

СЕКЦИЯ 6

**«ФИЛОСОФИЯ.
КУЛЬТУРА. ГУМАНИЗМ:
ИСТОРИЯ И
СОВРЕМЕННОСТЬ»**

СОДЕРЖАНИЕ

ОБНОВЛЕННАЯ МОДЕЛЬ СООБЩЕСТВА В ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ Азаренко С.А., доктор философских наук, профессор	506
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В АНТИЧНОСТИ, В НОВОМ И НОВЕЙШЕМ ВРЕМЕНИ Бабакина Е.П.	515
ОТРАЖЕНИЕ АГРЕССИИ В КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ Безрукова К.С.	520
ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ Беляев И.А., доктор философских наук, доцент	524
К ВОПРОСУ ОБ ЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ АСТРОЛОГИИ КАК ФЕНОМЕНЕ КУЛЬТУРЫ Букурова А.В.	532
ГОСУДАРСТВА-ЦИВИЛИЗАЦИИ: СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ (ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ) Бурханов Р.А., доктор философских наук, профессор	537
«ЗАБОТА О СЕБЕ» В ТЕРАПЕВТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ ОБРАЗОВАНИЯ Гулеватая А.Н., Невелева В.С., доктор философских наук, профессор	543
РЕЛИГИОЗНЫЕ И МЕДИЙНЫЕ НАРРАТИВЫ В ФОРМИРОВАНИИ МОРАЛЬНОЙ ПАНИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ Деревянченко С.Ю.	546
ВЛИЯНИЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО Завьялова Г.И., кандидат философских наук, доцент	549
ИДЕАЛЫ КУЛЬТУРЫ В ОБРАЗОВАНИИ Закирова Т.В., кандидат философских наук	554
ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ СОВРЕМЕННОГО МИРА Камалетдинова А.Я., кандидат педагогических наук, доцент	559
ОТ «ВСЕЕДИНСТВА» К УНИВЕРСАЛЬНОМУ СИНТЕЗУ ВСЕХ ВИДОВ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ХХІ СТОЛЕТИИ Кожевников Н.Н., доктор философских наук, профессор, Данилова В.С., доктор философских наук, профессор	565
НАЦИОНАЛЬНОЕ ДОСТОЯНИЕ СЛУЖЕНИЯ ОТЕЧЕСТВУ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ Коломиец Г.Г., доктор философских наук, профессор	570

КУДА ДВИЖЕТСЯ СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ? Косиченко А.Г., доктор философских наук, профессор	575
ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ Кравченко К.А.	581
ЭВОЛЮЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ СМЕРТИ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ: ОТ КОЛЛЕКТИВНОГО ОПЫТА К ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ТРЕВОГЕ Кузина М.П.	584
ФИЛОСОФИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ МАХАЯНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ Лазаренко Э.С., кандидат политических наук	588
ТРАДИЦИОННЫЕ ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОБЪЕКТЫ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ Латыпов И.А., доктор философских наук, доцент.....	594
ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: «ГОРИМ» ИЛИ «УГАСАЕМ»... (НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СТАТЬЯ ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ) Моисеенко Т.Н.	598
ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ Мудряков Я.Д.	605
ТРЕНЕРСКАЯ ЭТИКА: ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ Наркевич-Иодко М.С.	609
БОГ, ИСТИНА И РЕЛИГИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ Закирова Т.В., кандидат философских наук, Недорезов В.Г., кандидат философских наук, доцент. Писарчик Л.Ю., кандидат философских наук, доцент	614
АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕЙМИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ Нурмагамбетов А.Н., Семенихина С.Ф., кандидат педагогических наук, доцент.....	623
ТЕАТРАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ Орлова Е.В., кандидат философских наук.....	627
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ АПОФАТИЧЕСКОЙ И КАТАФАТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИЙ Перехода М.А.....	634
ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ПРИВАТНОСТИ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ Почицаева А.В.	637

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА Прилукова Е.Г., доктор. философских наук, доцент	641
ГУМАНИЗМ И СВОБОДА Пугачев О.С., доктор философских наук, профессор	646
ЭТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЖИЗНИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ Пугачева Н.П., доктор философских наук, доцент	650
КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАМ НУЖНА? Рыбин В.А., доктор философских наук, доцент	653
КИНЕМАТОГРАФ КАК МЕДИУМ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ВОПРОШАНИЯ: ОТ СЕМИОТИЧЕСКОЙ МНОЖЕСТВЕННОСТИ К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ СОБЫТИЙНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ Мурзов Д.А., Соколов М.А.	659
КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ОТЧУЖДЕНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ Соколов М.А.	662
КРИЗИС ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УЧЕНИЯХ Ф. НИЦШЕ И В.С. СОЛОВЬЕВА Фаритов В.Т., доктор философских наук, доцент	668
СИТУАЦИЯ СОВРЕМЕННОСТИ: АНАЛИЗ И ПЕРСПЕКТИВА Фофин Ю.Н.	672
О ПРАКТИЧЕСКОМ ПРИМЕНЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЙ КВАЛИА Щеглова М.И., кандидат философских наук.....	678

ОБНОВЛЕННАЯ МОДЕЛЬ СООБЩЕСТВА В ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Азаренко С.А., д-р филос. н., профессор

**Уральский федеральный университет имени Первого президента России
Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург**

Разработка модели совершенного общества опирается на фундаментальную идею братства, которая предполагает содружество, базирующееся на общих ценностях и взглядах. Эта концепция восходит к философским размышлениям Николая Фёдорова, считавшего, что идеальное сообщество должно охватывать всё человечество [8]. Современные авторы, такие как Ролан Барт [2] и Джорджо Агамбен [1], привнесли новые акценты в обсуждение темы, рассматривая братство как модель устойчивого сосуществования. Существенным аспектом модели является её социальная структура, которая включает последовательные уровни: от индивидуального бытия до взаимодействия в масштабах страны. Такое понимание находит параллели в трудах Макса Вебера, изучавшего рациональность социальных институтов, и Маршалла Маклюэна, акцентировавшего внимание на глобализации человеческого общения через технологии. В рамках этой модели братство представляет собой самоорганизующееся единство, члены которого не просто исполняют, но живут правилами, формируя их как основу своей жизни. Эпоха постчеловеческой социальности требует радикального пересмотра отношений между людьми и технологическими объектами. Донна Харауэй подчеркивает необходимость разрушения жёстких границ между человеческим и нечеловеческим [11], а Бруно Латур предлагает учитывать сложные взаимодействия между различными актантами [7]. Такие подходы открывают возможности для конструктивного союза с искусственным интеллектом, который может стать частью социального устройства, если человечество претерпит глубокую духовную трансформацию.

Многообразие взглядов на совершенное сообщество формирует спектр моделей: от утопий Платона и Т. Мора до либеральных обществ с их приоритетом прав индивидов. Социалистические подходы, основанные на равенстве, соседствуют с экологически ориентированными взглядами, акцентирующими гармонию с природой. Аристотель, в свою очередь, выделял воспитание добродетелей как ключ к построению справедливого общества.

Таким образом, концепция совершенного общества остаётся многогранной и открытой для дальнейших исследований. Она объединяет традиции философии, современные вызовы и перспективы, предлагая модели, способные адаптироваться к изменчивым условиям постчеловеческого мира.

Современные философские размышления о совершенном обществе всё чаще обращаются к вопросам терпимости и инклюзии. Оптимальной моделью может считаться сообщество, где различия культур, религиозных традиций и

мнений не только принимаются, но и уважаются. Интеграция каждого члена общества, независимо от его происхождения или идентичности, создаёт условия для устойчивого развития.

Исторически же в центре внимания философов находилась идея братства. Николай Фёдоров, выдающийся мыслитель русской религиозной космологии, предложил уникальную трактовку этого понятия. Для него братство было не только социальной, но и онтологической категорией, объединяющей человечество в рамках общего родства. Эта связь, по мнению Фёдорова, простирается за пределы жизни, охватывая как живых, так и умерших предков. Мыслитель считал, что моральный долг потомков заключается в использовании научных достижений для воскрешения умерших, тем самым обеспечивая непрерывность поколений. Концепция Фёдорова предполагает, что истинное братство возможно лишь через объединение усилий человечества для борьбы со злом в его наиболее радикальной форме – смертью. Его философия "единого дела" представляет собой коллективную работу, направленную на преодоление не только природных, но и социальных препятствий. Такое сотрудничество требует от каждого человека ответственности за судьбу других, формируя космическое единство человеческого рода.

В дальнейшем идея братства получила развитие в трудах таких мыслителей, как Ролан Барт и Джорджо Агамбен. Барт, в своём исследовании утопических моделей совместного проживания, сосредотачивается на вопросе, как сохранить индивидуальную свободу в рамках коллективного существования. Его анализ монашеских общин позволяет увидеть братство как пример сосуществования, где личностные интересы и общие цели органично взаимодействуют. Агамбен же рассматривает сообщество как пространство, где пересекаются индивидуальное бытие и социальные структуры. Таким образом, подходы к идее братства и совершенного сообщества разнообразны, но в своей совокупности они позволяют приблизиться к созданию устойчивого и гармоничного социального устройства. Важно, чтобы каждое из этих направлений учитывалось в разработке моделей будущего общества, интегрируя как философское наследие, так и современные вызовы.

В современных социальных и политических исследованиях монашеская жизнь становится метафорой для осмысления баланса между индивидуальной свободой и коллективным существованием. Ролан Барт обращает внимание на структуру монашеских братств, где личное уединение сочетается с коллективными практиками. В своей концепции идиоритмии он описывает форму жизни, позволяющую каждому сохранять индивидуальный ритм, оставаясь частью сообщества. Пространство идиоритмии предоставляет возможность сосуществовать без конфликта между личной автономией и общими обязательствами. Такое сосуществование, как утверждает Барт, становится возможным благодаря уважению к индивидуальным ритмам сна, труда и отдыха. Понятие телесности усиливает эту идею, акцентируя роль физического присутствия в установлении гармонии между личной свободой и социальной близостью.

Джорджо Агамбен рассматривает монашеское братство как пример социального устройства, в котором неразделимы жизнь и правило. Концепция «формы жизни» у Агамбена представляет собой революционное соединение существования и регуляций, исключающее традиционные властные структуры. Практики францисканских орденов, подчёркивающие бедность как отказ от материальных благ и иерархий, служат моделью для переосмысления политической реальности. Такая бедность, по его мнению, открывает путь к освобождению от экономических и властных отношений, создавая пространство для равенства и самоорганизации. Философские взгляды Агамбена находят отклик в трудах П. Кропоткина, который также подчёркивал необходимость отказа от централизованной власти и важность кооперативных связей [6]. В этом смысле монашеская форма жизни становится примером устойчивой социальной модели, где человеческое существование интегрируется с правилами в гармоничное единство.

