс». В.Г. Костомаров и Н.Д. Бурвикова называют дискурсом «результат восприятия текста, когда воспринимаемый смысл совпадает с замыслом отправителя текста» [2].

Дискурсивный анализ – это один из методов изучения языка. Дисциплина дискурс-анализ рассматривает такие основные вопросы как:

- таксономия дискурсов,
- структура дискурса,
- факторы дискурса локальных языковых явлений.

Необходимо помнить, что "дискурсивный анализ" является обобщающим термином, допускающим значительные различия в предмете и подходе. Как было сказано ранее рассмотреть явление дискурса можно не только на примере устной речи, но, а также и на письменной. Помимо этого, некоторые дискурсивные

аналитики могут даже работать с графическими изображениями, кадрами из фильмов и музыкой. Некоторые дискурсивные аналитики – в том числе многие из тех, чья дисциплинарная принадлежность связана с лингвистикой, – в первую очередь озабочены описанием сложных структур и механизмов социально обусловленного использования языка. Они задают такие вопросы, как " как происходит поворот в разговоре?", или " влияет ли форма вопроса на форму ответа?", или " почему люди неправильно понимают друг друга?". Они изучают разговор, потому что хотят знать о разговоре.

Рассуждая о научно-образовательном дискурсе в рамках теории языка, стоит отдельно выделить научные статьи. Дискурс научных статей в первую очередь зависит от структуры, которую можно представить следующим образом (Рис.1.):



Рис1. Структура научной статьи

Становится понятно, что данная наука вбирает в себя много аспектов данного явления, рассматривает его с разных сторон и в разных проявлениях. Так, например, некоторых лингвистов и многих исследователей, которые не являются лингвистами, больше интересует идея о том, что "жизнь во многих отношениях представляет собой серию разговоров", что подразумевает, что разговоры людей могут быть источником свидетельств о других аспектах их жизни. Хотя они, возможно, и не изучают дискурс как самоцель, многие социологи и социальные психологи, а также исследователи в области образования, культурологии и медиаисследований используют методы, которые производят дискурсивные

данные. Так, например, при съёмке репортажа, интервью, разговоре с пациентом производится анализ речи, её расшифровка и размышление о её значении.

Философская теория дискурса в отличие от социологических, лингвистических и психологических исследований рассматривает разработку онтологических аспектов, таких как:

- соотношение дискурса и языка,
- соотношение дискурса и внеязыковой реальности,
- соотношение дискурса и сознания.

Онтологический подход рассматривает дискурс как способ организации бытийно-смыслового пространства. На данный момент многие исследователи утверждают, что понимание мира не просто выражено в дискурсе, но и формируется различными языковыми способами, имеющимися в распоряжении индивидов. Другой способ выразить это - сказать, что реальность "дискурсивно сконструирована", создана и переделана, когда люди говорят о вещах, используя "дискурсы", к которым у них есть доступ. В этом смысле дискурс используется не так же, как лингвистами. Очевидная разница заключается в том, что дискурс лингвиста не имеет множественного числа, в то время как социальные теоретики часто говорят о дискурсах. Это множественное число отражает влияние философа и историка культуры Мишеля Фуко, который определил дискурсы как "практики, систематически формирующие объекты, о которых они говорят". Связь между практикой и речью (или, в более общем смысле, использованием языка) лежит в концепции Фуко "власть/знание" [3].

Понятия дискурсивного анализа и дискурса широко отражены в гуманитарных и социальных науках, используются в истории при исследовании архивных документов, в психологии и социологии применяются для изучения различных анкет, бесед и интервью. Р. Барт стал родоначальником дискурсивного подхода в критике и литературоведении. Это многогранное явление, которое проявляется в разных сферах жизни и требует тщательного изучения. Исследования по данной теме непрерывно ведутся специалистами самых различных наук, открывается всё больше вариаций понятия «дискурс» и его проявления.

Список литературы

1. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
2. Костомаров В. Г. Изучение и преподавание русского слова от Пушкина до наших дней : Мат-лы конф. и семинаров / В. Г. Костомаров, Н. Д. Бурвикова. - Волгоград : Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 1999. - С. 7 - 14.
3. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 47—96.

МАКС ШЕЛЕР О СУЩНОСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ОТЛИЧИИ ОТ ДРУГИХ ВИДОВ ЗНАНИЯ

Никулина О.В., кандидат философских наук, доцент
Сургутский государственный университет

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что в современную эпоху в условиях падения уровня духовности элит и народных масс проблема формирования образованной и развитой личности является очень важной. Этот процесс не может происходить без усвоения достижений философской мысли и выявления ее специфики на фоне других видов знания.

В философском и социологическом учении Макса Шелера (1874–1928 гг.) общество понимается как мир, создаваемый людьми по своему образу и подобию, где исходным и конечным пунктом анализа выступает сам человек [1]. Главной задачей философской антропологии немецкий мыслитель считал исследование *сущности* и *сущностной структуры* человека, *истоков* его бытия [2], а главной задачей философской социологии – исследование *форм знания*, которые способны осуществлять люди, создавая и преобразуя самих себя и социум [3].

Рассматривая человека как культурное существо, ориентированное на высшие ценности, Шелер раздвигает узкие горизонты классической мысли. Люди не только познают, но и переживают, им присущ не только дух, но и тело. Специфику человека философ усматривал в его принципиальной неукорененности в бытии и незавершенности в мире. Человек – *становящееся* существо, ориентированное на исходящие от Мировой основы высшие ценности. В нем встречаются и соединяются два противоположных атрибута бытия – «порыв» и «дух». Мощный, но слепой энергетически-витальный «порыв» и зрячий, но слабый содержательно-смысловой «дух» возрастают и манифестируют себя в эволюции жизни и истории общества. Становление человека и Бога взаимно предполагают друг друга [4].

Шелер выделяет три вида знаний, во-первых, *знание ради достижения* или *господства*; во-вторых, *сущностное*, или *образовательное*, знание; в-третьих, *метафизическое*, или *спасительное*, знание. Каждый из них стремится к постижению или преобразованию определенной сферы бытия: совокупности *вещей*, *формы человека*, *сущности Абсолюта*.

Истоком первого вида знания служат *специальные позитивные науки*, достижения которых использует цивилизация западного типа. Его высшая цель заключается в открытии законов пространственно-временных связей вещей и явлений, которые применяются для контроля над силами природы и регулирования отношений между индивидами и группами людей.

Второй вид знания, которое проявляется в рамках «первой философии», направлен на изучение способов бытия и сущностной структуры существующих объектов и явлений. Его высшая цель состоит в том, чтобы дать ответ на вопрос, что представляет собой конкретное физическое тело, живое существо, конкретный индивид или мир как таковой. Другой важнейшей его целью является выявление сущностных характеристик самого бытия, т.е. формулирование

ответов на вопросы, что такое мышление, что такое любовь, что такое красота и т.п. В целом этот вид знания способствует формированию личности и развитию культуры [5].

Установка на обладание и контроль над природными объектами и человеческими ресурсами сменяется здесь установкой на поиск первофеноменов и идей мира для постижения «ordo amoris» – «порядка любви» в человеке. Познание, применяемое при осуществлении второго вида знания, – это собственно «разумное» познание, которое отличается от «рассудочного» познания, применяемого при осуществлении первого вида знания. Источником сущностного, или философского, знания служит любовь, которая, по мысли Платона, желает слияния с тем, что составляет сущностное содержание мира. Если эта цель достигнута, предметное сущностное знание становится *образовательным знанием*. Это приобретенное на одном или нескольких хороших образцах и включенное в систему человеческого знания сущностное знание групп и индивидов, которое стало правилом познания для всех фактов возможного опыта [6].

Основой третьего вида знания, которое соединяет достижения позитивных наук, исследующих реальность, мудрость «первой философии», устремленной к постижению глубин мироздания, и результаты аксиологии, изучающей высшие ценности, служит сущностная онтология мира и человеческой самости. Метафизическое знание об Абсолюте необходимо для духовного мира человека, поскольку «личность в человеке есть *индивидуальное уникальное самососредоточение* божественного духа» [7]. Если его влияние на людей ослабевает, самосознание индивида начинает наполняться квази- и псевдоабсолютами, т.е. фетишами и идолами, и духовный центр личности опустошается.

Шелер утверждает приоритет любви над познанием и волеием. Человек есть, прежде всего, «ens amans» («любящее существо») и только потом – «ens cogitans» («познающее существо») и «ens volens» («волящее существо»). В качестве «ens amans» человек есть ценностный микромир, неразрывно связанный с физическим и ценностным макромиром космоса. Ценности имеют собственное бытие и доступны людям через чувствование. Будучи в своей основе метафизикой, философия проявляет себя как любовь к идеальным сущностям и абсолютным ценностям, которые «проглядывают» сквозь природу и человеческую самость [8].

Эти три вида знания возникают с появлением цивилизации, сосуществуют на всем протяжении развития общества и не могут быть сведены друг к другу. Каждый род знания вырабатывает свой особый язык и свой особый стиль для формулировки знания. Ни один из них не будет когда-либо заменен другим, более совершенным видом знания. Все виды знания в соответствии со своими гносеологическими целями, когнитивными актами и этическими идеалами формируют различные идеальные типы личностей, в качестве которых выступают *ученый, философ, святой*.

Человеческое познание, отмечает немецкий мыслитель, может происходить только на основе феноменологии – особой установки духовного созерцания,

проявляющей себя в конкретных актах переживания, т.е. при непосредственном контакте с самими «вещами» [9]. На первом, фундаментальном уровне оно осуществляется через *непосредственное чувственно-интуитивное схватывание*, которое дает нам *феномены* или *первичные феномены*. Это априорные «чистые факты», или «феноменологические факты». Таковы, например, «материальные априори», которые лежат в основе «материальной этики ценностей». На втором уровне происходит *интуитивное схватывание сущности* или *усмотрение сущности*. На третьем уровне феноменологического познания, когда интуитивное созерцание сущности соединяется с осознанным, рефлексивным и всесторонним его осмыслением, мы поднимаемся до уровня *познания сущности* или *сущностного знания* [10].

Специфику духовной позиции, лежащей в основе всякого философствования, Шелер определяет как *обусловленный любовью акт участия ядра конечной человеческой личности в сущностном процессе всех возможных вещей, живых существ и других индивидов* [11]. Философ – это человек, принимающий такую позицию, причем ровно настолько, насколько он ее принимает. Поэтому философствование представляет собой самый непосредственный из всех возможных способ участия людей в этом сущностном процессе, порождаемом Мировой основой.

Каждый из видов познания осуществляется в определенных рамках когнитивной деятельности. Гносеологическая и этическая цель исследователя заключается в получении нового знания, достижении научной истины, развитии системы естественнонаучных и социально-гуманитарных знаний, которые обеспечивают господство и контроль над природой и обществом. Гносеологическая и этическая цель мудреца-философа состоит в непрерывном поиске первофеноменов и идей мира, познании мира в целом. Наряду с достижением сущностного знания он призван осуществлять приращение образовательного знания, способствовать процессу самоформирования личности, приобретению душой человека личностной формы.

И наконец, святой стремится к достижению высшего метафизического знания об Абсолюте, которое служит основой гармонического духовного развития человека через любовь к другим людям и «дремлющую» любовь к Богу и всему миру. Здесь гносеологический, этический и праксеологический аспекты познания полностью совпадают, поскольку осуществлять метафизическое познание в отрыве от спасительного познания невозможно, как невозможно проповедовать истину, не ведя праведный образ жизни.

Таким образом, среди всех трех видов знания философское знание играет особую роль. С одной стороны, оно призвано приоткрыть завесу над законами пространственно-временных связей вещей и явлений и сформулировать образовательное знание об идеальных сущностях мира для развития личности; с другой – оно пролагает путь к метафизическому, т.е. спасительному знанию.

Ведь прежде чем человек примет метафизическую позицию духа, утверждает Шелер, он всегда уже имеет принятое на веру предположение о пути своего спасения и спасения мира, независимо от того, хочет он этого или нет, доведет ли он это предположение до рефлексивного знания или нет. Ибо в

историческом плане, в порядке своего происхождения религиозный акт первичнее, чем акт философский, и как таковой не может быть доказан или опровергнут никаким историческим опытом. В логическом плане, в порядке движения мысли к Богу философия как метафизика, опираясь на автономное постижение сущностных взаимосвязей, путем интегративного созерцания и суммарного осмысления результатов позитивных наук по возможности пытается приблизиться к этой конкретной Мировой действительности [12].