Таким образом, размышления Барта и Агамбена о монашеском братстве предлагают различные перспективы для осмысления идеалов современного общества. Они демонстрируют, как сочетание индивидуальной автономии и коллективной жизни может стать основой для построения новых форм социального взаимодействия. Такие модели особенно актуальны в условиях современности, где личные границы и социальные обязательства требуют тонкого равновесия. Францисканская традиция, исследуемая Джорджо Агамбеном, представляет собой уникальный пример коллективной жизни, который выходит за пределы привычных правовых и экономических рамок. Францисканцы, отказавшись от материальных благ и властных структур, создали форму существования, которую можно назвать «недвижимой мобильностью». Это состояние позволяет находиться вне рыночной логики и государственного контроля, предлагая альтернативную модель общественных отношений. Агамбен подчёркивает, что такая форма жизни соединяет повседневные действия с нормативными принципами, образуя неразделимую общность. Эта концепция становится актуальной в современности, где всё большее значение приобретают поиски способов сопротивления доминирующим механизмам управления.

Аналогичное влияние монашеских традиций наблюдается в русской культуре, особенно в контексте исихазма. С. Хоружий, исследующий это направление, выделяет его ключевую роль в формировании русской аскетической практики [12]. Исихазм, с его акцентом на внутреннем сосредоточении и непрерывной молитве, создал духовный климат, который повлиял на развитие философии, искусства и национальной идентичности. Практики обожения, утверждающие возможность соединения человека с Богом, стали основой русской религиозной мысли, оказывая влияние на таких мыслителей, как Владимир Соловьёв и Павел Флоренский. Кроме того, Хоружий выделяет универсальный механизм, связанный с духовными практиками, такими как исихазм, буддизм и дзен-буддизм. Эти практики направлены на преобразование физических энергий в духовные, что отличает

человека как существо, способное создавать механизмы трансформации. Философская идея таких «механизмов» находит продолжение в концепции Делёза и Гваттари, которые описывают духовные и социальные структуры как машины, преобразующие разные виды энергии [5]. Подобные подходы дают возможность осмыслить духовные традиции не только в культурном, но и в универсальном антропологическом контексте.

Таким образом, исследования Агамбена и Хоружего открывают новые перспективы для понимания общественных и духовных моделей. Они показывают, как традиции прошлого могут стать основой для радикальной трансформации современных социальных связей и культурных практик, сохраняя актуальность в эпоху глобальных изменений.

Современные социально-философские изыскания уделяют особое внимание поиску моделей жизнеустройства, где сохраняется подлинная внутренне-высшая отзывчивость между людьми, а ориентация на моральную связь перевешивает внешнюю утилитарность. Между тем, возникновение надличностных социальных контуров, исследованных Р. Брайдотти [3] и Ю. Н. Харари [10], трансформирует традиционные представления о месте человека. В новых условиях техничного переворота и биологических преобразований роль индивида перестаёт быть абсолютным центром. Здесь в центре внимания оказываются вопросы о том, как укрепить внутреннее измерение развития личности. С опорой на мыслителей вроде можно утверждать, что взаимодействие с искусственными системами непрерывно пересобирает самоощущение человека (Г. Симондона и Эрнста Каппа). Ответом на подобное положение может служить усиление духовного аспекта существования, направленного на создание совершенных объединений, основанных не на внешнем диктате, а на добровольных связях и обоюдной поддержке.

Идеальной моделью может стать самоорганизующийся союз единомышленников, опирающийся на дом и практику, где отсутствует жёсткий регламент, а моральная взаимопомощь сочетается с постепенным совершенствованием. Такое понимание напоминает нравственный договор Руссо, где общность создаётся снизу вверх, от частной инициативы к взаимному согласию. Однако эту модель важно соотнести с существующими централизованными управленческими механизмами, руководствуясь подходом М. Деланда [4], который рассматривает социальные образования не как статичные единицы, а как текучие формирования, складывающиеся из множества процессов.

Таким образом, совмещение традиционных ценностей сердечности и коллективной солидарности с современными представлениями о надличностных социальных форматах, а также последующей интеграцией с процессуальными концепциями социальности, позволяет разработать обновлённую модель сообщества. Эта модель объединяет материальные и нематериальные аспекты жизни, связывает внутреннее возрастание духовного начала со свободным самоопределением участников. В результате становится

достижимым состояние, в котором общественное устройство, опираясь на динамичную перестройку и непрерывное нравственное совершенствование, способно уравнивать требования внешнего окружения и устремления родового существования к более глубинному смыслу.

В современных подходах к социальному анализу философия М. Деланды способствует пересмотру привычных представлений о общественных феноменах. Его концепция ассамбляжей вводит в исследовательское поле модель неустойчивых объединений, возникающих из взаимодействия множества разноплановых составляющих – от индивидуальных связей и семейных уз до практик и институтов, от городских центров до национальных образований. В отличие от статичных конструкций традиционных теорий, ассамбляж предполагает флюидную, подвижную структуру, рождающуюся из текущих потоков социального бытия. Если классические модели восприятия общественности стремились разложить социальную реальность на строго иерархические уровни, то Деланда предлагает мыслить общественные явления как подвижные сети, возникающие не из застывших сущностей, а через временные и изменчивые взаимопереплетения [4].

Онтологический реализм Деланды акцентирует материальную основу социальных феноменов, признавая их объективную реальность помимо людских интерпретаций. Этот взгляд созвучен попыткам других мыслителей, которые подчеркивали сложность и процессуальность социальных образований. Отказ от однолинейного редукционизма позволяет рассматривать социальную ткань без упрощения до экономических или политических формул, переводя внимание к множественности факторов, контекстов и взаимодействий.

Схема, в которой ассамбляжное становление включено в потоки «индивиды ↔ дом (семья) ↔ институты (практики) ↔ города ↔ государство ↔ страна», демонстрирует сквозную взаимосвязь единичных связей и более крупных социальных устройств [13]. Движение происходит «снизу», от повседневной жизни и практик, но государство, обладая ресурсами власти, оказывает обратное воздействие, перераспределяя возможности, регулируя взаимодействия и формируя поле коллективных решений. В итоге социальная динамика становится похожей на многосложный коммуникационный узел, где ровные линии и четкие уровни заменяются пересекающимися траекториями, а устойчивость и статичность уступают место непрерывным превращениям. Такой взгляд актуален в контексте современности, когда глобальная взаимозависимость, технологические сдвиги и экологические вызовы заставляют переосмысливать привычные концепты социальных систем, учитывая их текучий, подвижный и множественный характер.

В контексте современных мыслительных изысканий отмечено, что идея единой братской среды, высказанная когда-то в трудах индивидуальных исследователей, представляет собой далеко идущую концепцию, объединяющую людей самых разных мировоззрений и культурных традиций. Данная точка зрения находит отражение не только в размышлениях Н. Фёдорова, но и согласуется с позициями авторитетных философов из

различных регионов. Но мы полагаем, что русская культура на данный исторический момент лучше всего подходит на статус совершенного сообщества. Указанные идеи опираются на богатое историко-культурное наследие. Сельские общины и родительский очаг создавали условия для проявления сердечной теплоты, этической уравновешенности и сочувственного отношения. Уместно упомянуть, что разные разновидности братских союзов, включая духовно ориентированные или экономически структурированные, образуют конгломерат взаимодополняющих связей.

Современность предлагает новые вызовы. Сосуществование с кибернетическими устройствами, интеллектуальными платформами и другими нестандартными субъектами общественных отношений расширяет круг проблем. Для конструктивного взаимодействия с информационно-разумными решениями требуется углубление духовно-нравственного уровня. Внимание к аскетическим объединениям не предполагает буквального возрождения таких форм, но позволяет увидеть примеры, когда самобытность индивида сочетается с многомерными коллективными практиками. Дж. Агамбен, обращаясь к опыту религиозных групп, выделял потенциал образования структур, не скованных ни рыночными, ни официально-нормативными требованиями. В трудах Барта подчеркивается, что монашеские союзы иллюстрируют сосуществование независимости и тесных связей. Анализ Дж. Агамбена относительно францисканских групп показывает, что такие примеры способны предложить нестандартный вектор трансформации общественных отношений. В итоге становится очевидным, что переосмысление единой братской среды с учетом глобального интеллектуального наследия позволяет вырабатывать новые принципы взаимодействия, где этические установки, духовная глубина и практические управленческие решения создают основу для совершенствования человечества в условиях усложняющегося мира.

Современные трактовки товарищества стремятся дистанцироваться от идей сознательного бездетного пути, где намеренно игнорируется рождение новых представителей рода. Напротив, обновленное видение предполагает, что совместные усилия союзных участников формируют многосоставную среду, способствующую спокойному включению молодых личностей в единый контекст развития, опирающийся на взаимодействие с интеллектуально-алгоритмическими решениями. Учение об этих механизмах не сводится лишь к чисто техническим приспособлениям, напротив, они обретают статус производительных систем, генерирующих новые смыслы и стимулирующих разнообразные влечения. Концепция «механизм-филум», сформулированная Жиль Делёз и Ф. Гваттари., отражает идею о непрерывной нити связей, пронизывающей биологические, социальные и культурные уровни. В подобных сетях любое взаимодействие порождает новые сочетания, меняя качество среды.

Исторически, начиная с эпохи Нового времени философы рассматривали человека как часть отлаженного механизма, а система рыночного доминирования была проанализирована К. Маркс как огромный

эксплуатационный аппарат, метафора механизмов всегда занимала почетное место в философской мысли. Эта традиция развивалась, соединяясь с представлениями о духовных преобразованиях и культурных трансформациях. Благодаря этому люди, вовлеченные в механизмы обмена, балансируют между вещественными интересами и формированием морально-нравственных ориентиров. Множественные философские голоса указывают на особое значение таких постоянных перетеканий, которые можно сравнить с нитями, соединяющими динамически изменяющуюся ткань общества. Рассмотрение «машину-филум» демонстрирует, что не существует застывшей формы организации. Напротив, видна текучесть, сопоставимая с эволюционной ветвью, но перенесенной в социокультурное пространство. М. Деланда подчеркивает, что социально-культурные структуры представляют собой процесс непрерывных преобразований, где одни взаимосвязи сменяются другими, создавая новые последовательности.

Таким образом, с точки зрения анализируемых учений, товарищества, интеллектуально-алгоритмические решения и практики возведения к трансцендентному опыту оказываются элементами непрерывной системы. Эти компоненты работают как сложные механизмы, создающие новое из потоков предыдущего, преодолевая границы устоявшихся структур и задавая направление дальнейшему изменению. Философское осмысление подобных процессов подтверждает универсальность описываемых закономерностей, раскрывая безграничные возможности трансформаций, происходящих вследствие взаимодействия индивидов, их убеждений, ценностей и совместных усилий. При этом устойчивость достигается путем связного переплетения нитей, позволяющих обществу развиваться без прямолинейных предписаний, а через постоянные преобразования, адаптации и поиск равновесия.