Список литературы

1. Малинкин, А.Н. Философская социология Макса Шелера / А.Н. Малинкин // Шелер М. Проблемы социологии знания. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – С. 260.
2. Шелер, М. Человек и история / М. Шелер // Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С. 70.
3. Шелер, М. Проблемы социологии знания / М. Шелер. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – С. 58–68.
4. Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С. 181–182, 191.
5. Шелер, М. Философское мировоззрение / М. Шелер // Там же. – С. 5–13.
6. Шелер, М. Формы знания и образование / М. Шелер // Там же. – С. 20–22, 26–39.
7. Там же. – С. 34.
8. Шелер, М. *Ordo amoris* / М. Шелер // Там же. – С. 341, 351–358.
9. Шелер, М. Феноменология и теория познания / М. Шелер // Там же. – С. 198–199.
10. Малинкин, А.Н. Феноменологическая концепция Макса Шелера / А.Н. Малинкин // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 23–24.
11. Шелер, М. О сущности философии и моральном условии философского познания / М. Шелер // Там же. – С. 81.
12. Шелер, М. Проблемы религии. К религиозному обновлению / М. Шелер // Там же. – С. 125–127.

ЦИФРОВОЕ ОБЩЕСТВО: В ОЖИДАНИИ ПРИХОДА ПОСТЧЕЛОВЕКА

Новопашин С. А., аспирант
Сургутский государственный университет

Кризис актуальной цивилизации является кризисом самого человека, как и созданного им мира, в его социокультурном, социальном, информационном и иных ландшафтах.

Человек, похоже, исчерпав свой «онтологический ресурс», вплотную подошел к развилке, за которой – либо путь к дальнейшему раскрытию своих возможностей через нравственное совершенствование, через «сердечный труд» Великого Делания, либо – деградация (тенденция к которой, увы, становится все более явственной) с попытками компенсировать её технологически. Технологически – здесь значит: либо посредством биологическо-медицинского «улучшения» организма, либо – с применением психотехнологий культуры new age¹, либо – кибернетический апгрейд тела и мозга, а также – в комплексе указанных позиций.

Игнорируя «трудный» путь духовно-нравственной эволюции, заявленный в трудах русских космистов, в работах Макса Шелера, где Человек предстает как *Mitbildner* – соавтор Бога в деле «великого синтеза изначальных онтологических потенциалов» [19, p.220] и Джулиана Хаксли, автора понятия «трансгуманизм»², современные идеологи транс- и постгуманизма, презентуя идеал *Overhuman*, к которому следует стремиться (через стадии *Transhuman* и *Posthuman*), скатываются, как мы отмечали, в частности, в статье «К критике экстропианской философии», к проповеди иммортализма и оправданию «улучшения» человека как существа несовершенного [12, с.61]. По сути, экстропианство, сознательно или нет, эксплуатирует присущую человеку триаду «негативных» экзистенциалов – одиночества, страха и смерти [4, с.10].

Подозрительным выглядит и спонсирование транс- и постгуманизма как эпистемологического тренда транснациональными корпорациями, являющимися интересантами реализации технологической сингулярности, опорной структурой которой видится «цифровое общество», в носителем смыслов – постчеловек, доведенный до своего «распыленного», «распределенного сознания» – некто возможный как *Homo digitalis*.

Однако за оптимизмом и благими намерениями апологетов постчеловеческого будущего скрывается антропологическая катастрофа.

Все это закономерно приводит к попыткам выявить и осмыслить глубинные основания бытия и природы людей, осуществить мировоззренческую рефлекссию сущности и назначения человека [3, с. 4–5].

¹ Заметим, что один из апологетов транс- и постгуманизма Макс Мор, создал свою постгуманистическую «экстропианскую философию», опираясь на свои практики в нью эйдж культуре.

² Современная трактовка понятия «трансгуманизм» Максом Мором (M. More) принципиально отличается от той, которую за почти век до него предложил известный ученый-эволюционист Джулиан Хаксли (J. Huxley) для обозначения последующего этапа духовной эволюции человека (Huxley J., *Religion Without Revelation*, London: E. Benn, 1927. 392 p.; Huxley J. *Transhumanism // Huxley J. New Bottles for New Wine*. L.: Chatto & Windus, 1957. pp.13-17.).

Дилемма будущего существования культуры может быть сформулирована следующим образом: бытие Человека или бытие Постчеловека (под понятием «постчеловек» здесь обобщённо подразумеваются все описанные постгуманистами его версии).

Однако и та формируемая культура, что декларируется через призму понятия «цифрового общества», вызывает ряд вопросов. Разумеется, в рамках небольшого доклада мы не можем подробно рассмотреть заявленную проблему, очертив лишь её контуры.

Цель данной работы – обозначить перспективы человеческого и постчеловеческого в культуре «цифрового общества».

В социально-философской литературе выделяются следующие специфические характеристики «цифровой культуры», связанные с качественной трансформацией социальных параметров: изменение восприятия времени, появление новых форм коммуникации, выработка иного стиля поведения индивидов, изменение форм занятости индивидов, формирование новых институциональных установок повседневного бытия [15, с. 408–409].

Очевидно, что эта трансформация носит поистине парадигмальный характер, затрагивая не только «все виды человеческой деятельности», но и стремится нарушить границы целостности человеческой личности, как отмечает, например, Борисова Н.В. в своем анализе «цифрового общества» [2, с.132-133]. Очевидно и то, что неизбежно возникновение полярных позиций относительно и трансгуманизма, и «цифрового общества» / «цифрового мира», нашедших отражение в современной социально-философской литературе.

Одни авторы считают переход к цифровому способу организации социума прогрессивным и неизбежным. Они обращают внимание на огромные возможности для творчества людей, которые дает глобальная сеть общения (Интернет вещей и услуг), рационально организованная экономика, искусственный интеллект, электронное правительство и т.п. Подобная точка зрения представлена, например, в Программе развития цифровой экономики в России до 2035 г. [14].

Вторые указывают на негативные социальные и гуманитарные последствия всеобщего перехода на цифровой способ связи, записи и передачи информации. Создание «цифрового мира» способствует раскрытию частной жизни людей, а «цифровая революция» делает индивидов зависимыми от технологий и одинаковыми по отношению к ним.

В конечном счете, дигитализация мира приведет к усилению слежки, возрастанию цензуры, ужесточению контроля над индивидами и их частной жизнью и к установлению «нового тоталитаризма», где произойдет социальное расслоение на тех, кто будет владеть и управлять новыми технологиями, и тех, кого посредством этих технологий будут просто использовать [1, с. 74].

Добавим, что упомянутый процесс дигитализации вкупе с уже появившимися технологиями генетико-медицинского «улучшения» человека неизбежно провоцирует стремление и *желание произвести «апгрейд» как соматических, так и когнитивных возможностей человека*, о чем идеологи транс- и постгуманизма вещают с каждой доступной им площадки.

Примеры тому – «Институт экстропии» Макса Мора или Стратегическое общественное движение «Россия 2045»³, чей имморталистский пафос тщится подняться до уровня ницшевского «Заратустры», провозглашая устами «экстропианского философа» Макса Мора: «Нет больше богов, больше веры, больше никаких робких сдерживаний. Давайте выберемся из наших старых форм, нашего невежества, нашей слабости и нашей смертности. Будущее за нами» [20], но быстро обнаруживает свою нравственную и интеллектуальную несостоятельность, чему посвящена одна из наших работ [12].

При этом отмечает один из авторов, – Стефан Зоргнер (из Эрфуртского университета), анализирующий экстропианскую философию и культуру трансгуманизма: «Трансгуманисты не намерены навязывать свои ценности другим людям» [21], ссылаясь на Ника Бострома (из Оксфордского университета), который объясняет это тем, что «трансгуманисты делают акцент на индивидуальной свободе и индивидуальном выборе в области технологий улучшения» [18]. Не намерены. Но при этом Человеку не остается места в той грядущей культуре, актором которой становится «Человек улучшенный» (причем, понимать это следует, скорее, в техническом контексте, нежели в этическом) – по элементарной причине того, что, по утверждению Бострома, «у постлюдей есть способности, которых нет у живущих людей» [Цит. по: 21].

Что за этим последует – также очевидно. В экологической нише Разума есть место только для одного вида, что дает повод директору Центра медицинского права, этики и прав человека Школы общественного здравоохранения Бостонского университета Джорджу Дж. Аннасу и его соавторам справедливо полагать, что: «Новый вид, или «постчеловек», скорее всего, будет рассматривать старых «нормальных» людей как низших, даже дикарей, пригодных для рабства или резни. Нормалы, с другой стороны, могут рассматривать постлюдей как угрозу и, если они могут, могут нанести превентивный удар, убивая постлюдей, прежде чем они сами будут убиты или поработаны ими» [16, p.162]. С ними солидарен и футуролог, прогностик С.Б. Переслегин, подводящий к умозаключению, что победителей в такой войне быть не может.

Анализируя цифровую реорганизацию мира, стоит нелишним напомнить, что попытка подобного радикального (от *radix* – «корень», лат.) переформатирования управления, экономики и общественных отношений предлагалась ещё в далеких 1950-1960 г.г., при наметившемся тогда переходе из IV в V техноуклад.

Автором данного проекта, известного как ОГАС⁴, выступил Анатолий Китов — выдающийся советский и российский учёный, пионер отечественной кибернетики и информатики, разработчик электронно-вычислительной техники в СССР, доктор технических наук, профессор, заслуженный деятель науки и техники РФ, академик РАЕН, инженер-полковник.

ОГАС — это проект системы автоматизированного управления экономикой СССР, основанной на принципах кибернетики, включающей в себя

³ Портал «Россия 2045» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://2045.ru/>

⁴ ОГАС - Общегосударственная автоматизированная система учёта и обработки информации.

вычислительную сеть, связывающую центры сбора данных, расположенные во всех регионах страны.

Проект был доведен до подготовки к инсталлированию Виктором Глушковым — советским математиком, кибернетиком, академиком АН СССР [10, с.154-168]. Однако руководство СССР (в лице С.Н. Хрущева, а затем Л.И. Брежнева) сочло данный проект опасным для «стабильно-застойного» существования сложившейся после 1953 года системы управления, несмотря на то, что задача построения общегосударственной автоматизированной системы управления экономикой была поставлена первым заместителем Председателя Совета Министров А.Н. Косыгиным (в ноябре 1962 года).

Памятуя о том, что трансцендирующий характер любой культуры определяется, в первую очередь, по определению Р.А. Бурханова, «активностью субъекта, его способностью целесообразно осуществлять различные виды деятельности, которые в совокупности могут обеспечить высокий уровень и устойчивые темпы прогрессивных изменений» [17], история с ОГАС показала уже в 1960-х годах застойный характер системы управления, при внешне благоприятной картине «прогрессивной советской культуры».

В итоге, упустив возможность построения общества «аналогового социализма» (термин наш), спустя более полувека, теперь уже всему человечеству навязывают инсталлирование «цифрового общества», корректно умалчивая при этом, что, вероятнее всего, это будет далеко не «цифровой коммунизм».

Итак, следует прояснить, что скрывается за дефиницией «цифровое общество», как оно связано (при этом отличаясь от него) с актуальным социумом - обществом информационным.

Само понятие «цифровое общество», как и не менее популярное понятие «цифровая экономика» на деле скрывает разные стороны того технологического уклада (VI по счету), который отличается от существующего V техноуклада с его информационными технологиями и обществом потребления робототехническим производством, аддитивными технологиями и управляющей всей этой системой искусственным интеллектом (ИИ) - artificial intelligence (AI).

Следующим шагом ИИ станет его вмешательство в дела управления обществом, затем – в образование и в познание (науку) – как неоднократно отмечал известный футуролог Сергей Переслегин⁵.

Экономический аспект «цифры» состоит в конвертации в стоимость времени человека, затраченного на внимание к тому или иному объекту или теме, причем это внимание заботливо направляется с помощью, в том числе технологий ИИ, подобно тому, как сегодня это осуществляется с помощью заданной повестки, подкрепляемой «мнениями экспертов», соцсетей и мемов. Что, в свою очередь, подразумевает переход, заметно проявившийся в 2020 году (используя ресурс «психической пандемии» на фоне covid-фобии), – от управления «осознанием выбора на основе манипулирования способностью к межличностному информационному обмену» к управлению «осознанием выбора

⁵ Переслегин, С. Б. У этой ситуации нет аналогов в истории человечества [Электронный ресурс] / С. Б. Переслегин // ТВ канал «День ТВ». – 2020. – 16 декабря. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=UGYgGCcUx5o>.

на основе манипулирования способностью к безинформационному межличностному обмену», - например, в моделях, разработанных группой «Нетократия» [5, с.41].

Тем самым, «цифровая экономика» предвещает переход в «новый дивный мир», т.е. от информационного общества к обществу постинформационному⁶, причем к той его версии, которая получила название «цифровое общество».