В современном философском дискурсе особое внимание уделяется идее постоянного становления и непрерывного преобразования сложных систем. Рассуждения М. Деланды о «машине-филум» демонстрируют, что мир не сводится к застывшим контурам, а представляет собой текучую реальность, в которой порядок возникает из хаотических потоков. Учение о нелинейной динамике иллюстрирует примером природных явлений, когда образцы взаимодействий между потоками водных масс или воздушных течений возникают спонтанно, формируя устойчивые формы. Данное понимание согласуется с идеями мыслителей, утверждавших, что порядок в обществах или культурных системах появляется не в результате жесткого предписания, а как результат самоорганизации множества связей.

Согласно Деланде, «машинный филум» применим как к широкому спектру процессов, создающих глобальную упорядоченность, так и к конкретным собраниям разнородных элементов, образующих целостные образования с качествами, отсутствующими у отдельных компонентов. Подобные структуры могут быть обнаружены в мире химических реакций, сообществ насекомых или сложных человеческих коллективов. Такой подход отражает мысль о том, что появление технически совершенных

интеллектуально-алгоритмических систем нельзя считать заранее враждебным человеку. Напротив, если рассматривать процесс порождения инноваций как естественное продолжение самоорганизующейся сети взаимовлияний, то союз человека и искусственных решений представляется закономерным этапом общего развития.

Расширяя рамки этого обсуждения, можно заключить, что «машина» не ограничивается привычными механизмами в их обыденном понимании. Она предстает в виде сетей, сочетающих биологические, социальные и психические аспекты. Сходство с ветвящимися структурами биологических родословных линий иллюстрирует, что эволюция не подчинена линейным траекториям. Мир многообразен и строится как взаимодействие множества линий развития, каждая из которых влияет на конфигурацию других. На этом фоне становится яснее, что системы, возникающие в человеческом сообществе, в его духовных или культурных практиках, также можно считать примерами самоорганизации. Они трансформируются под действием неустойчивых процессов, создавая новые формы, значения и смыслы.

Таким образом, человеческий мир, рассматриваемый через призму «машины-филума», оказывается одной из таких динамичных структур. Психика, социальные связи, телесность и культурные традиции выглядят как своеобразные узоры, постоянно меняющиеся под влиянием сложных факторов. Это подчеркивает, что самоорганизация является нормальным состоянием человеческой реальности, а понимание данных процессов помогает осмыслить творчество людей, их объединения, изобретения и духовный опыт. В результате складывается картина, где формирование новых сосуществующих форм не является внешне навязанным, а скорее напоминает естественную закономерность, встроенную в саму ткань становления мира.

Современные подходы к формированию союза между человеком и интеллектуально-алгоритмическими решениями основываются на концепции гармоничного дополнения взаимных навыков. Признано, что человеческий участник отличается творческими качествами, умением воспринимать социальный контекст и формировать эмоциональные оттенки решений, тогда как искусственные системы способны оперативно обрабатывать комплексную информацию в больших масштабах. Подобное распределение ролей обеспечивает эффективный симбиоз, при котором аналитическая сила интеллектуальных механизмов подкрепляет интуитивные и нравственные способности человека.

Для достижения устойчивого взаимодействия необходима ясность функционирования таких систем, чтобы пользователи понимали логику их работы. Прозрачность процессов уменьшит сомнения и усилит доверие, особенно когда речь идет о значимых решениях, затрагивающих жизненные интересы сообществ. В этой связи следует ввести механизмы регулирующего контроля, призванные гарантировать защиту прав граждан и предотвратить потенциальные злоупотребления. Применение этических норм и выработка нормативных основ станут надежной опорой для создания безопасной среды,

способствующей принятию решений на основе объективных данных и справедливых критериев.

Также существенно, что обе стороны союза развиваются благодаря взаимному обучению. Интеллектуально-алгоритмические решения совершенствуются, учитывая обратную связь и анализируя накапливаемые информационные потоки. Человеческий участник, в свою очередь, учится продуктивно применять технические возможности, постепенно освобождаясь от стереотипной или рутинной деятельности. Адаптивность технологий должна учитывать особенности разных пользователей и конкретных задач, что даст людям больше времени для сосредоточения на стратегической деятельности, углубления профессиональных компетенций или расширения социального опыта. Ответственность за конечный результат совместной работы остается при человеке. Машины предлагают варианты на основе расчетов, но принятие и реализация проектов, особенно в сферах высокой важности, требуют морального осмысления, недоступного искусственным алгоритмам в полном объеме.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. М. – СПб. : Издательство института Гайдара. 2020. – 216 с.
2. Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 272 с.
3. Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021. – 324 с.
4. Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. – 2017. – Т. 7, № 3 (118). С. 35-56.
5. Делёз Ж, Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Екатеринбург: У- Фактория; М.: Астрель. 2010. – 895 с.
6. Кропоткин П. Взаимная помощь как фактор эволюции. – М.: Ред.журн. "Самообразование", 2011. – 251 с.
7. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. – М.: Издательский дом ВШЭ, 2014. – 384 с.
8. Фёдоров Н. Ф. Сочинения. Философское наследие. Том 85. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 197-198, 201-205, 207-208.
10. Харари Ю.Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня. М., Синдбад, 2019. – 496с.
11. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / пер. с англ. А. Гараджа. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 128 с
12. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: ПАРАД, 2005. – 445 с.
13. Delanda M. A. New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. London : Continuum , 2006. – 148 p.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В АНТИЧНОСТИ, В НОВОМ И НОВЕЙШЕМ ВРЕМЕНИ

Бабакина Е.П.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Алтайский государственный педагогический университет», г. Барнаул

Во времена становления науки, в том числе и философии, понятие «личности» уже было довольно распространено, и в общем виде обозначало некую маску, роль или актера в древнегреческом театре. Даже согласно тем первым представлениям о проблематике личности становится ясно, что вне городов (полисов), вне общества, вне государства как формирование, так и развитие личности невозможно. Высокие темпы развития цивилизации, в частности в Древней Греции позволили человеку сфокусировать внимание не только на вопросах выживания, но и заняться и духовными потребностями, связанными с самореализацией, наукой, религией и т.д. Исследователи считают, что «на общем фоне истории древнего мира, да и не только древнего, греческая цивилизация воспринимается как нечто и в самом деле необыкновенное, как некое чудо или, если перейти на язык строгой науки, как резкое отклонение от общих норм, как неповторимое, уникальное явление, нигде и никогда более не встречающееся в истории человечества» [1, с.9].

По мнению В.А. Гура и О.Р. Пазухина, как исторический феномен понятие «личность» появилось именно в тот момент, когда в этом появилась острая необходимость, например, «возникновение в Древней Греции демократических полисов, высокая степень свободы граждан данных поселений. Что касается Древнего Востока, то высшей ценностью в те времена выступало как государство, так и коллектив, поэтому отрицательное отношение ко всему новому, стремление к неизменным, устоявшимся правилам и традициям, диктовало совершенно особые правила, поэтому личность в данных условиях кардинально отличалась от региона к региону. В Индии преобладание одних личностных черт, в Китае – других. Исходя из этого, заключим, что со временем обозначились две явные и яркие социальные группы: восточная и западная. Восточная отличается тем, что личность выступает в качестве одного из «винтиков» большой государственной машины, неукоснительно играет роли, предначертанные ей данной системой, конечно, в данном случае остается довольно малое пространство для творчества, что не может не отразиться на развитии личности. Однако несомненным плюсом данной системы является то, что высока роль традиций, истории и культуры, что положительно влияет на становление личности. Западный тип напротив связан с активным формированием личности, практически не связанным ни с социально-экономической дифференциацией, ни с традициями, ни с религиозными догмами» [5, с. 90-93].

Древняя Греция выступила в качестве своеобразной «колыбели», в которой и зародилось особенное отношение к себе как к личности, к высшим духовным потребностям, к спорту, литературе, самосовершенствованию. Греческий философ «Аристотель рассматривает свободу как возможность делать всякому что хочет. Вот и живет в такого рода демократиях каждый по своему желанию или по влечению своего сердца» [2, с. 552]. Также исследователь писал, что, по его мнению, «все люди от природы стремятся к знанию» [3, с. 66]. «Платон пишет о личностях, предрасположенных к получению большого количества знаний, получающих удовольствие и удовлетворение от данного процесса» [13, с. 305]. Другие исследователи акцентируют внимание на том, что «само появление философии свидетельствует о личностном развитии, поскольку философ в противовес традиции и обыденному знанию создает свою картину мира, говорит, как правило, от своего имени. Это противопоставление личного, индивидуального мировосприятия коллективному, традиционному четко выражено у софистов, особенно в протагоровском тезисе «человек есть мера всех вещей»» [5, с.94].

А.Ф. Лосев и И.С. Кон рассматривают «личность как продукт эволюции христианских принципов, и с этой точки зрения, по их мнению, древний грек не может считаться личностью в современной интерпретации данного термина» [10, с. 101]. Тем не менее, на наш взгляд, Древняя Греция внесла обширный вклад в общемировую историю, культуру, что позволило заложить основы становления личности в современном обществе.

Дальнейшее развитие общества привело к его расцвету в культурном, научно-техническом прогрессе, и, конечно, такие качественные изменения не могли не привести к трансформации личности, ее структурным изменениям и наполнением новым содержанием. Исторически Новое время охватывает период, начиная от XVI века и заканчивая началом XX века. Такие качественные изменения, «связанные с наступлением новой эпохи, как правило, направлены на функциональное преобразование всей системы в целом, а не отдельных частей, то есть сумма всех составляющих не будет равна целому в данном случае, речь идет об эволюции всех составляющих данной системы» [9, с. 358].

Подчеркнем, что если в эпоху Античности, Средневековья наибольшее влияние на становление личности оказывала религия, то с приходом Нового времени ситуация кардинально поменялась. В данную эпоху влияние религиозного мировоззрения снижается, и на смену приходит антропоцентризм, который, в сущности своей имеет другую направленность, связанную с идеей прогресса. Однако обратим внимание на то, что «собственно сама идея прогресса, неразрывно связана с Христианством, в том смысле, что в данной конфессии большое внимание уделяется линейному, необратимому, необходимому процессу развития, от низшего к высшему, от внешних изменений до глубоких внутренних, меняющих личность человека» [4, с. 397].

Исходя из этого, заключим, что в условиях Нового времени человек, воспринявший модифицированную идею о прогрессе, посчитал необходимым

дистанцироваться от Бога, стать автономным, и, по его мнению, более свободным [11, с. 58].