Не лишним считаем убавить оптимизм тех экономистов, которые склонны излишне идеализировать «цифровую экономику». Вслед за Сергеем Переслегиным заметим, что цифровая экономика – это всего лишь обслуживающая экономика для стран, которые заявили себя лидерами в VI технологическом укладе (и планируют оставаться ими в VII техноукладе).

Отсюда следует, что задача-минимум для тех стран, кто претендует на первое-второе места – «исключить Россию из числа архитекторов, но не участников VI технологического уклада, поставить ее в зависимую позицию» [13, с.33]. Логичным, в данной связи, – с позиции государств-метрополий, выглядит и редукция системы образования в странах-криптоколониях до уровня обучения компетенциям. Как мы отмечали ранее в своих публикациях, ретрансляторы же подобной идеологии, рассуждая о преимуществах «цифрового образования», торопятся мечтать об управлении «служебными людьми», обладающими лишь наборами профессиональных навыков [11, с.115].

Человек при этом рискует потерять собственную *экзистенциальную исполненность* (existential fulfillment) — свое, по Аристотелю, «счастье через достоинство» [9, с. 141], свое чувство согласия с важнейшими аспектами бытия, что и делает его Человеком.

Впрочем, для элит тоже есть неприятный сюрприз. При реализации цифрового мира на практике, планируемого изначально апологетами «двухэтажного человечества» как паноптикума (согласно утопии тоталитаризма, английского философа-антигуманиста XVIII в. И. Бертрама), представлялось, что человек (объект), находясь в «тюрьме света» полностью видим, но сам никого (субъекта управления) не видит. На деле выясняется, что развитие информационных и ИИ-технологий делает прозрачными всех — и «заключенного», и «надзирателя», что уничтожает сам принцип утопии тоталитаризма Бертрама — одностороннюю прозрачность паноптикума [6, с.120-121].

Цифровая трансформация, безусловно, ставит под сомнение дальнейшее существование человека и как биологического вида, и как существа, несущего в себе «точку нетождества» (декларируемую устами Рене Декарта как «*cogito, ergo sum*») и противостоящего тем самым энтропийной силе, «протяженности», Бытия, — на что неоднократно указывал в своих работах современный философ Г.Д. Джемаль [7, с. 196].

Похоже, что драматическое многовековое противостояние между «протяженностью» (Бытием) и «точкой нетождества» (актом свидетельствования

⁶ Одна из версий постинформационного общества, подготовкой к инсталляции которого занимается Московская группа «Нетократия» А. Денисова.

Иного) подходит к финалу, когда протяженность, стремящаяся восстановить свою гомогенность, вот-вот сотрет и поглотит эту «мыслящую точку» [7, с. 196].

И если «информационное общество говорит нам о том, что материя является потоком чистого количества, в котором разрыв иллюзорен, а континуум — окончательная правда о мире», — как утверждает Гейдар Джемаль [7, с. 203], и тут нет места ни провиденциальному замыслу, ни тем более, той сверхзадачи, «по отношению к которой человек выступает инструментом» [8], то грядущее «цифровое общество» — суть возгонка этого чистого количества, его сжатие, его «выпаривание» до binary digit — двоичного числа.

Постчеловек — Posthuman, и сменяющий его «надчеловек» — Overhuman [21], являющийся некоей экстропианской пародией на Сверхчеловека Ницше, — суть прелюдия к приходу Homo Digitalis – «человека цифрового», чье сознание расплывается по нейросетям, доказывая тем самым его (Сознания) обусловленность Бытием, как «историческую правду» эволюционистов.

Декартовская протяженность восторжествует, стирая «cogito, ergo sum», и Всевышний закроет этот мир, как не оправдавший его надежд.

Список литературы

1. Беляева, Е. В. Цифровое общество и возможности его этического регулирования / Е. В. Беляева // Освоение ойкумены прикладной этики: эскалация амбиций или критика утопичности. Ведомости прикладной этики; ред. В. И. Бакштановский. – Тюмень : Тюменский индустриальный университет, 2018, - вып. 52. - С. 74-82.
2. Борисова, Н. В. Цифровое общество через призму наследия С.Л. Рубинштейна / Н. В. Борисова // Цифровое общество в культурно-исторической парадигме. Материалы международной научной конференции. – М. : Министерство образования и науки РФ - ФГБОУ ВО РГГУ, 2018. - с.132-317.
3. Бурханов, Р. А. Трансцендентализм Иммануила Канта : монография / Р. А. Бурханов. – Сургут : Печатный мир, 2017. - 235 с.
4. Гагарин, А. С. Экзистенциальные аспекты концепции постчеловека / А. С. Гагарин, С. А. Новопашин // Вестник Омского гос. пед. ун-та - Гуманитарные исследования, 2020. - № 2 (27). - С. 2-14.
5. Денисов, А. А. Нетократия и рефлексия: Засекречивание в постиндустриальном обществе / А. А. Денисов // Рефлексивные процессы и управление, т. 7. - 2007, - № 1. - С. 33-50.
6. Денисов, А. А. О новом образе будущего / А. А. Денисов, Е. В. Денисова // Экономические стратегии. - 2016. - №1. - с.118-133.
7. Джемаль, Г. Д. Дауд VS Джалут (Давид против Голиафа) / Г. Д. Джемаль. - М. : Изд. «Социально-политическая мысль», 2010. - 388 с. - (Серия: Россия и Ислам, 6).
8. Джемаль, Г. Д. Политическая теология. Лекция [Электронный ресурс] / Г. Д. Джемаль // Гуманитарный портал. Центр гуманитарных технологий. - 2011.06.21. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/articles/2152>.

9. Кривцова, С. В. Шкала экзистенции (Existenzskala) / С. Кривцова, А. Лэнгле, К. Орглер // Экзистенциальный анализ: бюллетень. - М., 2009. - № 1. - С. 141-170.
10. Малиновский, Б. Н. История вычислительной техники в лицах / Б. Н. Малиновский. - Киев: Фирма «КИТ», ПТОО «А.С.К.», 1995. - 384 с.
11. Новопашин, С. А. Антропологические аспекты проблемы подготовки кадров для VI техноуклада в контексте идей постгуманизма / С. А. Новопашин // Профессиональное образование и рынок труда. – Екатеринбург: «АлтерПринт», 2020. - № 4. - С. 114-119.
12. Новопашин, С. А. К критике экстропианского «Постчеловека» / С. А. Новопашин // Главные характеристики современного этапа развития мировой науки: материалы международной научно-практической конференции (24 декабря 2020 г., Санкт-Петербург); отв. ред. Зарайский А. А. – Саратов : Изд. ЦПМ «Академия Бизнеса», 2020. - с.60-67.
13. Переслегин, С. Б. VI технологический уклад: пространство возможностей / С. Б. Переслегин // Экономические стратегии. – 2019. - №3. - с.24-33.
14. Развитие цифровой экономики в России: Программа до 2035 года [Электронный ресурс] // Сайт С. П. Курдюмова. - Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/uploads/2017/05/strategy.pdf> .
15. Фролова, С. М. Культура в эпоху цифровизации: социально-философское осмысление / С. М. Фролова, Е. В. Листвина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Психология. Философия. Педагогика. - 2019. - Т. 19. - Вып. 4. - С. 408-412.
16. Annas, G. & A. Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations / George & Andrews Annas, Lori & Isasi Rosario // American Journal of Law and Medicine. – 2002. - 28 (2&3). - pp.151-178.
17. Burkhanov, R. A. Human, Posthuman, Culture in the digital society / R. A. Burkhanov, A. S. Gagarin, S. A. Novopashin // XXIV Международная конференция «Культура, личность, общество в условиях цифровизации: методология и опыт эмпирического исследования», памяти профессора Л. Н. Когана. - Екатеринбург : УрФУ им. Б. Н. Ельцина. - 2021.
18. Bostrom, N. Transhumanist values [Электронный ресурс] / N. Bostrom // Review of Contemporary Philosophy. - 2005. - №4. - pp.3-14. - Режим доступа: <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf> .
19. God, Goodness and Philosophy [Электронный ресурс] / [edited by] Harriet A. Harris. – 1st Edition // London : Published by Routledge, 2011. – [The British Society for the Philosophy of Religion Series] - 280 p. - Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/289783948_God_goodness_and_philosophy
20. More, M. Transhumanism - Towards a Futurist Philosophy [Электронный ресурс] /M. More // Max More. - 1990, revised 1996. – Режим доступа: <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm#:~:text=Transhumanism%20is%20a%20class%20of,us%20towards%20a%20posthu>

man%20condition.&text=The%20philosophy%20of%20Extropianism%20affirms,Intelligent%20Technology%2C%20and%20Spontaneous%20Order.

21. Sorgner, S. L. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism / S. L. Sorgner //Journal of Evolution and Technology. - March 2009. - Vol. 20. - Issue 1.- pp. 29-42.

ОБЪЕКТ: КАТАФАТИЧЕСКИЙ И АПОФАТИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ ПОЗНАНИЯ

Перехода М.А., преподаватель
Оренбургский государственный медицинский университет

Под объектом познания общепринято считают то, на что направлена познавательная деятельность субъекта. Выступая предельным основанием для наук вообще, в объекте, в дальнейшем его развитии в зависимости и от методов, средств, форм, культуры и проч., выделяют предмет. Целостность объекта познания прослеживается на примере «общности» одного объекта для разнообразных наук (в контексте дальнейшего определения предмета). Так, например число, выступая объектом познания математических и социогуманитарных наук, в дальнейшем трансформируется в специфический предмет.

Мы склонны считать, что современный научный дискурс истолковывает объект не с помощью атрибутов, которые присущи всем материальным и идеальным объектам на уровне его сущности, а исключительно благодаря потенциям, которые конструируются, например, в когнитивном действии. Таким образом, нивелируется аутентичность объекта познания. К вопросу атрибутов объекта, как необходимых и существенных свойств вещи, одним из первых обратился уже Аристотель, отличая акциденции — случайные, преходящие состояния, от атрибутов. Но на сегодняшний день отсутствует понимание принципиальной важности обращения к данной категории.

Любой объект, вне зависимости от его дальнейшей причастности к социогуманитарным или естественным наукам, представлен сущностью и явлением. Среди огромного количества методологических интенций в изысканиях сущностных особенностей объекта познания выделим два: апофатический и катафатический методы. Для раскрытия сущностных атрибутов рассмотрим апофатический метод. Природа катафатического метода предполагает поиск атрибутов явленности.

Древнегреческая философия впервые представила апофатический и катафатический методы, но своё наивысшее признание данные схемы получили в богословии, в средневековой теоцентричной философии. Европейский вариант христианства обозначивший апофатический тип теории богопознания, объявил тип осмысливание истины с помощью незнания, в опыте иного, в опыте ничто. Апофатический метод представляет собой специфический когнитивный принцип, направляющий к изучению процессов природы через отрицание. Истолкование природы ничто прослеживается в двух подходах: ничто как априорное условие продуцирующей деятельности сознания (предполагается пустота), и ничто как нечто существующее, но еще не оформленное, а потенциальное. Постижимые, в традиционном понимании, атрибуты отрицаются апофатическим богопознанием, демонстрируя абсолютную трансцендентность Бога. Дионисий Ареопагит в своем труде «О божественных именах» истолковывает способ отрицания как предписывающий очищения ума и сердца. Необходимо избавиться как от

чувственной, так и от умственной деятельности, и даже от всего не сущего и сущего, для того чтобы устремиться к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания [1]. Данный путь не есть путь разума. Это путь отыскания мистического опыта. Бог, согласно мыслителю, познается во мраке неведения [1, с. 349]. Григории Нисский и Максим Исповедник уверяют, что сущность Бога недоступна рациональному познанию, но всё же познание Бога есть не познание по отдельным действиям, или энергиям. Оно познание по существу. Катафатическое богословие предполагает познание Божье по его разнообразным проявлениям и энергиям, по позитивным утверждениям. Оно было заложено в рамках патристики Иоанном Дамаскином и Григорием Нисским, и базировалось на принципе «аналогии бытия» (*analogia entis*), который утверждал возможность постижения Творца посредством познания творения.

Безусловно, в гносеологическом плане утверждается принципиальная непостижимость Бога. Согласимся с М.С. Городневой в том, что «Бог находится за пределами обеих моделей понимания» [2, с. 319], и применим данные эпистемологические модели к истолкованию объекта научного познания.

С помощью гносеологического катафатического метода можно выделить такие атрибуты объекта познания, как качество (отличительное и специфическое бытийствование объекта), количество (позитивно общее в качественно однородных данных субъекту вещам и явлениях), движение (физическое, химическое, общественное и др. изменения объекта) и проч.

Согласно апофатике познание строится на отрицании. Наиболее известна апофатическая теология, признающая невозможность дать определение Бога, но в то же время полностью не отказывающаяся рассуждать о Боге. Аналогично познание объекта видится как познание непознаваемого, и «говорение» о нём основывается на выражении невыразимого. Но, даже построенный на отрицании, данный метод не есть солипсизм, который не признает существование Иного без субъективных инкорпораций. Апофатика утверждает существование объекта. Согласно А.Ф. Лосеву, апофатизм есть символическая концепция сущности [3]. Если принять во внимание, что апофатизм используется нами как специфический метод познания, то следует отметить, что он связан с различением сущности и энергии, так как «только в своих энергиях сущность и познаваема» [3, с. 155]. Это различие и является ключевым для апофатического познания, из которого с неизбежностью следует символизм, так как «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр её бьёт неистощимый ключ её жизни и всё новых и новых её определений» [3, с. 155]. Все субъекты говорят об объекте.

С помощью гносеологического апофатического метода можно выделить такой атрибут объекта познания, как невыразимость. Невыразимость объекта познания прослеживается на протяжении всей его данности нам. Истина выступает как соответствие мысли с действительностью, и только благодаря апофатизму мы сможем исследовать данный атрибут. Словами В.М. Тросникова: «в безмолвии апофатики учёный услышит негромкий голос истины и передаст услышанное людям» [4].

Классическая концепция истинности со временем претерпевала массу изменений – прагматизм, конвенцианизм, теория когеренции, эмотивистская

концепция и др. Сегодня данная проблема заявляет о себе в новом свете. Если познание есть интенция субъекта, то вопрос об истинности всегда лежит в репрезентации субъектом своего объекта. Если объект непосредственно дан, стабилен и функционален, то субъект всегда есть субъект вписанный в рамки культуры, истории, традиции. Значит вещь, познанная нами, всего лишь конструкция? Таким образом, положение объекта становится подчиненным по отношению к положению субъекта, нивелируя его сущностную значимость. Рассмотрение катафатического и апофатического гносеологического метода позволяет обратиться к проблеме объекта познания, изучив его как с явленной, так и сущностной стороны.

Список литературы

1. Ареопагит, Д. / О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1994. – 370 С.
2. Городнева М.С. Катафатический и апофатический метод познания в христианской онтологии // Межрегиональные Пименовские чтения. – 2016. – Т. 13. – № 13. – 319 С.
3. Лосев, А.Ф. / Философия имени. – М.: Издво Московского университета, 1990. – 272 с.
4. Тростников В.Н. Апофатика – основной метод науки XXI века // Православие.ru.URL: <http://www.pravoslavie.ru/736.html> (дата обращения: 20.03.2021).

ПОСЛЕДСТВИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В СФЕРЕ ДУХОВНОСТИ ГЛОБАЛЬНОГО МИРОВОГО СООБЩЕСТВА

Перцева У.С., преподаватель

Оренбургский государственный педагогический университет

Временной период, который можно охарактеризовать, как переходный рубеж между XX и XXI веками, является периодом становления и развития всемирного глобализационного процесса. Современная гуманитарная наука занята рассмотрением таких вопросов, как: глокализация, влияние транснациональных корпораций на формирующуюся единую экономико-политическую систему, вестернизация социокультурных ценностей, информатизация коммуникативного пространства, пересмотр устоявшихся духовных традиций и так далее [1].

Безусловно, существенные метаморфозы социальной сферы общественной жизни повлекли за собой ряд изменений в веровательных настроениях большинства жителей развитых и развивающихся стран. Мы можем наблюдать, как скоро и глубоко процесс глобализации меняет мировоззренческие парадигмы, культурные привычки и конфессиональные взгляды современного человека прямо сейчас — «в режиме реального времени».

Внешнее вмешательство в сакральные сферы жизненного мира человека (под которыми мы подразумеваем непосредственно духовные и культурные, а также общесоциальные жизненные ориентиры личности) провоцирует разрозненные реакции и спорные ответы на актуальные вопросы настоящего и будущего со стороны мирового сообщества, в котором столетиями сосуществовали и процветали уникальные цивилизации, устойчивость которых сегодня вызывает определённые сомнения у ведущего учёного авангарда.

Процессы глобализации, последствия которых наиболее остро ощущаются в религиозной социальной сфере, безусловно, оказывают значимое влияние и на российское общество, что делает научную дискуссию о духовной традиции нашей страны всё более актуальной: «становится очевидным, что не только Европа, но и Россия столкнулась с необходимостью борьбы за сохранение и укрепление христианской парадигмы» — утверждают отечественные исследователи, заинтересованные в философском анализе глобализационных последствий для традиционной системы православного мировоззрения [4, с. 55].

Обращаясь к ретроспективному анализу мировой и отечественной истории, мы можем указать на ряд тенденций, определивших сущность и содержание социокультурных последствий, вызванных глобальными метаморфозами современной духовности, среди которых особенно важно рассмотреть секуляризацию, экспансивное и интенсивное распространение исламских религиозных взглядов на территории европейских стран, разрушение установившейся христианской идентичности, а также формирование new-age-взглядов в сообществе хиппи, появившемся в 1960-х годах в США, так как «культурные модели Нью Эйдж выступают индикатором, указывающим на определённые тенденции в развитии того общества, в котором существует этот

феномен» [7]. Далее мы остановимся подробнее на каждой из упомянутых тенденций.

Секуляризация как специфическая тенденция социальной и духовной сфер жизни общества наиболее ярко проявила себя ещё на рубеже XIX и XX веков, начав свое шествие по планете преимущественно с территории западно-европейских государств. Зачастую данный период времени современные философы и религиоведы называют «дехристианизацией» ввиду того, что наиболее заметным последствием секулярных процессов стало существенное снижение уровня значимости традиционно христианских ценностей: «вопрос тотального господства атеизма в европейской культуре — это вопрос времени, и этот вывод подтверждается статистикой потерь традиционными сообществами (конфессиями) своих членов (аргумент в пользу концепции секуляризации)» [9, с. 110].

Обращаясь ко взглядам Э. Трельча, рассмотренным нами ранее, напомним, что исследователь испытывал уверенность касательно того, что мировая человеческая культура уже ступила на путь уникального и не виданного ранее перестроения всей христианской традиции — говоря о конце эпохи догматизма, он отмечал, что церковные теологи самостоятельно и добровольно стремятся адаптироваться к новым социальным вызовам и начинают частично (а иногда всецело) отрицать ранее защищаемые ими догматы [11].

При рассмотрении сущности и содержания феномена секуляризации нам видится необходимым рассмотреть также и такое социокультурное явление духовной сферы общества, которое можно обозначить как «мировоззренческий плюрализм», под которым мы понимаем своеобразную, но при этом многообразную форму индивидуальных веровательных воззрений отдельной взятой личности, связанных с актуализацией автономного подхода касательно современных взглядов на проблему самостоятельности и независимости духовных ценностей и морально-нравственных ориентиров.

На феномен секуляризации в странах западной Европы косвенным образом повлияли также индустриальные и культурные (по большей части, рекреационные) процессы, которые привели к формированию в массовом сознании рационального восприятия окружающего мира. В этот период времени научное познание постепенно выходит за рамки методологической основы для осуществления прикладных утилитарных исследований и становится ретранслятором вполне определенных ценностей, в которых не было места для чего-либо сакрального и трансцендентного ввиду их принципиальной непознаваемости (с точки зрения материалистической науки).

Массовая культура, получившая активное распространение в связи с появлением новых технических средств коммуникации, стала одним из фундаментальных оснований для осуществления глобализационных стратегий, таким образом потеснив традиционные модели, которые способствовали эффективной передаче духовных ценностей в процессе межпоколенческого взаимодействия — отечественные учёные отмечают, что «рост эгоизма западного общества проявляется в том, что фокусом общественной жизни становятся

интересы отдельной личности. Красивые слова о правах человека скрывают факт превращения эгоизма в основу мировоззрения общества» [5].

Сегодня ни для кого не является секретом, что количество верующих, относящих себя к мусульманам, постоянно растёт, зачастую по причине религиозного перехода из других конфессий— из-за падения уровня авторитета христианской церкви на территории европейских стран место серьёзного идеологического ориентира занимает ислам. Глобализация размывает не только культурные, но и территориальные границы между государствами, активно способствуя миграционным процессам — «глобализация мировой экономической системы привела к кардинальным изменениям масштабов и структуры миграционных потоков» [6, с. 41].

Учитывая, что современная мировоззренческая парадигма среднестатистического европейца подразумевает абсолютизацию светских идеалов, новое мусульманское население полностью уравнивается в правах с аборигенами христианских взглядов, и, соответственно, получает возможность широко пропагандировать свои религиозные идеи, иногда достаточно агрессивно защищая свой традиционный уклад от вмешательства извне, таким образом способствуя ущемлению интересов христианской церкви.

Современные исследователи называют данное явление исламизацией Европы, уточняя, что «на сегодняшний день процесс исламизации в Западной Европе набирает обороты и способствует усилению позиций ислама в различных сферах государственной политики и общественной жизни, что облегчает распространение исламистских идей» [8, с. 182].

Разрушение христианской идентичности мы напрямую связываем с процессом исламизации стран Западной Европы. На сегодняшний день либеральное европейское население предпочитает как можно реже очно посещать церковные службы в храмах, предполагая под религиозными морально-нравственными ценностями устаревшие жизненные ориентиры, не отвечающие потребностям современного общества — одновременно с этим количество граждан, не относящих себя к последователям христианской веры, постепенно увеличивается.

Наблюдая за современным состоянием европейской духовности, мы можем отметить, что нынешнее западное христианство зачастую более не выступает как доминирующая мировоззренческая основа повседневной практики для отдельно взятого человека — оно превращается в привычную культурную традицию, более не имеющую в своей основе глубоких убеждений, помимо ностальгических: «когда либерализм проникает в религию, то он ее немного искажает, а по сути, создает новую религию. Поэтому приспособление христианского богословия к современному миру искажает само христианство» [10].

Основываясь на вышесказанном, мы можем утверждать, что сегодня европейское христианство как веровательная парадигма теряет сакральное содержание своих ритуалов и практик, превращаясь в своеобразный компонент исторически значимой массовой культуры, всё более и более отдаляясь от возможности выступать как агент социализации и специфический инструмент для формирования праведного (с точки зрения религиозной доктрины) образа жизни.

Более того, ситуация вытеснения традиционных христианских ценностей из социального контекста повседневности в странах Западной Европы закрепляется на нормативно-правовом уровне — например, французское правительство прямо запрещает осуществлять молитвенные мероприятия в общественных местах столицы [2]. Безусловно, изначально данная законодательная инициатива предполагала пакет мер, ориентированных на мигрантов из стран Ближнего Востока, а в последующем и на остальное мусульманское население, которое осуществляло религиозные встречи на улицах Парижа по причине недостаточного количества мечетей — однако в результате это затрагивает не только ритуальную составляющую исламской веры, но и любой христианской деноминации.

Мы полагаем, что феномен либерализации христианской парадигмы способен привести к постепенному угасанию активности всей западно-христианской общины — современный ислам, активно распространяющий свои ценности на территории Европы, выступает сильным оппонентом ввиду устойчивости его доктрины и существенной доли догматизма. Соответственно, либеральные тенденции стимулируют процесс дехристианизации западноевропейской культуры, коренным образом пересматривая традиционный подход к трактовке её фундаментальных ценностей (например, многие церкви осуществляют обряды венчания для гомосексуальных пар).

Вторая половина XX века ознаменовалась тенденцией, которую большая часть современных исследователей обозначает как религиозно-мистическая волна, не обладающая точками пересечения с ортодоксальной религиозностью — «развитие религиозных представлений в середине 20 в. ознаменовалось появлением так называемой религиозно-мистической волны 60-70х гг. в США и Европе, а позднее в 80-90х гг. в странах Восточной Европы и Советском Союзе стали активно появляться новые религиозные организации» [3, с. 4].

Секулярные настроения вкупе с процессами рационализации религиозного мироощущения на территории западноевропейских стран провоцируют всё большее снижение интереса к традиционным мировым религиям со стороны верующего населения. Эпоха постмодерна с её тенденциями либертарианства создала такую ситуацию, в которой морально-нравственные ценности более не воспринимаются обществом как атрибут религии, то есть выступают скорее как автономная сторона социального бытия, не имеющая в своей основе какой-либо сакральной духовной парадигмы; но, не смотря на это (ввиду безусловного наличия у людей ряда ряда духовных нужд, а также по причине незанятости ниши в сфере иррационального мировосприятия) потребность в мистических учениях трансцендентного характера становится всё более острой.