Естественно, что в данных условиях, когда ломаются одни устои, а новые зависимы от неопределенности, которая неизбежно возникает при различных хаотических изменениях в обществе, культуре и т.д. возникает необходимость в адекватной оценке всего происходящего, а в лучшей случае и прогнозирования. Ведь прогресс, может быть как во благо, так и во вред человеку. Например, в самых первых философских размышлениях прогресс всегда и неизменно обеспечивал всех членов общества, всеми необходимыми благами, удовлетворял все потребности, что не могло крайне положительно отразиться на развитии личности. Однако как мы видим, что с позиции Новейшего времени, данные размышления оказались уточными, поскольку всеобщая глобализация и индустриализация, нередко являются источником загрязнения окружающей среды, нарушений экосистем целых регионов, исчезновений редких видов животных. Кроме того, удовлетворение всех потребностей далеко всегда является единственным условием гармоничного развития личности. Само понятие прогресса, в некоторой степени стало терять актуальность, поскольку бесконечное движение вперед, без оглядки на прошлое, отмена ценностей, принятых в конкретном обществе, становится совершенно бесполезной и бессмысленной, то есть фактически движением ради движения, прогрессом ради прогресса [14, с. 20].

Особое место в развитии концепции личности в рамках Нового времени имеют работы Р. Декарта. Исследователь «методически подвергнул все взаимодействие человека с обществом, природой и т.д. сомнению, и пришел к выводу о том, что не сомневаться можно только в самом факте, что нужно сомневаться. Однако осознать, что существует сам факт сомнения можно только через мысль, то есть через мышление. Такое мышление, «очищенное» от сознания Р. Декарт назвал «естественным светом разума», под которым подразумевал как отсутствие любого рода определенности. Исследователь, в своих работах призывал читателя заняться познанием себя, однако, подчеркнем, что Р. Декарта не интересовало конкретное «Я» каждой личности, а только «Я» через сущность или природу, познание ли мышление, то есть личность, согласно данному философу, является душой, которая не должна отождествляться телесными рамками, и главным свойством этой души обозначается «мысль». Главной формулой в данном случае является: «Я мыслю, следовательно, я существую» [6, с. 20].

Что касается трансформации понятия личности и вообще состояния развития личности в Новейшее время, то, по мнению, И. В. Полозовой «происходит деформация понятия личности в контексте философской направленности, ситуация осложняется тем, что даже не во всех философских словарях присутствует данное понятие» [12, с. 20]. Автор считает, что данная тенденция связана с тем, что исторически европейская культура достигла своего пика, поскольку тесно связана с Христианством и в дохристианскую

эпоху, например, такие мыслители, как Аристотель, не рассматривали данное понятие.

В новейшее время проблематика условий неопределенности проявляется во всех сферах деятельности личности и является ее движущей силой, которая направляет развитие и не дает ей стагнировать. Тем не менее, полное отсутствие «сопротивлению» тем обстоятельствам, которые выстраиваются под влиянием условий неопределенности, могут негативно отразиться на развитии личности, на успешности той деятельности, которой она занимается. Неопределенность, возникающая в процессе решения различных задач, затрудняет их решение, что в свою очередь значительно снижает как скорость их принятия, так и эффективность, полезность такой деятельности. В данном случае неопределенность может выражаться в неполноте информации, необходимой для принятия решения, также следует отметить и нечеткие, неопределенные критерии результативности деятельности. Примечательно, что популяризация понятия «неопределенности» в философии и других науках стартовала в начале XX века в период расцвета квантовой механики, например, В. Гейзенберг писал, что «принцип неопределенности подразумевает под собой невозможность действовать плану, стратегии, теории в рамках вновь открывшихся обстоятельств» [7].

По мнению А. М. Дорожкина, «неопределенность в философском контексте нельзя свести к простому набору альтернатив, существует необходимость осознать все возможные и доступные альтернативы, а также проанализировать их» [8].

Н.В. Мишина также поддерживает данную концепцию, поясняя, что «личность получает некий объем информации, при этом осознать и проанализировать может лишь часть от всего массива, исходя из этого субъекты, получающие одну и ту же информацию, могут совершенно по-разному интерпретировать ее, и соответственно принимать совершенно разные решения» [15].

В заключение подчеркнем, что понятие «личности» претерпевает трансформации в зависимости от времени, изменения техники и технологий, общества, но главное всегда остается неизменным: формирование личности процесс, не прекращающийся ни на минуту.

Список литературы

1. Андреев Ю.В., Цена свободы и гармонии. СПб.: Алетейя, 1998. С. 400.
2. Аристотель., Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1979. С. 687.
3. Аристотель., Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 830.
4. Грушин Б. А., Развитие // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / науч.-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гуссейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. М. : Мысль, 2010. Т. III. С. 397-398.

5. Гура В.А., Пазухина О.Р. Возникновение феномена личности в античной философии, религии, культуре // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Сер.: Гуманитарные и общественные науки: научное издание. – 2016. – № 2 (244) – С.90-97.
6. Декарт Р., Избранные произведения. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – С. 289.
7. Дорожкин А. М., Научный поиск как постановка и решение проблем. Н. Новгород, 1995. С. 35.
8. Дорожкин А. М., Понятие неопределенности в естествознании (гносеологические проблемы): дис. ... канд. филос. наук. М., 1978.
9. Зайцев А. И., Прогресс // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / науч.-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гуссейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. М. : Мысль, 2010. Т. III. С. 358-359
10. Кон И.С., Открытие «я». М.: Политиздат, 1978. С.367.
11. Маритен Ж., Интегральный гуманизм // Философ в мире / пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. М. : Высш. шк., 1994. С. 52-134.
12. Полозова И. В., Понятие личности и его утрата в философии и современной культуре / И. В. Полозова // Социально-гуманитарные знания.– 2020. – № 2. – С. 95-103.
13. Платон., Сочинения. В 3 т. Т. 3, ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 687.
14. Степин В. С., Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопр. философии. 2006. № 2. С. 16-26.
15. Мишина Н. В., Генетические основания и логические формы выражения неопределенности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991.

ОТРАЖЕНИЕ АГРЕССИИ В КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

Безрукова К.С.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

**«Нижегородский государственный педагогический университет
имени К. Минина»**

Благодаря своим адаптивным способностям человек стремится к изменениям во внешней среде. Растущие национальные и этнические противоречия, напряженность в обществе, локальные войны делают людей неуверенными в будущем. Практика показывает, что не все способны справиться со своими жизненными ситуациями, а защитные механизмы часто помогают избежать текущих трудностей и это проявляется в культуре как агрессивный выброс. Однако сама культура, как пишет Т.С. Лапина, «позитивный опыт людей по производству и освоению ценностей» [2, с.7]. Прежде всего, это связано с чистотой, красотой человеческого слова, верховенством моральных и правовых норм в обществе.

Культура представляет собой систему «исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее проявлениях» [1, с.456]. Таким образом, мы видим, что по своей сути культура не агрессивна. На это в частности, обращает внимание и Ж.-Ж. Руссо, размышляя «добродушном дикаре» и об идеальном «безагрессивном обществе», видит причину агрессии в не в человеческой природе, а в самом обществе [5]. А вот Т. Гоббс утверждает, что социальные ограничения необходимы для обуздания агрессии, которая является проявлением человеческой натуры и нуждается в строгом контроле. Разделяя взгляды Гоббса Ф. Ницше пишет, что мораль – это «цепь, сдерживающая в человеке зверя». И они не одиноки в своих взглядах. Современный американский антрополог Э. Монтэгю доказывает, что агрессивное поведение является продуктом культуры. Он доказал, что народы, которые не поощряют агрессивное поведение у детей, а, наоборот, стимулируют развитие дружбы и взаимопомощи, являются «мирными» народами.

Одним из механизмов предотвращения агрессивных проявлений и снижения агрессии между группами является примирение. Это явление в процессе социализации получает подкрепление и развитие и свидетельствует о том, что необходимо выработать определенные культурные механизмы, которые позволили бы снимать агрессивные проявления и ослабляли бы межгрупповую агрессию. Данный феномен в процессе социализации получает подкрепление и развитие. Л.М. Бутовская делит процесс примирения на 2 стадии: 1) обозначение конца агрессии 2) примирение (объятия, подарки и т.д.).

Помимо прочего, важной причиной возникновения агрессии, выделяемой исследователями, является несовершенство человека и, как следствие, наличие

агрессии в обществе. В частности, Сократ утверждал, что несовершенство человека заключается в том, что он не понимает проблем добра и зла. Аристотель также считал, что предотвратить агрессию в обществе невозможно, поскольку достижение поставленных человеком целей не всегда возможно без насилия.

Анализируя отношения между агрессивной природой человека и культурой, Фрейд отмечал: «Люди – вовсе не благородные, дружелюбные существа, жаждущие любви, которые всего лишь защищаются, если на них нападают, напротив, суть в том, что сильно выраженное стремление к агрессии составляет существенную часть человеческих инстинктов» [6, с.139]. Он утверждал, что причины агрессии кроются в бессознательном, и наряду с Эросом, который имеет созидательную направленность, человеку присущ и стремящийся к разрушению Танатос. Культура же направляет агрессивную энергию в приемлемое русло (армия, спортивные соревнования), ставит запреты в виде законов и моральных норм.

В этой связи возникает альтернатива: либо сублимация превращает энергию в стремления, одобряемые обществом, либо необходим постоянный контроль за своим поведением.

Немецкий философ Г. Маркузе, опираясь на учение Фрейда, утверждает, что цивилизация начинается с введения запретов на первичные инстинкты и выделяет два главных способа организации инстинктов: а) сдерживание сексуальности, формирующейся в длительных и расширяющихся групповых отношениях, и б) сдерживание разрушающих инстинктов, которые ведут к индивидуальной морали. Союз этих инстинктов способствует сохранению жизни укрупняющихся групп, социальное использование вынуждает инстинкт смерти служить инстинкту жизни. Маркузе предполагает, что цивилизация, развиваясь, стремится к окончательному удовлетворению своих потребностей и достижению покоя. Неуправляемая сила сексуального и агрессивного инстинктов, по своей сути, губительны. Она возникает из высшего стремления получать максимальное удовольствие – удовлетворения как самоцели.

Мы видим, что инстинктивные корни может иметь не только агрессия, но и альтруизм, проявляемый по отношению друг к другу членами сообщества. Конкуренция в животном мире существует одновременно с кооперацией, без которой невозможно было бы выживание того или иного вида. Это подчеркивал и К. Лоренц в своей работе «Агрессия или так называемое зло». Интересным является подход М. Ридли, который использует применительно к природе человека понятие социального инстинкта, из которого и вырастают сложные формы социальной организации. По его мнению, склонность к сотрудничеству, взаимовыгодному обмену, в основе которой лежит доверие как «жизненно необходимый социальный капитал», совершенно естественна для человека и ее корни восходят к нашим далеким предкам [3, с. 57].