Список литературы

1. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2011. 304 с.
2. В Париже запретили молиться на улицах [Электронный ресурс]. - Медиахолдинг РБК. - Режим доступа: <https://www.rbc.ru/society/16/09/2011/5703ec459a79477633d37d88.html>. - (дата обращения 11.10.2020)

3. Гоголева В.Н. Конфронтация нетрадиционных религиозных организаций и института семьи // Вестник морского государственного университета. 2010. № 44. С. 3-7.
4. Ерёмин А.В. Эволюция религии в контексте глобализации // Ярославский педагогический вестник. 2013. № 1. С. 53-59.
5. Закат человечества [Электронный ресурс]. - Проблемы современной науки и образования. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/zakat-chelovechestva.html>. - (дата обращения 13.10.2020).
6. Ивахнюк И.В. Развитие миграционной теории в условиях глобализации // Век глобализации. 2015. № 1. С. 36-50.
7. Крючкова Е.В. Нью Эйдж как культурная парадигма современного общества: автореф. на соиск. ученой степ. канд. филос. наук: 24.00.01. - Астрахань, 2012. 23 с.
8. Олейник В.И. «Вертикальная» и «горизонтальная» исламизация Западной Европы в контексте миграционного кризиса // Власть. 2016. № 5. С. 181-184.
9. Ореханов Ю.Л. Секуляризация и постмодерн: религиозные процессы в молодёжной среде в современной России и Европе и их социально-богословская рефлексия // Вестник ПСТГУ. 2014. № 56. С. 101-118.
10. Христианство в Западной Европе: кризис или рациональное мышление [Электронный ресурс]. - Universum: общественные науки. - Режим доступа: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/5567.html>. - (дата обращения 19.10.2020).
11. Церковь и секта [Электронный ресурс]. - Библиотека Гумер. - Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/sekta/Article/trelch_sekt.php. - (дата обращения 07.10.2020).

ИССЛЕДОВАНИЕ ЕВГЕНИКИ И НЕОЕВГЕНИКИ В ФИЛОСОФИИ И.Т. ФРОЛОВА И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Писарчик Л.Ю., кандидат философских наук, доцент,
Недорезов В.Г., кандидат философских наук, доцент
Оренбургский государственный университет

Исследование евгеники и неоевгеники занимает важное место в философии академика И.Т. Фролова. Его предостережение об опасности евгенических мероприятий, идущих во вред человеку и разрушающих гуманистические ценности, остается сегодня в силе, так как попытки чисто морфологически изменить человека с применением современных технологий приобрели широкое распространение. Предметом внимания академика И.Т. Фролова в работе «Перспективы человека» (1979) является также идея искусственного конструирования человека, предложенная в русле евгеники. Евгенические идеи, согласно Ю.В. Хен, всегда были присущи человечеству на всем протяжении его развития в цивилизованном состоянии. Древние мифы рассказывают о том, как человек утратил те качества, которые имел в золотом веке. Античные философы разрабатывали представления о совершенствовании людей и рода человеческого. В трудах гуманистов Возрождения тоже имеются такие сюжеты. «И во всех этих сочинениях, – отмечает Ю.В. Хен, – высказывается мысль о том, что к человеку можно применять те же средства селекции, что и к домашним животным» [8, с. 4].

Автором термина «евгеника» и теоретиком этого направления является Ф. Гальтон (двоюродный брат Ч. Дарвина). Основные идеи евгеники, по его планам, во-первых, должны быть теоретически осмыслены и проработаны, во-вторых, требуется разработка методов и форм евгенических мероприятий с целью применения на практике, и, в-третьих, эти идеи должны получить всеобщее признание и распространение с целью получения пользы для общества [4, с. 70]. В XX веке евгенические идеи попытались развить на основе достижений науки, прежде всего, генетики. «Для того, чтобы евгенические идеи начали работать и реально влиять на общественную жизнь, – пишет Ю.В. Хен, – необходимо было, чтобы совпали два момента. Прежде всего нужна была хорошая научная база, которая делала бы технически *возможными* манипуляции с наследственностью, а во-вторых, необходимо было наличие соответствующего социального заказа, который оправдывал бы в глазах общественности подобные манипуляции. На рубеже XIX–XX вв. в Западной Европе сложилась ситуация, когда такая мнимая возможность и кажущаяся необходимость сошлись и породили евгенику. Возможность практического улучшения человеческой породы давали, как представлялось, такие передовые научные теории, как дарвинизм и генетика, а необходимость в срочном вмешательстве в ход естественной эволюции человека диктовалась физической и нравственной деградацией населения» [8, с. 30].

Первое евгеническое общество возникло в Великобритании в 1907 году, после 1910 года – в США. С 1912 года стали проводиться международные конгрессы евгеников. В Советском Союзе тоже стали разрабатывать евгенические проблемы: с 1920 года стало функционировать Русское евгеническое общество,

созданное по инициативе Н.К. Кольцова, а с 1921 года Бюро по евгенике под руководством Ю.А. Филипченко [4, с. 70]. Задачи ставились в области изучения возможностей и методов ликвидации болезней, наследственных заболеваний и методов их устранения. Но ставились также и весьма рискованные вопросы об «улучшении» человека.

Однако в США и некоторых странах Западной Европы решили практически осуществить евгенические проекты: «...к 1931 году в 30 американских штатах были приняты законы о стерилизации. За 1900-1935 гг. в США было стерилизовано 30000 носителей "нежелательных" генов. Однако кульминация сознательного вмешательства в наследственность человека наступила в Третьем рейхе, где было стерилизовано 300000 подобных носителей» [там же, с. 70]. Насильственной стерилизации подверглась и часть населения Швеции с 1935 по 1975 годы. «Всего же, по разным оценкам, насильственной стерилизации в Швеции из "демографических или социальных соображений" подверглись около 30 тысяч человек» [11]. В русле евгеники всячески муссировались представления о том, что идет процесс вырождения человека по причине ослабления действия естественного отбора. При этом надежды связывались с тем, что вмешательство науки позволит улучшить наследственность человека. На этой основе разрабатывались глобальные евгенические проекты, ставшие основой расово-гигиенических мероприятий в Западной Европе [10, с. 36].

И.Т. Фролов рассматривает «негативную» евгенику (меры по снижению вредной наследственности) и «позитивную» (выведение нового, улучшенного человека путем генетической селекции), и отмечает, что ученые, которые создавали евгенику, – Н.К. Кольцов, Ю.А. Филипченко, Г. Мёллер, Дж.Б. Холдейн, Дж. Хаксли – опирались на научно обоснованные предположения и сами отличались гуманистическими взглядами. Важную роль в развитии евгенической мысли также сыграли исследования С.С. Четверикова и А.С. Серебровского. И.Т. Фролов оценивает евгеническую мысль России следующим образом: «Демократичность, сознательное отношение к использованию законов наследственности и изменчивости человека с целью охраны и улучшения здоровья последующих поколений – важная черта русской евгенической мысли» [7, с. 228]. Однако идеи «позитивной» евгеники были использованы расистами и идеологами нацизма, что привело к ее дискредитации.

И.Т. Фролов показывает эволюцию идей евгеники в нашей стране и за рубежом [см.: там же, с. 226-237]. При этом выяснилось, что тезис о возможности планомерного конструирования людей, отличающихся от остальных особыми интеллектуальными данными, не находит подтверждения в современной генетике. Впоследствии возникли идеи неоевгеники, основанные на стремлении использовать в изменении человека последние достижения современной генетики (Э.А. Карлсон, Б.Д. Дэвис, Дж. Ледерберг и др.). Согласно подходу данных ученых, у человека, прошедшего комплекс мероприятий "позитивной" евгеники, изменятся многие черты и функции. Его будет отличать, согласно Г. Мёллеру, крепкое здоровье, улучшенный интеллект, хорошие моральные качества, чувства человека станут глубокими и будут лучше выражены в общении с людьми [там же, с. 237-238]. В рамках неоевгеники часть ученых придерживается позиций

крайнего сциентизма, другие делают упор на средства достижения целей научных исследований и говорят об их моральности. И.Т. Фролов отмечает, что «...в западной науке наряду с откровенными сторонниками неоевгеники и всяческих иных направлений, якобы открывающих пути к новому, ”фабрикуемому сверхчеловеку”, имеется много ученых, проявляющих трезвый, реалистический подход к делу, предлагающих учитывать не только имеющиеся научно-технические возможности, но и важные социально-этические аспекты данной проблемы» [там же, с. 238].

И.Т. Фролов считает, что принять идеи неоевгеники в целом невозможно в силу их заряженности на односторонние биологические подходы к вопросу изменения человека. Безусловно, достижения генетики должны использоваться в познании человека и в его «обслуживании», в решении задач его здоровья и развития, но в целом человек – это социальное существо и о его формировании можно говорить как о социальной задаче. Однако это не означает, согласно И.Т. Фролову, что обществу не интересны перспективы развития человека в биологическом плане. Наоборот, те открытия, которые совершаются в генетике человека, медицинской генетике, и, наконец, в генетической (генной) инженерии чрезвычайно ценны, и должны быть направлены на лечение людей [там же, с. 240]. Известны три сферы корректировки механизмов наследственности человека: 1) евгеника (целенаправленное изменение генных комбинаций, ответственных за наследственные болезни); 2) генная инженерия (изменение генетического субстрата); 3) евфеника (изменение функций генов для получения улучшенного фенотипа) [там же, с. 241]. Из этих трех направлений особого внимания заслуживают, по мнению И.Т. Фролова, медицинская генетика (ранее называвшаяся «негативной» евгеникой) и генно-инженерные исследования. «Позитивная» евгеника, как уже отмечалось выше, себя дискредитировала в связи с мероприятиями расовой гигиены в Германии в 30-х – 40-х годах XX века.

И.Т. Фролов считает, что правильный ответ на вопрос о вмешательстве в биологическую природу человека необходимо давать с учетом того, что биологическая наука стоит в самом начале познания человека. И здесь сциентистское самомнение совершенно неприемлемо. Кроме того, надо учесть социальные условия западного капиталистического мира, где имеются определенные настроения у ученых о возможности формирования генетически отличных каст (каста интеллектуальных управленцев и гораздо более многочисленная группа людей с ослабленными умственными способностями) [там же, с. 243]. Это очень опасная идея, о чем предупреждал И.Т. Фролов, но сегодня она совершенно цинично преподносится некоторыми авторами как последнее слово науки. Например, рассуждая о применении новых технологий в будущем обществе, В. Турчин и К. Джослин пишут: «...надо ожидать, что только часть, вероятно небольшая, человечества образует сверхсущества, большинство же останется в состоянии ”человеческого планктона”» [6, с. 267].

Изменения генетической природы человека вызывают опасения, так как они могут за собой повлечь непредсказуемые последствия. В условиях капитализма это усугубляется рыночными подходами к проблемам. Поэтому эти вопросы требуют дальнейшего глубокого изучения, а их реализация на научной и

гуманистической основе, согласно И.Т. Фролову, возможна только в условиях социалистического общества. Отечественный философ полагает, что открывающиеся возможности изменения биологических качеств человека при помощи генетических методов, трансплантологии, вмешательства в строение и функционирование мозга или при использовании препаратов, влияющих на психику человека, ставят перед учеными и всем обществом острые вопросы о сохранении будущих поколений. Поэтому необходимо четко определить границы вмешательства и пределы манипулирования генофондом человека как биологического вида [7, с. 245]. И.Т. Фролов ссылается на слова известного генетика Б.Л. Астаурова о том, что человек должен обращаться заботливо и бережно как с внешней средой, так и со своей наследственностью. «В социальной фазе своей эволюции он должен заслужить себе новое наименование – Человек мудрый и гуманный – *Homo sapiens et humanus*» [Цит. по: 7, с. 257]. По мнению академика И.Т. Фролова, так произойдет превращение «века биологии» в «век человека».

Однако, по свидетельству Е.Н. Гнатик, «негативная» евгеника все-таки дает о себе знать в современном обществе. В науке и в СМИ постоянно циркулирует тезис об увеличении количества вредных мутаций в генофонде человечества в связи с возрастанием нагрузок социального и экологического характера. Она показывает, что улучшение человеческой породы теперь осуществляют при помощи высокотехнологичных средств путем предотвращения рождения больных детей, используя пренатальную диагностику, в ходе которой выявляются тяжелые наследственные заболевания у зародышей еще в утробе матери. «В современной отечественной системе здравоохранения постоянно звучит тезис о необходимости проведения профилактики болезней и мероприятий по снятию генетического груза» [2, с. 102], – пишет Е.Н. Гнатик. Она показывает совершенно иные пути помощи людям, нуждающимся в ней. Прежде всего, это профилактика болезней, так как по данным ВОЗ заболевания и вредные мутации на 50 % зависят от образа жизни, в 20 % случаев – от экологических условий, 10 % случаев объясняются уровнем развития здравоохранения в стране и, наконец, 20 % – генетическим аппаратом. То есть необходимо улучшать условия жизни людей и пропагандировать здоровый образ жизни вкупе с проведением мероприятий по приобщению населения страны к нему. Плюс к этому проведение ранней диагностики и терапии наследственных заболеваний, «это и будет реализацией мероприятий по снятию генетического груза» [там же, с. 103], – пишет Е.Н. Гнатик.

В современном мире создаются новые биотехнологии, направленные не только на лечение человека, но и на его конструирование, то есть имеют место проявления «позитивной» евгеники. О.В. Попова отмечает, что биотехнологии – это процессы, которые направлены на исправление генетического аппарата, например, на исправление генетических дефектов, а также процессы, направленные на улучшение биологических свойств путем использования биотехнологий. Биотехнологии также включают в себя те продукты, которые получены этими методами: генетически модифицированные клетки, биомеханические устройства, ткани, полученные из стволовых клеток. Все это

направлено на изменение функционирования сознания и тела [5, с. 132]. Биотехнологии также являются средством конструирования человека, средством его «улучшения».

В связи с проблемами евгеники Ю.В. Хен рассматривает проблему «качественной демографии», то есть речь ведется не только об учете численности населения страны, но и улучшении его структуры и состава. По сути дела, речь идет «...об усовершенствовании человеческого рода методами селекции» [9, с. 108]. Однако Ю.В. Хен отмечает, что нельзя не видеть различий между понятиями «евгеника», «расовая гигиена» и «качественная демография». «В отличие от расовой гигиены, качественная демография вполне может обходиться без крайних мер типа стерилизации или эвтаназии "малоценных" особей, а потому не должна вызывать немедленного отторжения у цивилизованного человечества» [там же, с. 108]. Под «качественной демографией» имеется в виду достаточно хорошо финансируемый государственный проект, имеющий научную основу.

Необходимость оптимизации качественного состава населения усматривают по той причине, что у специалистов-генетиков имеются представления о вырождении человечества, вызванном блокированием действия естественного отбора в современном обществе, что приводит к ухудшению генофонда человечества. Часто также отмечают такие факторы как, например, социальная помощь неработающим многодетным матерям и т.д., которая имеет, по мнению Дж. Глэда, дисгенетический характер. Он пишет: «Перед молодой женщиной средних способностей или выше открывается много возможностей и ее не соблазняет скромное государственное пособие, в то время как женщина с низким умственным развитием не без основания видит в социальном вспомоществовании пропуск в независимость и свободу от тяжелой и малооплачиваемой работы» [1, с. 70].

Наконец, в качестве центральной проблемы в обсуждении современных евгенических вопросов указывается проблема перенаселения. Население Земли увеличилось за XIX – XX века в 7,8 раз, с 1 млрд. человек в 1804 г. до 7 млрд. 809 млн. человек в 2020 г. Ю.В. Хен полагает, что в этих условиях речь об изменениях в генетическом аппарате человека нужно вести в новом ключе по сравнению с тем, что обсуждалось в прежних вариантах евгеники. Требуемые социальные качества в нынешних условиях, по ее мнению, – это способность к адаптации в новых природных и социальных условиях, в том числе и психологической адаптации, способность к социализации, пониженная агрессивность и т.д. [9, с. 120]. Ю.В. Хен считает, что в современных условиях насильственная стерилизация и эвтаназия невозможны, однако некоторые меры в отношении количественного и качественного состава населения государство принимать должно, то есть должна использоваться «качественная демография». Но, по нашему мнению, такое формирование определенных качеств, например, доброжелательности к окружающим у человека через генетический аппарат все-таки не вызывает оптимизма, так как выглядит предельно искусственно.

Лечение людей с помощью генетических технологий при соответствующем контроле – это действительно крайне необходимая мера. Но как только речь заходит об улучшении человека, сразу же возникает вопрос о том, кого взять за

образец (идеал), кто будет корректировать функции и свойства человека и согласно каким критериям, и в каком направлении все это будет совершаться? Если в направлении изменения человеческого вида Homo Sapiens, то в этом случае возникнет угроза всему человечеству. О.В. Попова приводит мнение П.Д. Тищенко о том, что может случиться деструктивный вариант при применении технологий, направленных на изменение природы человека: «субъект теряется как субъект действия и становится иным, приобретая одну (а то и несколько) форм техноидентичности (киборга, аватара, информации, рассеянной в глобальной сети и т. д.)» [5, с. 138]. Не случайно ООН ввела мораторий на репродуктивное клонирование человека [3].

Академик И.Т. Фролов, безусловно, прав в том, что всегда существует опасность некомпетентности при проведении исследований, а также опасность овладения технологиями преступными группами или, наконец, применения биологических технологий в военных целях. Поэтому выводы, сделанные академиком И.Т. Фроловым в отношении «позитивной» евгеники, и по сей день актуальны и важны. К ней надо относиться чрезвычайно осторожно. Наш выдающийся философ всю жизнь отстаивал тезис, что человек и человечество – это ценности, которые требуют изучения, сбережения и развития. И.Т. Фролов отмечает, что односторонние биологические методы изменения морфологии человека малоэффективны, потому что человек – это социальное существо. Конечно, медицина должна сделать все, что обеспечить качественное лечение людей. Однако не менее, а может быть и более важно то, что изменения необходимо производить, прежде всего, в обществе, чтобы все условия жизни были направлены на обеспечение достойной, счастливой жизни человека и реализацию его творческих потенциалов.

Список литературы

1. Глэд Д. Будущая эволюция человека. Евгеника XXI века / Д. Глэд. – М.: Захаров, 2005. – 176 с.
2. Гнатик Е.Н. Высокие технологии и сдвиг гуманитарной парадигмы / Е.Н. Гнатик. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018. – 168 с.
3. Декларация Организации Объединенных наций о клонировании человека [Электронный ресурс]. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/decl_clon.shtml (дата обращения: 16.07.2019).
4. Лисеев И.К. Философские основания формирования биотехнологий совершенствования человека (история и современность) / И.К. Лисеев // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий): Трансгуманизм и проблема социальных рисков. Редукционизм как соблазн наук о человеке. Об идолах и идеалах биотехнологического самоизобретения человека. Как возможен совершенный человек? / под ред. Г.Л. Белкиной. – М.: ЛЕНАНД, 2016. С. 69-80.
5. Попова О.В. Биотехнологическое конструирование человека: обзор философских концепций / О.В. Попова [Электронный ресурс] // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 18: Человек – NBIC машина (философско-антропологические и

биоэтические исследования) / под. ред. П.Д.Тищенко. – М.: Изд-во гуманитарного ун-та, 2014. С. 28-45. URL: <https://iphras.ru/uplfile/humexp/biblio/%D0%A0%D0%A2%D0%9118.pdf> (дата обращения: 3.04.2021)

6. Турчин В. Кибернетический манифест / В. Турчин, К. Джослин // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – С. 263-269.

7. Фролов И.Т. Перспективы человека: опыт комплексной постановки, дискуссии, обобщения. – 2-е изд. – М.: Издательство политической литературы, 1983. – 350 с.

8. Хен Ю.В. Евгенический проект: «pro» и «contra» / Ю.В. Хен [Электронный ресурс]. – М.: ИФ РАН, 2003. – 157 с. URL: <https://iphras.ru/page49630979.htm> (дата обращения: 2.02.2020)

9. Хен Ю.В. Качественная демография: прошлое и будущее / Ю.В. Хен [Электронный ресурс] // Философия науки и техники. 2015. Т. 20. № 1. С. 107-125. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/ps/ps20_1/107-125.pdf (дата обращения: 3.04.2021)

10. Хен Ю.В. Прошлое и будущее евгенической идеи / Ю.В. Хен // Евгеника в дискурсе глобальных проблем современности. – М.: Канон+, 2005.

11. Шестаков Е. Проблемы Шведской семьи: Жертвы насильственной стерилизации получили компенсацию от правительства / Е. Шестаков [Электронный ресурс]. URL: [https://phys.msu.ru/rus/about/sovphys/ISSUES-2003/6\(36\)-2003/sweden/](https://phys.msu.ru/rus/about/sovphys/ISSUES-2003/6(36)-2003/sweden/) (дата обращения: 2.02.2020)

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ СОВРЕМЕННОСТИ И ЕГО ИСТОКИ

Сербаев Р.А., магистрант
Оренбургский государственный университет

В современном мире массовая культура и кинематограф, в частности, прибегает к использованию архетипических мотивов в своих произведениях. Нынешние создатели фильмов, комиксов и видеоигр оглядываются на труды таких исследователей, как Карл Юнг и Джозеф Кэмпбелл.

В начале своей карьеры исследователя мифов Дж. Кэмпбелл изучал американскую этнографию (индийские культуры), а также английскую литературу. Именно оттуда он позаимствовал термин «мономиф» – из книги «Поминки по Финнигану» Дж. Джойса, создателя знаменитого «Улисса». В 1920-е годы Дж. Кэмпбелл знакомится с трудами Т. Манна, К.Г. Юнга, Ф. Ницше и А. Шопэнгауэра. В этот период к нему приходит мысль о том, что все эти известные люди пишут об одном и том же. Эта идея и легла в основу главного труда Дж. Кэмпбелла – «Тысячеликий герой».

Похожее явление заметил и К.Г. Юнг, назвав его индивидуацией, или духовным становлением. Этот процесс универсален для всех людей, так как за всем разнообразием культурных проявлений лежит единый сюжетный паттерн [6]. Этапы индивидуации выражаются в проживании индивидуумом встреч с различными архетипами коллективного бессознательного, которые служат ему в качестве путеводителя. Бессознательное в мифологическом образе отражает процессы внутренней жизни, является метафорой состояния психики: «Каждую ночь в наших сновидениях мы все также встречаемся с вечными опасностями, фантастическими существами, испытаниями, таинственными помощниками и фигурами наставников; в их облике пред нами предстает не только вся картина настоящего, но также и ключ к тому, что мы должны сделать, чтобы спастись» [5, с. 14]. Выводится взаимосвязь между сном человека и мифами: сон представляется как персонифицированный миф, а миф как деперсонифицированный сон, где образы не вырисовываются также ясно, как в рассказах, а являются через призму специфических насущных проблем личности. Благодаря такой аналогии миф преподносится как биологическая целесообразность, помогающая человеку прийти к психическому равновесию.

К.Г. Юнг и Дж. Кэмпбелл основывались на популярной в XX веке ритуально-мифологической или «неомифологической» теории (Р. Смит, Дж. Фрэзер и др.). В основе сходства мифологических сюжетов лежал ритуал посвящения и ритуала перехода. Дж. Кэмпбелл при помощи сравнительно-исторического метода выделил стадии, имеющиеся в обрядах инициации: «1) выход неофита за пределы социума; 2) испытания и имитация временной смерти; 3) возвращение в коллектив» [5, с. 28].

В общем плане мифов схема меняется на триаду: «Герой отваживается отправиться из мира повседневности в область удивительного и сверхъестественного: там он встречается с фантастическими силами и одерживает

решающую победу; из этого исполненного таинств приключения герой возвращается наделенным способностью нести благо своим соплеменникам» [5, с. 30]. Путешествия героя являются переходными этапами к «космическому балансу», когда герой, созидая свою личность, обретает тайные смыслы и меняет мир вокруг себя. Новый мир представляет его Я.

По К.Г. Юнгу, различные варианты путешествия и судьбы героя нужно рассматривать как иллюстрацию зарождения такого центрального архетипа, как «Самость» (целостность человека, упорядоченность). Опасные приключения или чудовища, которых постоянно встречают герои (и которых зачастую видит человек во снах) должны пониматься как трудности к достижению Самости, угроза процессу индивидуации быть поглощенным бессознательным. Подвиг заключается в преодолении «тьмы» (как символа бессознательного) и победе над чудовищами, которая означает триумф сознания и Самости [9, с. 325].

Кэмпбелл обращается к разнообразию мифов различных культур и представляет процесс «разворачивания архетипов» в виде единого метанарратива. Данная схема подвергалась критике со стороны ученых, стоящих на позициях историзма, культурного релятивизма, контекстных интерпретаций. Чаще всего указывали на отрыв от времени и пространства, контекста социума и культуры, пренебрежение специфическими чертами разных мифов, игнорирование этического материала. Тем не менее, другие ученые соглашались, что в формуле скрыт потенциал для изучения, на который ранее мало кто обращал внимание.

Исход включает в себя начало индивидуации (получение знаков о начале пути) – предвестника отказа от детства; при отказе Героя от инфантильности он замыкается в архетипе Ребенка/Маски, жизнь становится повторением прожитых дней; появление фигуры Помощника (даже в виде обряда инициации), помогающего сделать решающий шаг и обеспечивающего предметами (архетип Мудрого старца); преодоление порога обычного и неизведанного миров через препятствие (спуск в бессознательное); чрево кита – бессознательное в виде тьмы, символа смерти, после которого наступает освобождение – новое рождение, ставящее Героя на путь испытаний.