Помимо прочего, некоторые философы считают, что проявление агрессии в культуре связано с недостатком эмпатии и понимания других людей. Однако, есть и другие точки зрения. Например, некоторые утверждают, что агрессия в

культурной среде является проявлением свободы выражения мнений и творческих идей. Они считают, что ограничение этой свободы может привести к цензуре и подавлению инноваций.

Но, несмотря на это, агрессия часто приводит к конфликтам и разрушению отношений между людьми. Она может быть вызвана различными факторами, такими как социальные неравенства, стресс или личные проблемы.

Как можно преодолеть агрессию в культурной среде? Философы предлагают различные подходы. Некоторые считают, что необходимо усилить эмпатию и понимание других людей. Другие утверждают, что важно обучать людей навыкам конструктивного общения и разрешения конфликтов. Более радикальные предлагают изменить саму культуру и создать новые ценности, которые будут способствовать мирному сосуществованию и сотрудничеству.

Анализ культурного наследия позволяет убедиться в том, что искусство содержит в себе агрессивность, но само по себе не является агрессивным в чистом виде. Агрессию закладывают в творение его создатели. Люди искусства обычно ведут свои важнейшие сражения внутри себя, отражая её проявления в слове, звуке и др.

Пьет Мондриан в письме к Джеймсу Джонсону Сунни из музея Соломона Р. Гуггенхайма пишет: «Мой стиль рисования таков. Сперва я должен аннигилировать форму, сведя ее к линиям, цвету и кругам. <...> Затем я должен разрушить цвет. <...> Затем я должен вырвать круги, чтобы оставить только плоскости и линии»[4. с.47]. Это один из самых ярких примеров проявления агрессии в искусстве. Связывая агрессию, с такими терминами как «разрушение», «вырывание» автор концентрирует её в тех действиях, которые представлены в тексте. Тем самым П. Мондриан показывает, что в искусстве человек может высвободить внутреннюю агрессивность, чувства, которые он переживает в данный момент, эмоции, которые с помощью тех или иных выразительны средств.

В целом, агрессия в культурной среде является сложным и многогранным явлением. Ее причины и последствия могут быть различными в зависимости от контекста. Но одно ясно: для того чтобы создать гармоничную и процветающую культурную среду, необходимо научиться уважать других людей и их мнения, а также находить конструктивные пути разрешения конфликтов.

Список литературы

1. Всемирная энциклопедия. Философия. / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, современный литератор, 2001. – 1312 с.
2. Лапина Т.С. Философия культуры. Вариант понимания / Т.С. Лапина – Текст : непосредственный // Профобразование. – 2003 – 245 с.

3. Лисицына А. А. Организованное насилие vs. природная агрессия: к критике натуралистических концепций происхождения и сущности войн // Научная мысль Кавказа. – 2022. – №3 (111).
4. Мэй, Р. Сила и невинность / Р. Мэй. – Москва : Смысл, 2001. – 319 с. – Текст : непосредственный.
5. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. – СПб : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. – 180 с. – Текст : непосредственный.
6. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд, пер. с нем. Г.В. Барышниковой – СПб., 2006. – 391 с. – Текст : непосредственный.
7. Безрукова Л.И. Природа агрессии и её проявления // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2014. – №3. – С. 59-63
8. Фабриков, М. С. Правовая культура как инструмент выявления агрессии молодежи / М. С. Фабриков, Л. К. Фортова // Глобальный научный потенциал. – 2020. – № 11(116). – С. 129-131.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Беляев И.А., д-р филос. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Оренбургский государственный университет»

Понятие культуры полисемично, что является отражением глубинной многомерности его содержания. Культура может, в частности, рассматриваться как совокупность материальных и духовных ценностей человечества, как система символов и смыслов, опосредующих восприятие мира людьми, как способ организации их социальной жизни. Полисемичность понятия культуры, проявляющаяся как его смысловая вариативность, свидетельствует о том, что в нём мыслится динамичный объект, чуждый статике, постоянно переопределяющий себя в зависимости от контекста и векторов интерпретации.

Со сказанным в целом согласится практически каждый специалист, предмет исследования которого так или иначе связан с сущностью и существованием культуры. Факт беспрецедентной многозначности обсуждаемого понятия был осознан ещё в середине XX века. Данное положение вещей сложилось исторически, естественным образом, в чём трудно усомниться. Столь же несомненным является и то, что полисемичность какого-либо понятия не способствует согласованности усилий по разработке его содержания членами исследовательского сообщества, принадлежащими к различным школам, течениям, направлениям.

Но, может быть, в рассогласованности усилий, ориентированных на постижение культуры, де-факто предполагающей не только необязательность исходной теоретико-методологической определённости, но и непременно нанесение на всё создаваемое печати собственной индивидуальности, нет нечего неприемлемого? Вряд ли. Думается, что положительный ответ на этот вопрос допустимо признать верным только в приложении к художественно-творческим сферам деятельности, где мало чем ограничиваемое самовыражение автора зачастую безальтернативно. В философии же, являющей собой сферу рационального знания, не чуждого конвенциональности, воистину безоглядный глубоко индивидуализированный когнитивный анархизм неприемлем. Поэтому философу следует чётко определять и обозначать свою позицию относительно варианта трактовки избранного объекта, в нашем случае – культуры, в рамках проводимых им данных конкретных изысканий.

В своих философско-культурных исследованиях я иду вслед за своим Учителем Даниилом Валентиновичем Пивоваровым. Им разработана и получила известность синтетическая концепция культуры [1]. описанная в ряде его работ [3; 4; 5; 6; 7; 8 и мн. др.].

Д. В. Пивоваров трактует культуру как идеалообразующую сторону жизни людей. Под идеалообразованием он понимает процесс взаимоотражения

субъекта и объекта, в рамках которого происходят: во-первых, выделение в каком-либо чувственно воспринимаемом фрагменте бытия единичного объекта как его относительно совершенного представителя; во-вторых, субъективное принятие этого объекта как эталона; и в-третьих, экстраполяция свойств эталона на более широкую сверхчувственную реальность. Автор делает акцент на многогранности понятия культуры, включённости в его содержание духовного, душевного, умственного и материально-практического компонентов. Стоит заметить также и то, что, по мысли Пивоварова, в идеалообразовании воедино слиты веровательные, эмоциональные и технологические составляющие человеческого мироотношения.

Что же касается идеала, то в рамках обсуждаемой концепции он предстаёт как особо ценная идея, как нечто прекрасное, как совершенный образец чего-либо. Будучи репрезентантом вещей определённого рода и, одновременно, высшей целью человеческих устремлений, он обычно оказывается недостижимым.

Идеалы, свойственные всякой культуре, локализованы в каждой из двух составляющих её частей.

Первая из частей – «твёрдое ядро» – представляет собой текст, который народ – носитель данной культуры – расценивает как священный. Содержание такого текста – это источник сакральных, высших, наиболее важных, базовых идеалов, воспринимаемых и воспроизводимых людьми как нечто исходное и, безусловно, совершенное. Вслед за Пивоваровым стоит заметить, что сакральным надо признать всё являющееся для человека священным, заботящим его в наибольшей степени и находящим воплощение в поклонении идеалам самого высокого порядка, сопряжённым с культивацией Абсолюта [6]. Сакральны идеалы, задают, с одной стороны, высший смысл жизни лояльным индивидам и, с другой стороны, предоставляют им некоторую свободу выбора деталей содержания мироотношения и мировоззрения.

Вторую часть культуры – «защитный пояс» – составляют профанные, сугубо светские идеалы, производные от сакральных и воплощённые в практике, в прозе обыденной жизни, адаптированные к специфике её бытовых, производственных, социально-преобразующих и научно-технологических составляющих. Профанное, согласно Пивоварову, являет собой нечто светское, мирское, находящееся вне пределов сакрального, то есть непричастное ни к абсолютному, ни к тем идеалам, которые полагаются достойными поклонения людьми [6], глубоко погружёнными в консолидирующий их мироотношения культурный контекст. Профанные идеалы раскрывают индивидам смыслы их повседневных действий и поступков.

Сложившееся на какой-то момент существования культуры соотношение свойственных ей сакральных и профанных идеалов не может быть не только вечным, но и даже по-настоящему долговременным. Изменения здесь происходят непрерывно. Их культурогенетическое своеобразие находит проявление в тенденции к приближению к оптимальному состоянию соотношения сакрального и профанного в содержании и структуре

соответствующего комплекса идеалов. Реализация указанной тенденции обеспечивает, в конечном итоге, достижение социально приемлемого уровня функционирования как твёрдого ядра культуры, так и её защитного пояса.

Но это имеет место тогда, и только тогда, когда культура развивается, а свойственные ей идеалы функционируют в должном режиме, когда специфический потенциал каждого из них востребован, а все вместе они сосуществуют в симбиотическом единстве. К сожалению, современная отечественная культура весьма далека от описанного состояния. Более того, специфика наличного состояния отечественной культуры наиболее точным образом может быть обозначена понятием «кризис».

Опора на идеи Пивоварова при анализе изменений, претерпеваемых базовыми идеалами современной культуры, свидетельствует об их десакрализации, которая непрерывно усугубляется и ускоряется. Вряд ли кто-то из специалистов решится оспорить утверждение о том, что содержание сакральных текстов, составляющих твёрдое ядро всякой культуры, в наши дни подвергается коррозии, причём порой весьма существенной. Поток разнородной и разнообразной информации, который «омывает» культурные реалии, неизбежно «размывает» их. В складывающейся ситуации твёрдые ядра многих локальных культур, вовлечённых в информатизационный мегапроцесс, утрачивают способность выступать в роли их смыслозадающих центров, «альфы и омеги» всех производных идеалов, образующих собой их защитные пояса. Отечественная культура здесь, к сожалению, на является исключением.

Сегодня в рамках отечественной культуры развёртываются, в частности, такие процессы, как сакрализация профанного и профанизация сакрального. Стоит уточнить, что в действительности, и это, надо полагать, немаловажно с исследовательской точки зрения, имеют место как поливекторный взаимопереход сакральных и профанных идеалов, так и моновекторный переход одного в другое. Причём, практически во всех случаях возможны не только прогрессивные, но и регрессивные изменения. Соответственно некоторые из идеалов обеих групп непременно утратят свои статусы, уступив места, занимаемые ими в культуре, тем идеям, которые, поднявшись вверх в ценностной иерархии, обрели очевидные признаки идеала. Но всё это само по себе практически ничего не говорит о кризисе отечественной культуры. Более того, указанные процессы, это, скорее, свидетельство того, что культура существует. При этом они не имеют прямой связи с наличием или отсутствием у неё потенциала развития.