Уровень инициации включает в себя: Испытание, главную часть путешествия, когда герой оказывается в необычном для себя мире (другие страны, лабиринты, схватки с монстрами и демонами и т.п.). На этом этапе появляется архетип Тени – Трикстер/Проводник. При преодолении испытаний Герой получает новые навыки – архетип Трансформации. Встреча с Богиней символизирует архетип Анимы, «доброй» и «злой» матери. При достижении зрелости к этому периоду Герой может вступить в брак с Богиней. Анима предлагает испытание искушением, которым проверяется самообладание Героя. Для полной самоидентификации и обретения мощи своего духа Герою предстоит также примириться с собственным Отцом, преодолеть Эдипов комплекс. Теперь Герой может сам стать Наставником и происходит апофеоз: брак и примирение приводят к Просветлению, и он в полной мере реализует свой потенциал (архетип Самости).

При Возвращении может возникнуть «развилка» пути: отказ возвращаться; бегство Героя; спасение из обычного мира; возвращение при помощи новых

навыков; жизнь и влияние на два мира; Свобода – обретение гармонии и свободного перемещения с сохранением Самости, т. е. появление нового мира.

Ко второй половине XX века ритуально-мифологическая школа потеряла свои позиции в исследованиях мифа, но в это время обнаружилось новое поле для применения ее достижений – кинематограф. Не раз заявлялось, что создатель космической саги «Звездные войны» Дж. Лукас строго следовал идее мономифа Кэмпбелла [7]. Философ Дж. Шелтон заявлял, что мономиф не соответствует американскому образу героя (ставшего супергероем): Герой в их культуре борется со злом, будучи непринятым обществом. Однако Лукас применил схему мономифа в своих фильмах, показав, что она служит хорошим способом объяснения философских проблем, связанных со становлением Самости и преодолением бессознательного. М. Конфорти, юнгианский аналитик, пишет об использовании различных образов архетипов в кино: «Кино – это пересказ древних истин, который открывает доступ к миру архетипов и к той реальности, которую они создают. Каждая архетипическая драма проживается в соответствии с динамикой и доминантой этого поля. Эти поля несут с собой специфические для них формы поведения, склонности, тенденции и ограничения» [3].

Дж. Кэмпбелл, как и К.Г. Юнг, описывал современную культурную ситуацию как упадок мифа, религии: утраченная эффективность различных символов разрушает мост между бессознательным и сознанием, современный человек подвержен дисбалансу личности из-за повсеместной рационализации [4, с. 91]. В мире не осталось того, что выполняло бы функцию мифа, как в прежние времена. Даже при компенсации функций мифа религией, многие из них (особенно психологические функции) игнорируются. Подчеркивалось, что современный мир нуждается в новой мифологии планетарного масштаба. Появляется вопрос: сможет ли массовая культура занять место такой мифологии? Дж. Кэмпбелл признавал, что кино сегодня – это наиболее действенный способ передачи мифов, зритель может восстанавливать смыслы собственной жизни через произведения кинематографа. Данная точка зрения критиковалась исследователями фольклора, не согласными отождествлять мифологию и массмедиа, чьей основной задачей является лишь получение прибыли [8, с. 182]. Исходя из этого, продуктам массовой культуры приписывались структурированные одинаковые сюжеты, банальность и постепенное снижение качества – все те минусы, которых нет у мифов. Другие авторы обвиняют критиков в недооценке востребованности нового мифа массовой психологией [2, с. 89].

После успеха «Звездных войн» сага фильмов стала достоянием современной культуры. Для авторов «новых мифов» фигура Кэмпбелла стала своего рода архетипом Мудрого старца, давшего им забытый способ созидания историй [7]. К его идеям стали обращаться актеры, музыканты, спортсмены и современные писатели. Люди, никогда не читавшие «Тысячеликого героя», замечают универсальную сюжетную линию в древних сказаниях и современных фильмах, таких, как «Бойцовский клуб» или «Игра престолов» [1, с. 201].

Соединение кинематографа и мифов, признание такой связи в «архетипической реальности бессознательного» может помочь современному

человеку в обретении собственной целостности, Самости: «Изучая работу архетипов, мы обнаруживаем, что временные явления в нашей жизни являются выражением вневременных сфер. Повседневная жизнь богата тяжелыми вызовами и действиями, которые после рефлексии становятся задачами индивидуальной борьбы за взаимоотношения с Самостью. Таким образом, мир и наши взаимоотношения являются экраном, на котором архетипы проявляют себя и просят нас о понимании и интеграции. Фильмы также подталкивают нас к взаимодействию с ними, к проникновению в их мир и в традиции величайших в мире рассказчиков, предоставляя нам дверь, через которую мы можем войти в этот другой мир. Этот мир вечных истин обладает способностью изменять нас, если мы открыты его влиянию. С этой точки зрения, на создателях фильмов лежит огромная ответственность» [3]. Образы, которые были в мифах, а теперь фигурируют в массовой культуре, должны служить подспорьем в развитии полноценной личности. Однако образы хоть и должны оставаться такими же, место их действия должно изменяться.

Последняя книга Дж. Кэмпбелла «Внутренние просторы космоса» вышла уже после «Звездных войн» и его знакомства с этой сагой, созданной на основе его трудов [7]. Дж. Кэмпбелл объяснил, почему для нового мифа лучшей метафорой будет путешествие в космосе – для современного человека космическое пространство, звезды и другие планеты остаются областью неизведанного, как для человека прошлого – территории на других континентах. На планете не осталось белых пятен, поэтому и новый Герой должен следовать по Космосу, по сфере, еще не захваченной человеческим сознанием в такой степени, как Земля.

Список литературы

1. Воглер, К. Путешествие писателя: Мифологические структуры в литературе и кино / К. Воглер. – М.: Альпина Нон-фикшн, 2015. – 480 с.
2. Калина, Н. Миф в современном мире / Н. Калина – М.: Рефл-бук, 1997. – 219 с.
3. Конфорти, М. Архетипы, когерентность и кино [Электронный ресурс]. – URL: http://www.maap.ru/Reading/Conforti_Coherence.htm (дата обращения 29.04.2021).
4. Кэмпбелл, Дж. Мифы и личностные изменения. – СПб.: Мастера психологии, 2017. – 256 с.
5. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл. – СПб.: Питер, 2021. – 544 с.
6. Мелетинский, Е.М. О литературных архетипах [Электронный ресурс]. – URL: http://ivgi.rsuh.ru/binary/object_2.133777427.23922.pdf (дата обращения 28.04.2021).
7. Сергеев, А. Мономиф в «Звездных войнах» Джорджа Лукаса [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rodon.org/relig-160809175659> (дата обращения 25.04.2021).

8. Соколов, Е. Г. Аналитика маскультура / Е. Г. Соколов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 280 с.
9. Юнг, К.Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – СПб.: Академический проект, 2017. – 540 с.

ПОДЛИННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ЗАДАЧИ ЭКСПЕРТНОЙ ФУНКЦИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Стрелец Ю.Ш., доктор философских наук, профессор
Оренбургский государственный университет

Определить действительную реальность социально-гуманитарных явлений стало особенно важной культурной задачей нашего времени, которое изобилует различными пониманиями, интерпретациями вещей и событий, когда «реальными» объявляются, к тому же, симулякры и откровенные фейки относительно того, что в мире происходило или происходит. Если сомнению подвергаются объективные вещи и даже наличие физического мира, как такового, приобретающего некое значение «матрицы», что говорить о человеческом существовании, с его модальными проекциями желательного, должного и возможного, с его дополненностью виртуальными временем и пространством, симуляцией и имитацией самых разнообразных процессов.

Многомерность реального касается не только сферы познания, но и онтологических подходов к вещам и их отношениям. Вспоминается фраза: «нет, это не факт, это то, что было на самом деле».

Попытка увидеть то, что есть «на самом деле» актуализирует обращение к проблеме *подлинности* того, что мы называем реальным.

В словарях «подлинность» понятийно множится как нечто «самое настоящее», «истинное», «оригинальное», даже «искреннее» и «непоказное». В ракурсе экзистенциализма – это аутентичное, человеческое существование, противостоящее анонимному, унифицированному, безличному и безответственному существованию, порывающее с «необходимостью факта» и утверждающее необходимость уникальной экзистенции. Если в религиозном экзистенциализме аутентичность связана с актом веры в Бога, со свободным выбором себя перед лицом Бога, то в атеистическом варианте, например, у Ж.-П. Сартра, аутентичность «безосновна» и достигается в «чистой рефлексии» выбора человеком себя как авантюрного проекта. Подлинность задает специфику человеческого существования и соответствующего ей философского языка.

В общекультурном плане, человек исходит из веры в «настоящее настоящего» - нынешнего, как, впрочем, и прошлого, и будущего. Вера перерастает в убеждение уже научного плана о наличии этого настоящего как предмета осмысления, без чего невозможна сама наука.

Подлинностью оправдываются аксиоматические предпосылки всякого познания и любой мировоззренческой конструкции. Так мыслятся не только метафизические начала («усил» Аристотеля, «Абсолютная идея» Гегеля, «монада» Лейбница, «сущее» Соловьева В.С. и т.д.), но и конечная цель, на которую направлен разум в его трансцендентальном применении (И. Кант)

Первостепенно значимо аксиоматическое предположение подлинности в анализе проблемы смысла жизни человека, как «абсолютного, всеединого и предвечного синтеза всех возможных содержаний сознания» (Е.Н. Трубецкой)[1], как «трансцендентального плана чувственного существования, имеющего

возвышенный характер и являющегося основанием уважения субъекта к его высшему назначению» (И. Кант).

В аксиоматике проблемы смысла жизни человека, таким образом, настоящее – производное от «сто́ящего», настоянное на сто́ящем того, чтобы жить, определять состав и назначение жизни. Подлинное – то, ради чего стоит жить и что, по выражению Л. Толстого, «не исчезает со смертью».

Кроме метафизического плана, требующего отдельного разговора, подлинность, очевидно, может иметь феноменальные признаки, позволяющие от аксиоматики перейти к её *симптоматике*.

Человеческое существование реализуется в естественном и культурном измерении.

Можно ли заподозрить в неподлинности наше биологическое бытие, как таковое? Вряд ли, так как боли и болезни, здоровье или всяческие отклонения от него; уродства или, напротив, признаки совершенства любого рода, обнаруживаемые на биологическом уровне, подлинны и как «факт» и как то, что есть «на самом деле».

«Естественное», как имманентное природе, характеризует не только изначальное состояние её вещей и живых представителей, но и ставшее результатом культурного (или антикультурного) воздействия на них: пустыня как следствие губительного антропогенного вмешательства, не теряет своей естественности.

Применительно к человеческой жизни, естественное рассматривается как её природно-биологическая составляющая иного рода, нежели у животных: как открытая, неспециализированная система, творящая «по меркам любого вида» (К. Маркс) и, значит, изменяющаяся под влиянием культуры в социальном пространстве и времени. Подлинной же быть она не перестаёт. В этом залог и принципов отношения к ней: естественных прав, гуманизма, толерантности и т.д. [3].

Смыслом подлинности или неподлинности обладает человеческое существование с точки зрения его культурной обустроенности, кодирования, символизации, нормативности, и в отношении, как раз, естественности, как бы она ни оценивалась: позитивно, негативно, нейтрально.

Подлинность естественного задает эталоны и школы сравнения его с искусственным, где мы находим нормативы, стремящиеся стать императивами. Экспертная функция, в этом смысле, присуща культурологии, социологии, психологии...

Культурологию, здесь, интересует не столько дух культуры, сколько её коммуникативный слой и результаты культурной деятельности, которые могут быть оценены с точки зрения их аутентичности.

Первый и очевидный контекст «подлинности» означает принадлежность акта общения или продукта деятельности его непосредственному творцу, автору. *Субъектная идентификация* культурного акта, продукта предполагает обращение к деятельностно-технологическому подходу, который, разумеется, не отрицает других (аксиологического, информационно-семиотического, духовно-гуманистического и т.п.), но позволяет, если не указать на автора, то

структурировать и методологически выстроить его поиск. Природа ли, сам Бог, или язык (М. Хайдеггер), «текст» (постмодернизм) говорит через автора – вопрос метафизический, мы же говорим о «здесь и теперь» человеческого бытия.

В другом – целерациональном контексте, подлинность выявляется через *адресность* коммуникативно-творческого продукта. Предназначенность «всем и никому» - фигура речи, давно разоблаченная в дискуссиях об «искусстве для искусства», об «абсолютной» культуре и т.д. В любом «чистом самовыражении» присутствуют «иные»: люди, миры, внечеловеческие сущности или сам «обращающийся к иному». «Своё слово» и опознаётся в его соотнесенности с «иным».