Полагаю, что позитивное принятие обозначенных и интерпретированных выше идей Пивоварова и сопоставление их содержания с общеизвестными историческими фактами, имевшими место в конце XX – начале XXI веков, позволяет дать чёткие, тяготеющие к однозначности, то есть совершенно простые по своей сути ответы на очевидно сложные вопросы об истоках кризиса современной отечественной культуры, его ключевых моментах и возможных путях конструктивного разрешения.

Рассмотрим истоки кризиса современной отечественной культуры.

Чуть больше, чем 100 лет назад, в нашей стране произошла революция, которая актуализировала новый способ организации жизни общества. Способ этот оказался сопряжённым с марксистским вариантом мирозидения. Пришествие марксизма как учения, однозначно главенствующего во всех сферах жизни людей, привело к взятию им на себя функции социоцентрической религии и утверждению в этом качестве на долгие годы. Сакрализованная система базовых идеалов марксизма нашла воплощение в «священном» тексте, в роли которого на протяжении всего периода существования СССР выступила Программа коммунистической партии в действующей редакции. Именно этому, периодически изменявшемуся, тексту довелось стать твёрдым ядром нашей культуры в её советском варианте.

В дореволюционное же время, в Российской империи на протяжении веков преобладающей религией было христианство в форме православия. Священный текст христиан – Библия – долгое время функционировал как твёрдое ядро отечественной культуры. Защитный пояс культуры вполне гармонично сочетался с её твёрдым ядром, что обеспечивало устойчивость процесса идеалообразования. Революция и постреволюционные события детерминировали замену одного священного текста на другой. Это не могло не породить кризисной ситуации, которая, впрочем, была преодолена сравнительно быстро. Новое твёрдое ядро переконфигурировало уже существующий и ещё функционирующий защитный пояс. Результат – советская культура если и не «работала как часы», то уж точно была вполне жизнеспособной.

После распада СССР ничего подобного не произошло. да и не могло произойти. Дело в том, что ещё до распада страны, в 1990 году КПСС прекратила исполнять обязанности руководящей и направляющей силы советского общества, а её Программа лишилась роли твёрдого ядра отечественной культуры. Однако никакой другой текст до сих пор не взял эту роль на себя. Должно ли было наше общество в мгновение ока остаться без своей культуры? Нет, и этого не случилось. Роль подушки безопасности для отечественной культуры сыграл её защитный пояс. В постсоветском обществе его скрытые потенции начали воплощаться в жизнь, замедляя процессы деградации культуры. Это создало иллюзию пребывания культуры во вполне комфортном состоянии, но не спасло её от кризиса.

Сложившаяся ситуация не уникальна. Именно так, надо полагать, обычно запускаются и поддерживаются процессы безальтернативной деградации культуры, а вместе с ней – человека, являющегося её творением и творцом. Неминуемый итог данного процесса – кризис культуры.

Что же касается ключевых моментов кризиса современной отечественной культуры, то они могут быть разделены на три группы. Основанием для выделения этих групп являются взятые в совокупности теснота связи соответствующих признаков кризиса с опустошением твёрдого ядра культуры и степень неизбежности их возникновения.

Во-первых, в условиях распада страны, создававшейся на протяжении многих веков, не было шансов избежать разлада между социальной и культурной системами. Усугубившийся социально-культурный разлад способствовал ценностной дезориентации многих граждан, при этом расхождение содержательных наполнений ценностей, а вслед за ними – идеалов отдельных социальных групп начало увеличиваться.

Во-вторых, люди, утратившие прочные ориентиры применительно к собственной идентичности, во многих случаях начинают воспринимать чужую инаковость менее адекватно, чем ранее. Данное обстоятельство существенным образом способствовало распространению среди россиян нигилистического отношения к своей стране.

В третьих, общество, оставшееся без твёрдого ядра своей культуры, не имело сколько-нибудь надёжной точки опоры для сопротивления экспансии массовой культуры, в связи с чем она постепенно, но почти беспрепятственно стала «осваивать» различные фрагменты общественной жизни, ещё недавно немыслимые без традиционной российской культуры.

Заметим, что если сегодня кто-то из исследователей отечественной культуры не придаёт должного значения осмыслению рассмотренных моментов, а порой старательно их не замечает, то существование каждого из них всё же остаётся объективным.

Учитывая вышеизложенное, можно в рабочем порядке констатировать, что с истоками кризиса нашей культуры, равно как и с её ключевыми моментами, всё обстоит достаточно просто. По крайней мере, как минимум внешне, это выглядит именно так.

Ситуация с ответом на вопрос о том, почему отечественная культура оказалась в таком состоянии, является совершенно иной. На сегодняшний день различными авторами прямо или косвенно выделено множество причин обретения отечественной культурой кризисного состояния. Обобщающая интерпретация сведений, содержащихся в работах соответствующей направленности, позволяет утверждать, что к числу наиболее весомых причин этого состояния принято относить:

- вписанность отечественной культуры в мировую культуру, её связь с иными локальными культурами;
- разрушение СССР как функционирующего социокультурного организма;
- утрату в перестроечный период связи формально господствующей коммунистической идеологии с обыденным сознанием граждан и актуальными социокультурными практиками;
- исчерпание ресурсов, доставшихся современной отечественной культуре от советской культуры;
- конфликт между возрождающимися, освобождающимися от «официального забвения» религиозными и утрачивающими однозначный приоритет, порой деградирующими светскими феноменами культуры;

- массовый импорт западных культурных реалий, их интенсивное некритическое внедрение в культурное пространство нашей страны;
- отсутствие теоретически обоснованной и скрупулёзно реализуемой общегосударственной культурной политики.

Учесть и проанализировать всё то, что в специальной литературе прямо или косвенно объявлялось причинами кризиса отечественной культуры, конечно же, невозможно. Однако, надо полагать, что даже перечисленное выше достаточно наглядно свидетельствует о том, что ранее осуществлённые попытки выделить причины кризиса культуры привели, в основном, к фиксации его проявлений, а также обстоятельств, способствующих его возникновению. Таким образом, вопрос об истинных причинах кризиса остаётся открытым.

В содержательном отношении положение вещей, сложившееся в российском культурном пространстве, весьма противоречиво по своей сути и, вместе с тем, откровенно разрушительно по тенденциям развёртывания.

Противоречия обнаруживаются между тяготением людей как членов общества к высоким взаимодополняющим духовным и социально-нравственным ориентирам и становящимися всё более обыденными примитивностью существующих ориентиров, явственной дисгармоничностью соотношения между ними, а то и их элементарным отсутствием в некоторых жизненных ситуациях, характерных для современной эпохи.

Что же касается тенденций развёртывания сложившегося положения вещей, то к ним следует отнести: усугубление имеющихся противоречий, расширение круга культурных феноменов, состояние которых допустимо квалифицировать как кризисное и неуклонное обретение культурным кризисом тотального характера.

Как видим, в настоящее время проблема кризиса отечественной культуры не только выкристаллизовалась и оформилась, но и обрела высочайшую остроту.

Переходя к обсуждению возможных путей конструктивного разрешения кризиса современной отечественной культуры, надо, прежде всего, отметить, что вопрос о них сам по себе является весьма сложным. Думается, что на сегодняшний день поиск ответа на данный вопрос имеет смысл вести в нескольких направлениях.

В частности, выходу нашей культуры из кризиса может способствовать «реанимации» Библии как её твёрдого ядра; тут, правда, возникает вопрос об отношении к соответствующей религии со стороны атеистов и сторонников других религий, которое нельзя будет проигнорировать. Однако для этого совершенно необходимо определить, в чём именно должно состоять конструктивное разрешение обсуждаемого кризиса. Специфика искомого результата, конечно же, непременно скажется на представлениях как о приоритетных действиях тех или иных субъектов культуротворчества, так и об их действиях, которые должны будут усилить и закрепить достигнутый эффект.

Может быть, имеет смысл сосредоточиться на создании (выявлении, формулировании, легитимизации и т.п.) национальной идеи и написании текста, в котором она получит развёрнутое изложение? Нет сомнения в том, что текстуально оформленная общепризнанная национальная идея окажется продуктивным источником базовых идеалов культуры. Однако немудрено понять, что при движении в этом направлении возникнут сложности ещё большего масштаба, чем в случае попытки возвращения Библии статуса твёрдого ядра культуры.

Не исключено, что нахождению должного ответа будет способствовать конституционная реформа, которая кардинально преобразует текст высшего нормативного правового акта Российской Федерации. Итогом этих преобразований должна стать сакрализация содержания этого акта. Но какова вероятность того, что это случится в действительности? Трудности движения в данном направлении нелегко оценить, хотя понятно, что для их преодоления потребуются немалые усилия.

Как бы то ни было, последний вариант движения отечественной культуры, призванный обеспечить её выход из кризиса и последующее устойчивое развитие, представляется наиболее предпочтительным. Он, прежде всего, не несёт на себе неснимаемый груз крайне опасного обострения имеющихся и возникновения новых межконфессиональных и межэтнических противоречий. Учитывая данное обстоятельство, сосредоточимся на рассмотрении тех изменений в содержании Конституции, которые могут оказаться предпосылками того, чтобы она стала текстом, священным для граждан нашей страны, а значит – пригодным для исполнения роли твёрдого ядра отечественной культуры. При этом отношение к содержанию действующей Конституции должно быть бережным, его не стоит подвергать существенным изменениям без особой нужды и тщательнейшей теоретической проработки.

Далее стоит обратить внимание на то, что в сфере правоправедения сложилось два понятия Конституции: юридическое и фактическое. В первом случае в соответствующем понятии мыслится система норм, реализующая функцию регулирования определённого круга общественных отношений, во втором – сами эти отношения. Можно сказать, что юридическое понятие Конституции отсылает к содержанию основного закона государства, к его букве, а фактическое – к сложившейся практике правоприменения, то есть к духу рассматриваемого акта.

Совсем недавно, в 2020 году, в Конституцию России были внесены поправки. Однако их объём и содержание не создали предпосылок к тому, чтобы основной закон страны получил потенциал обретения статуса твёрдого ядра культуры. Справедливости ради надо отметить, что такая цель ни кем де-факто не ставилась. Более того, она и не выносилась на сколько-нибудь широкое обсуждение гражданами нашей страны. Отдельные же попытки инициировать дискуссии соответствующего содержания в рамках философского сообщества ситуацию в целом не изменили [2].

Думается, что переосмысление и, если это будет признано необходимым, переработка некоторой (а, возможно, существенной) части содержания Конституции создаст предпосылки выступления новой редакции этого текста в роли источника базовых идеалов отечественной культуры. Легитимация должным образом преобразованной Конституции призвана обеспечить реальные перспективы развития культуры России. Я верю, что именно обретенные Конституцией буква и дух идеалообразования раскроют перед нашей культурой новые горизонты и надеюсь, что это произойдёт.