Третий контекст подлинности выявляется через соответствие культурного продукта природе и сущности того культурного «ареала», к которому он принадлежит (или только желает). Таковыми могут сферы (искусство, религия, наука, нравственность, техника...), слои и страты культуры, обозначаемые их «вертикальными» характеристиками, типа «низменного-возвышенного», «мало-высокоэффективного», «массового-элитарного», «неспециализированного-квалифицированного» и т.п.

Эти контексты – не единственны, да и пересекаются в своих смысловых полях. Так, когда Пушкин говорит о необходимости «судить художника» только по его собственным законам, пересекаются контексты субъектной принадлежности и нормативности, заданной сущностью индивидуального круга творчества.

Предметов приложения культурологии, с точки зрения её экспертной функции различения (вовсе не абсолютного разделения на группы) подлинного и неподлинного в феноменальном бытии культуры – множество, что не отменяет самой задачи: выработать методологию такой экспертизы, близкой к уже совсем практической, типа определения подлинности живописного полотна, назначенного к выставке или продаже, однако, находящейся на высоте репутации культуры как знатока своего предмета.

Культурные акты общения и действий людей очевидно коррелируют с *социальными* условиями и отношениями людей, базируются на них и модерируются ими. Задачей социологии становится исследование не только структурного и динамического планов существования социума на всех его уровнях и во всех его «ареалах», но и подлинности социальных акторов, их интерактивно поддерживаемых объединений.

Все структурно-динамические элементы общества обнаруживают свою подлинность как соответствие их желаний и возможностей, функций и проектов существующей или перспективной социальной обстановке. Иными словами, подлинность, здесь, диагностируется степенью совпадения предназначения социального элемента, его системной интеракции с функцией в рамках этой системы. «Предназначению» здесь отводится доминирующая роль, так как подлинность предполагает не просто эффективность естественного вида («так уж сложилось»), а культурно-позитивную продуктивность, оцениваемую с точки зрения должного как максимально возможного.

Подлинность оказывается не конкретно-историческим и переменчивым индексом степени совпадения предназначения социального элемента с его реальным функционированием, а конституирующим качеством его социальной оправданности в проекциях должного и возможного. Подобно смыслу индивидуальной жизни, который номинально можно определить как совпадение в ней сущего, желаемого, должного и возможного, смысл любого социального элемента (индивид или группа, социальный акт, вещь в социальной интеракции) приобретает качество подлинности в поле совпадения обозначенных выше моральных проекций бытия. В философском плане, социологическая подлинность – это соответствие социального органа и организма, в целом, их *идее*.

На феноменальном уровне «экспертиза подлинности» в социологии должна сохранять общие метафизические интенции, видеть «за деревьями лес», но учитывать конкретное разнообразие симптоматики аутентичного существования социальных реалий.

В социологическом анализе выявляется подлинность согласия людей в их отношении к правилам, нормам и ценностям общества, а равно, и несогласия, из которых проистекают базовые формы общественного доверия или недоверия.

Важна, также, проблема подлинности причин и факторов социальных отношений, которые считаются (объявляются) важнейшими в их иерархии, порождая детерминизм экономического географического, политического, духовно-нравственного толка.

Наконец, обращение к подлинности затрагивает сферу социологических методов исследования общества, общественного мнения, избирательной системы, электорального поведения граждан. Особую сферу применения экспертизы на подлинность составляют СМИ, социальные сети интернета, ставя под сомнение необходимость цензуры и неправомерного административного давления на медиа-структуры общества.

Задачей *философской* экспертизы является подлинность самого человеческого существования, его «настоящее» не в темпоральном смысле, а в интенсивном: действительно ли Я существую? – реализую самого себя; сам ли Я совершаю выбор, или он сделан до меня, вместо меня, то есть прямо или косвенно навязан мне социокультурным полем моего пребывания в нем. Особенностью феномена человека, его уникальным признаком выступает сознание и переживание собственной конечности, высокого предназначения и, одновременно, существенной ограниченности всех форм самореализации. Испытывая «ностальгию по-настоящему» (Андрей Вознесенский), человек понимает необходимость «второго рождения», выхода из того, что «есть» и трансцендирования к себе подлинному: «...человек есть, существует лишь в той мере, в какой он в себе преодолевает человека, то есть, как сказал бы Ницше, для того, чтобы быть человеком, нужно стремиться к сверхчеловеческому» (М. Мамардашвили). Это требует усилий и ежечасного воспроизводства, так что и в самом деле «лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день идет за них на бой» (И.В. Гёте). Философия, отметил Мамардашвили – и есть техника совершения этих усилий, онтологическое движение от внешнего к подлинному. Препятствием этому являются отчуждение человека от самого себя, давление

безлично-социального «Man», идеологически ложные, упрощенные способы самоидентификации людей и превращение их в однородную массу, подверженную манипуляциям, обману и самообману. Переход к подлинному существованию, однако, - дело не безнадежное: «Главное – не то, что сделали из человека, а то, что он делает из того, что сделали из него» (Ж.-П. Сартр) [2].

Творчество новой реальности должно освобождаться от глобализации культуры не как таковой, а неподлинной, множащей неаутентичные и простоложные представления, оценки и паттерны поведения.

«Критика реальности», подобная критике «чистого разума» у Канта – постоянно актуальная задача философии и цель экспертной функции всех гуманитарных наук.

Подведем некоторые итоги.

Настоящая, или истинная подлинность, может быть только онтологической, связанной с существованием самого мира и его вещей «на самом деле». Тестирование такой реальности возможно лишь при метафизическом допущении Абсолюта, опознание которого в вещах мира имеет уже эпистемологическую и оценочную природу.

Рефлексия совпадения или несовпадения онтологического и познавательно-оценочного содержания этих реальностей позволяет апофатически выявить то, что неподлинно в онтологическом смысле, оставляя возможность быть подлинной ошибкой (заблуждению, прямому вымыслу).

Тестирование реальности, составляющее суть экспертной функции социогуманитарных дисциплин, базируется на специфических для них аксиоматических положениях, связывающих идею (предназначение и цель) изучаемых феноменов и её реализацию в них, функцию и продукт. Достаточно полезным итогом такой экспертизы выступает идентификация подлинности ошибки (заблуждения, вымысла). Принцип фальсифицируемости (К. Поппер) должен давать конкретный практический результат.

Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 431 с.
2. Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь [Текст]: смысл жизни человека в этич. измерении: монография – Оренбург : ИПК ГОУ ОГУ, 2000. –296 с.
3. Стрелец Ю.Ш. Смысл жизни человека: от истории к вечности [Текст]: монография – Оренбург: Оренбургский государственный университет, 2009. – 540 с.

САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕТИ ИНТЕРНЕТ: ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Яковлева Л.С., аспирант

Сибирский федеральный университет, г. Красноярск

Работа посвящена социально-философскому осмыслению проблемы самоидентификации, идентичности личности в публичном пространстве сети Интернет. Проблема личностной идентичности имеет актуальность в контексте возрастающей дегуманизации современного общества, всеобщей сетевизации общественных процессов, инновационного развития отдельных общностей (например, инфлюенсеров – лидеров мнений). Авторская позиция базируется на тезисе, согласно которому в эпоху «текущей современности» (по З. Бауману [1]) цифровое фотоизображение на социальных платформах – Instagram, Facebook и др., становится как социальной репрезентацией, так и частью личности. «Текущая современность» – это не только виртуальная реальность, но и социальная реальность, в которой существуют социальные репрезентации.

Ключевые слова: идентичность, Я-Другой, социальные медиа, самоидентификация, виртуальная самопрезентация, инфлюенсер.

Сегодня вопросы «Кто я?», «Кто ты?» (каков смысл моего/твоего конкретного бытия), «Меняется ли личность в зависимости от того, с кем взаимодействует либо остается неизменной?» – в центре научных дискуссий не только философов [3; 5; 6], но и представителей различных социальных и гуманитарных наук [2; 4; 8].

Для начала нам следует внести некоторые терминологические уточнения. «Весьма распространенной является терминологическая путаница, связанная с соотношением понятий «идентичность» и «идентификация». Зачастую это обусловлено стремлением авторов к стилистической эlegantности, нежеланием повторять одно и то же слово, пусть даже в ущерб смысловой корректности словоупотребления терминов» [4, с. 150].

В современной социально-философской мысли существуют множество дефиниций терминов самоидентификации и идентичности личности [2; 3; 6]. В рамках настоящей статьи под самоидентификацией личности понимается процесс отношения индивида к социальной группе людей, когда человек соотносит свое существование, свою личность с группой. Таким образом, самоидентификация обычно и понимается в современной научной рефлексии. Каждый индивид в социуме себя идентифицирует. Как происходит процесс идентификации?

С одной стороны, идентификация касается личности, личность себя определяет, с другой стороны – личность должна быть признана «Другим». Для анализа процесса идентификации, в котором оказываются пользователи социальных платформ, мы будем использовать понятие самопрезентации. При этом самопрезентация понимается нами вслед за представителем европейской, американской социально-философской и социологической традицией И. Гофманом, как процесс управления впечатлением Другого [2].

Личностная идентичность формируется в процессе взаимодействия «Я-Другой». Другие – группа людей, сообщество. Здесь уместно обратиться к словам З. Баумана: «<...> форма нашей социальности, как и форма общества, в котором мы живём, в свою очередь зависят от того, как ставится и решается задача “индивидуализации” <...> “индивидуализация” заключается в преобразении человеческой идентичности из “данности” в “задачу” и в наделении действующих лиц ответственностью как за решение этой задачи, так и за последствия (включая побочные эффекты) исполнения ими их ролей; иными словами, она состоит в установлении автономии индивида *de jure* (хотя и не обязательно *de facto*) <...>

Модернити заменяет predeterminedность социального положения принудительным и обязательным самоопределением» [1, с. 181]. В современном мире поиск идентичности и ее обретение становится «задачей» индивида.

Известный теоретик социальных медиа Н. Юргенсон в работе «Facebook, следовательно, я существую» цитирует Э. Золя, который еще в 1901 году постулировал тезис: «На мой взгляд, вы не можете утверждать, что действительно что-то видели, пока не сфотографируете это» [7]. “*Фото или этого не было*” – сообщение эпохи социальных сетей. Повсеместная дигитализация, распространение цифровой фотографии, а также социальных сетей с большим количеством фотоизображений, таких как Instagram, Pinterest, Snapchat, и Facebook изменили традиционное представление о процессе создания фотоизображения и его трансляции социуму.

Современное общество имеет тенденцию к отказу от традиционных техник запечатления Я-образа, ценность распечатанных фотографий девальвируется, фотоальбомы в цифровую эпоху теряют ауру сакральности. Систематизация фотографий происходит в альбомы на чьей-то социальной платформе, например, Facebook, Instagram. Таким образом, индивид оставляет *цифровые следы*, которые *Другие* комментируют, распространяют по сети. Сегодня виртуальная самопрезентация, реализующаяся в фотографическом контексте, представляет не столько историю, воспоминание, сколько сообщение реальности своего бытия Другим.

Итак, визуальная самопрезентация (цифровое фотоизображение) в публичном пространстве сети Интернет становится частью личности человека. В современном мире проблема поиска идентичности трансформируется в проблему идентичности, как «проекта» личности. Данный «*проект*» имеет процессуальный характер, и представляет фундамент для реализации развития не только личности, но и общества.

С позиции социальной философии фотографии в качестве социальных репрезентаций в виртуальных сетях могут развивать возможности социального диалога, способствуя при этом реальному социальному взаимодействию в категории «Я-Другой». Изучение данного вопроса требует отдельного рассмотрения в последующих исследованиях.

Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гофман: Пер с англ. А.Д. Ковалёва: Ин-т социологии РАН. - М.: Канон-пресс-Ц: Кучково-поле, 2000. – 302 с.
3. Заковоротная М.В. Идентичность человека: Социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. – 200 с.
4. Кондратьев М. Ю., Ильин В. А. Азбука социального психолога-практика. – М.: ПЕР СЭ, 2007. – 464 с.
5. Назарова М.А., Черных С.И. Трансформация идентичности в обществе // Профессиональное образование в современном мире. 2017. Т.7. №3. – С. 1163-1168. <https://doi.org/10.15372/PEMW20170304>
6. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 13–22.
7. Jurgenson, N. Facebook, therefore I am. Corriere della Sera. Режим доступа: <http://lettura.corriere.it/facebook-therefore-i-am/> (Дата обращения: 07.05.2021).
8. Mead, G. H. Mind, self, and society: from the Standpoint of a social behaviorist / G. H. Mead; Ed. and with an introduction by C. W. Morris. – Chicago; London: The University of Chicago Press, 1934. – 400 p.