Список литературы

1. Беляев, И. А. Концепция культуры Д. В. Пивоварова / И. А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2016. – № 10. – С. 14-17. – EDN YMEUAJ.
2. Беляев, И. А. Какая Конституция нужна современной России? / И. А. Беляев // Социально-гуманитарные инновации: стратегии фундаментальных и прикладных научных исследований : Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Оренбург, 29–30 мая 2019 года. – Оренбург: Оренбургский государственный университет, 2019. – С. 740-747. – EDN CTMCZR.
3. Пивоваров, Д. В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов : Монография / Д. В. Пивоваров. – 1-е изд.. – Москва : Издательство Юрайт, 2017. – 248 с. – (Антология мысли). – ISBN 978-5-534-05420-0. – EDN ZTFCCV.
4. Пивоваров, Д. В. Культура и религия: три модели базиса культуры / Д. В. Пивоваров // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 137-148. – EDN NTXZKJ.
5. Пивоваров Д. В. Культура как идеалообразование // Культурология и художественная культура. – Красноярск: Краснояр. ун-т, 2000. – С. 5-8.
6. Пивоваров Д. В. Сакральное и нуминозное : сакрализация базовых идеалов культуры // Синтетическая парадигма в философии : избр. статьи / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. – С. 52-69.
7. Пивоваров Д. В. Синтетическая концепция культуры // Синтетическая парадигма в философии: избр. статьи / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – С. 5-96.
8. Pivovarov, D. V. Problem of Synthesis of the Main Definitions of Culture / D. V. Pivovarov // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. – 2009. – Vol. 2, № 1. – P. 17-22. – EDN JWVEFD.

К ВОПРОСУ ОБ ЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ АСТРОЛОГИИ КАК ФЕНОМЕНЕ КУЛЬТУРЫ

Букурова А.В.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Челябинский государственный институт культуры»

В актуальной социокультурной реальности наблюдается калейдоскопическая множественность различных феноменов культуры, отсылающих к конкретным формам ее бытия, что в определенной мере обуславливается всеохватывающим характером самой культуры. Во всем этом многообразии можно выделить астрологию, которая обнаруживает уникальную способность удерживаться в пространстве культуры с древних времен вплоть до настоящего момента [1]. Это обстоятельство является основанием для самостоятельных исследований соответствующих детерминант, обуславливающих подобное явление культуры. Вместе с тем некоторыми исследователями толкование астрологии ограничивается лишь рамками историко-культурного подхода [2]. Однако культура, а значит и ее феномены, в той мере, в какой они рассматриваются во взаимосвязи с человеком и его бытием, предполагают включение в их исследование онтологического ракурса. Осмысливая целостность и полноту культуры, М.С. Каган подчеркивает, что культура «есть дериват человека, его деятельности, ... она является... инобытием человека и вместе с тем его сущностной характеристикой» [3, с.10]. В связи с этим актуально осмыслить астрологию как феномен культуры, выходящий за рамки возможностей его чисто исторической и историко-культурологической интерпретации, а потому предполагающий, в том числе, онтологический вектор рассмотрения в сопряженности культурфилософского и философско-антропологического понимания.

Поскольку именно человек является творцом и творением культуры, то концептуальная рамка осмысления астрологии в ее антропологическом измерении определяется границами конкретных философских воззрений на человека. Будем исходить из философского понимания человека, прежде всего, как нравственного существа, ибо нравственность является антропологически уникальной чертой, присущей исключительно человеку. Вместе с тем в истории философии обнаруживаются различные подходы к толкованию нравственности в зависимости от понимания ее взаимосвязи с духовно-метафизическими источниками и природой самого человека [4, с.323–347]. Уточним, что, на наш взгляд, наиболее продуктивно соотносить понятие «нравственность» с понятием «духовность» в том смысле, что духовность как метафизическая основа человека выражает высшую сферу его природы и соотносится с идеальными основаниями его бытия в мире. Соответственно, устремленность человека к совершенному, идеальному, наивысшему и его искание Бесконечного, Абсолютного, Идеального выступают компонентами не только

его духовной, но и нравственной жизни. С этой позиции можно поставить вопрос о наличии этического измерения в астрологии как феномене культуры, истоки зарождения которого лежат в мифологическом мировосприятии, что определило соответствующим образом его изначальное содержание [5]. Отметим, что идея божественного, абсолютного, трансцендентного космоса как нечто «возвышенного», устремляющего человека за пределы его природного существования, сохраняется в астрологии вплоть до современности, но представляется уже в переработанном виде. В той форме, в которой астрология существует в актуальной социокультурной ситуации, она предполагает некое знание о человеке как личности в его бытии, в том числе бытии-в-мире, включая сферу его практической жизнедеятельности, и всегда в неразрывной корреляционной связи с космосом. При этом Вселенная с проявлением в ней абсолютного безличного принципа «Единого» символически рассматривается как единый «живой организм», имеющий в своей основе «жизненную субстанцию», одновременно физическую и духовную [6]. Таким образом, в астрологии метафизическое значение имеет идея абсолютного, трансцендентного космоса, континуально сопряженного с человеком и его бытием, в том числе индивидуально-личностным, включая его реальное существование в мире, что определенным образом указывает на потенциальную возможность выделения этического аспекта в исследовании феномена. Такой аспект оказывается возможным, потому что в самом содержании базовых идей астрологии обнаруживается этическая компонента.

Практически классическим для философской антропологии является представление о человеке как о «бесконечной, открытой потенциальности, с огромной в сравнении со всеми остальными существами, степенью свободы» [7, с.159]. Будучи незавершенным и континуальным по своей природе, он наделен потенциально всей совокупностью качеств и потребностей, как материальных, так и духовных, моральных, поэтому в онтологическом смысле он обладает неограниченными возможностями. В этическом плане это соотносится с представлением о его становлении как нравственно совершенной личности. Каждый человек в своем реальном существовании в мире обнаруживает не только свое несовершенство, но оказывается способным устремиться к его преодолению, а потому обладает возможностью выйти за пределы себя нынешнего. При этом действительность и идеал не противопоставляются, но дополняют друг друга, поскольку идеалы, хоть и не воплотимы принципиально, но вместе с тем соотносятся с процессом развертывания потенциальности человека как реального социокультурного существа. Выступая регулятивными представлениями, они играют роль «маяка», который ведет человека и помогает ориентироваться ему в окружающем мире. К тому же, исключая одномерность и ограниченность человека, они утверждают его этическое достоинство. Идеал бесконечности, беспредельности выступает именно таким необходимым горизонтом, к которому человек стремится, и без которого его бытие, в том числе бытие-в-мире, оказывается неполным. Отметим, что в содержании астрологии

обнаруживается представление о безграничном, безмерном космосе (включая его буквальное значение – звездное небо над головой), на который человек ориентируется, в том числе, в сфере реального осуществления своей жизни. Астрология утверждает некое космическое предопределение человеческого существования, которое находится за пределами человеческого понимания, и, будучи непостижимой тайной, является тем «маяком», который ведет его, устремляя к совершенству. По мнению М. Элиаде, «гороскоп открывает нам новое достоинство: он показывает, как тесно мы связаны со всей Вселенной... в этом есть ни с чем несравнимое величие» [8, с.102]. Уточним, что в современной персонально-ориентированной астрологии встречается символическое толкование Солнечной системы как единого «духовного организма», который является «космической личностью», «божественной личностью», «носителем солнечного сознания» [6, с.201–208]. В этом аспекте, «то, что устанавливает астрология – это лишь чисто холистическое соответствие и синхронное отношение процессов макрокосма и микрокосма, универсальной Личности (которую кто-то называет Богом) и отдельного человека» [6, с.333]. При этом основой Универсума выступает «Единое», а человек и космос представляются как его сопряженные и вместе с тем самостоятельные целостные части, поскольку «благодаря гармонии человек на своем уровне воплощает совершенный космос, а Вселенная есть совершенный космос на своем уровне» [6, с.28]. В этом смысле в этическом измерении астрологии обнаруживаются не взаимоисключающие, но взаимодополняющие стороны человека и его бытия – реальная, действительная и идеальная, потенциальная. При этом этический компонент астрологии включает в себя некую совокупность идей, в содержании которых отражается смысл нравственного опыта человека в его бытии, прежде всего, в его реальном существовании в мире, включая опыт этического самопознания, но всегда в неразрывной корреляционной сопряженности с космосом.

Ориентация на нравственное начало человека при философско-антропологическом понимании феномена позволяет обратиться к этическим категориям как основополагающим, и в частности, категории любви. Любовь, проявляющаяся в устремлении человека к реализации всего заложенного в нем потенциала, выступает непосредственным и самоочевидным переживанием, а потому не может быть обособлена от собственной природы человека. Согласно современному философу культуры М. Эпштейну, кратчайшее определение любви – «нельзя быть без» [9, с.299]. В этическом плане можно его дополнить и указать, что любовь – «отношение к кому-либо или чему-либо как к безусловно ценному, объединение, соединенность с кем (чем) воспринимается как благо (одна из высших ценностей)» [10, с.241]. Соответственно, этический и метафизический смысл любви сводится к тому, что она соединяет человека со сферой трансцендентной, абсолютной, поскольку утверждает высшее ценностное отношение к другому, безусловное значение (смысл) другого, восприятие другого как идеального, совершенного, без чего экзистенциально невозможно быть. Более того, любовь как максимум нравственности «не

требует обоснования через соотнесение с моралью, искусством, политикой и даже с историей, а сама служит основой осмысления мира и человеческого отношения к нему» [11, с. 89–90]. Именно благодаря любви человек оказывается способен выйти за пределы своего фактического феноменального бытия, достичь некой отрешенности от себя, потусторонности, трансцендентности через утверждение другого. Любовь позволяет реализовать человеку свою уникальную потенциальную форму совершенства, способную к бесконечному самоусовершенствованию, облагородить свою природу путем преодоления эгоизма как самозамкнутого бытия и устремления к единству, целостности с другим, в том числе космосом, что и является в этическом аспекте отличительной содержательной характеристикой астрологии. Иначе, астрология предполагает определенное нравственное отношение к миру, точнее космосу, в основании которого находится любовь. К тому же «любовь есть по самому существу своему жизненное отношение к другому» [12, с.81]. Но астрология, как уже отмечалось, укоренена в своем содержании в идее живого, абсолютного космоса, что, кроме прочего, подтверждается ее основным содержательным принципом – догматом «о всемирной симпатии», вокруг которого собирается комплекс ее знания [13]. Его смысловые связи (соответствия по смыслу) отражают не только слитность явного и неявного, проявленного и непроявленного, материального и духовного, но и сопряженность объективного и субъективного, универсально-космического и индивидуально-человеческого. С этой позиции смысловые связи догмата «о всемирной симпатии», соотнесенного в этической плоскости с догматом «о всемирной любви», обнаруживают онтологическое значение в том смысле, что исключают самозамкнутость человека, поскольку утверждают взаимосвязи между человеческим бытием и бытием космоса. Уточним, что принцип бытийственности предполагает не отвлеченное бытие, но, прежде всего, конкретное проявление всего многообразия внутренней и внешней сторон реального существования человека в мире, где и проявляется его бесконечно богатое содержание в его континуальной сопряженности с космосом. Таким образом, астрология как феномен культуры определенно обнаруживает некое предельное измерение своего содержания, нравственным средоточием которого выступает идея абсолютного, трансцендентного, совершенного космоса в его сопряженности с человеком и его бытием, в том числе бытием-в-мире.

Список литературы

1. Букурова А.В. Астрология в современном социокультурном пространстве // Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века: материалы междунар. науч.-творч. форума (науч. конф.), 7-8 ноября 2019 г./ отв. ред. Ю.В. Гушул. Челябинск: ЧГИК, 2019. С. 113-116.
2. Броль С.В. Астрология как историко-культурный феномен: диссертация ... кандидата культурол. наук: 24.00.01 – М.: Московский государственный университет культуры и искусств, 2001. – 236 с.

3. Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры. – Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2007. – 756 с.
4. Вундт В. Введение в философию. Под ред. А.Л. Субботина – М., «ЧеРо», «Добросвет», 2001. – 256 с.
5. Букурова А.В. Генезис феномена астрологии в культуре: экзистенциально-онтологический аспект / А.В. Букурова // Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века: материалы междунар. науч.-творч. форума (научной конференции), 18-19 нояб. 2021 г. / Сост.: Ю.В. Гушул (науч. ред.), С.Б. Синецкий (отв. за вып.) – Челябинск : ЧГИК, 2021. С. 19-23.
6. Радьяр Д. Астрология личности: Представление астрологических понятий и идей в свете современной психологии и философии. Пер. с англ. – М.: Антарис, 1991 – 352 с.
7. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с.
8. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – К.: София; М.: ИД Гелиос, 2002. – 224 с.
9. Эпштейн М. Первопонятия: Ключи к культурному коду/ Михаил Эпштейн. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2022. – 720 с.
10. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
11. Зубец О.П. Одной любви музыка уступает...// Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения/ Редкол.: А.А. Гусейнов и др. – М.: Политиздат, 1990. С. 89-103.
12. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни/ Сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
13. Букурова А.В. Миф и астрология как социокультурные феномены: генезис и функции// Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. – 2021. № 11 (457). Вып. 62. С. 24-33.

ГОСУДАРСТВА-ЦИВИЛИЗАЦИИ: СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ (ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Бурханов Р.А., д-р филос. н., профессор
Бюджетное учреждение высшего образования Ханты-Мансийского
автономного округа-Югры
«Сургутский государственный университет»

В современную эпоху происходит изменение геополитической ситуации, переход от однополярного мира к миру многополярному. Многие народы и государства стремятся обосновать свою уникальность и неповторимость, право на самобытное существование и независимое развитие. Поиски более справедливых и гуманных моделей мироустройства, чем предлагаемые западными элитами рецепты глобального неолиберального порядка, которые основаны на их политическом доминировании и неэквивалентном экономическом обмене стран и континентов, предполагают обновление теоретического и методологического арсенала наук о человеке и обществе.

Нуждается в коррекции и общая теория цивилизации, которая начала разрабатываться в середине XVIII в. в странах Западной Европы. Первые случаи употребления этого термина зафиксированы во французском, а затем в английском и немецком языках [6, с. 247–250]. Философы и ученые того времени отличали высокую степень социального и культурного развития своих стран от «варварства» и «дикости», присущих, по их мнению, народам незападных стран. В XIX–XX вв. эта концепция стала доминировать в дискурсе человековедения и обществоведения.

Понятие цивилизации содержит широкие операциональные возможности для интеграции социальных систем и повышения уровня социальной рефлексии и самосознания. Это актуализирует задачу разработки интегративной теории, способной объединить значения типологической единицы измерения истории человечества и качественной характеристики общества [2, с. 87]. Ее важнейшим понятием, получившим в конце прошлого столетия широкое распространение в основном среди ученых незападных стран, является концепт «государство-цивилизация» [1, с. 19–20].

Для выявления и анализа теоретических и эвристических возможностей этого концепта необходима методология, посредством которой можно изучать самобытные культурно-цивилизационные образования. В настоящее время в социально-гуманитарных науках существуют две взаимоисключающие и взаимополагающие парадигмы исследования человека и общества.

Во-первых, *линейная парадигма*, доминировавшая в Новое время и сохранившая свое влияние в Новейшее время, которая представлена в работах Томаса Гоббса, Джона Локка, Шарля Монтескье, Иммануила Канта, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля и других европейских и североамериканских мыслителей. Ее вершиной является *формационная теория* К. Маркса и Ф. Энгельса, выделивших пять формационных типов поступательного развития

человечества от первобытнообщинного строя до будущего коммунистического общества, и *либеральная теория* от Т. Гоббса и Дж. Локка до современных неолиберальных представителей, провозгласивших целью мирового развития «общество всеобщего благоденствия», которая знаменует собой «конец истории» (Ф. Фукуяма).

Главное в этих теориях – идея прогресса, всеобщего, всечеловеческого, в принципе линейного, хотя возможны ответвления и даже цивилизационные зигзаги. (Вспомним, что у Маркса азиатский способ производства явно не укладывается в линейную схему). Несомненное достоинство этих концепций – наличие ясной и четкой перспективы развития человечества и, следовательно, общечеловеческого смысла жизни и деятельности. Их существенный недостаток – абстрактный логицизм, не позволяющий разглядеть конкретного человека и конкретное человеческое сообщество, которое состоит из индивидуумов, и ярко выраженный европоцентризм, согласно которому «исток» и «центр» всепланетного культурно-исторического, экономического, социально-политического, научного и духовного развития объявляется Европа, а точнее – Запад. В теории это приводит к появлению представлений о неполноценности незападных обществ, а на практике – к различным вариантам колониализма и неоколониализма.

Во-вторых, *нелинейная парадигма*, наиболее адекватным выражением которой является *цивилизационная теория*. Ее суть заключается в представлении о том, что мировая история – это одновременное существование ряда автономных и самобытных культурно-цивилизационных организмов, последовательно проходящих свои циклы жизни: рождение, детство, молодость, зрелость, старость и исчезновение. Здесь идея прогресса человечества, всеобщего и линейного, в принципе отвергается. Цивилизации рассматриваются не как следующие одна за другой, а как сосуществующие друг с другом. Процессы, которые происходят в одной цивилизации, не обязательно должны повторяться в других.

Каждая цивилизация имеет свой центр – ценностно-смысловое ядро (религиозные и нравственные ценности, идеологию, цивилизационную идентичность народов, государственность и т.д.) и периферию (все остальные сферы жизни общества). Жизнеспособность отдельной цивилизации зависит от сформированности и устойчивости ее ценностно-смыслового ядра и способа организации и функционирования политической власти.

Несомненным достоинством цивилизационного подхода является конкретность в исследовании отдельных цивилизаций, а существенным недостатком – отсутствие ясной и четкой перспективы развития человечества и, следовательно, общечеловеческого смысла жизни и деятельности.

В России приверженцами цивилизационного подхода были Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, славянофилы, русские космисты, евразийцы и другие мыслители, а на Западе – Макс Вебер, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби и их последователи.

Следовательно, применение в «чистом» виде линейной и нелинейной парадигм, формационной и цивилизационной теорий не позволяет исследовать культурно-цивилизационные образования, совмещающие в себе черты государства и цивилизации. Необходим синтез этих парадигм и подходов, который позволит осуществить конкретный анализ государств-цивилизаций.

Понятие «государство-цивилизация» впервые употребил английский исследователь Мартин Жак в книге «Когда Китай правит миром: конец западного мира и рождение нового мирового порядка» [7, 778 p.]. В этой работе он противопоставил концепцию классического национального государства и государства-цивилизации, главным признаками которой, по его мнению, выступает непрерывная историческая и культурная преемственность разных форм государства, являющаяся ядром цивилизации. Такая характеристика в книге применяется к Китаю. Постепенно эта концепция стала входить в обиход философов, ученых, общественных и религиозных деятелей [3, с. 85–86; 5, с. 633–648], которые, помимо Китая, также стали относить к государствам-цивилизациям Индию и Россию.

Однако единого и универсального для всех исследователей определения термина «государство-цивилизация» в настоящее время нет. Государства-цивилизации, с одной стороны, служат когнитивным инструментарием, научной концепцией, которая призвана дополнить и обогатить современное понимание философско-культурологического развития и политического процесса, а с другой – философско-политическим проектом легитимации власти.

В целом государства-цивилизации являются досовременными государственно-политическими образованиями, заявляющими о своей уникальности через имеющееся у них наследие доиндустриальной эпохи. Это наследие не обязательно представлено доиндустриальными социально-экономическими структурами; напротив, благодаря имеющимся у них административно-организационным и территориально-природным ресурсам и возможностям мобилизации населения государства-цивилизации способны на основе достижений науки и техники освоить и внедрить в практику передовые технологии промышленного производства, а также дать отпор внешним врагам. В политическом плане государства-цивилизации – это консервативные проекты, поскольку они представляют собой древние по происхождению культурно-цивилизационные образования. У них есть действенные регуляторы прочного политического и идеологического единства, существующие со времени их возникновения.

Таким образом, государство-цивилизация – это самобытное и самодостаточное общество, социальная система, которая состоит из ряда подсистем и управляется из единого государственно-политического центра. Ведущей подсистемой государства-цивилизации являются духовные ценности и самоидентичность народов, его населяющих. Но главное здесь – определенный способ организации и функционирования государственно-политической власти, поскольку духовные ценности без государства не могут

быть усвоены народными массами. Если это происходит, они превращаются в идеологию, которая цементирует все элементы системы в некое духовное единство.

Этим государства-цивилизации отличаются от наций-государств, которые являются современными государственно-политическими образованиями, заявляющими о своей уникальности через имеющиеся у них ресурсы индустриальной эпохи. Нации-государства возникают значительно позже государств-цивилизаций и формируют иной, чем государства-цивилизации способ организации и функционирования власти. Суть его состоит в перемещении источников власти в структуры общества и децентрализация власти, даже если в политических декорациях она выглядит, как централизованная. (В качестве современного примера можно привести Англию и другие европейские страны, скажем, Францию).

Само существование и устойчивость государства-цивилизации зависит от цивилизационного ядра, или цивилизационной матрицы [4, с. 988], которое образуют цивилизационную идентичность граждан государства и базовые духовные ценности. Именно государства-цивилизации являются подлинными субъектами как исторического процесса и сложившейся геополитической ситуации, так и социально-гуманитарного познания этих сложных явлений [3, с. 85-86].

Итак, государства-цивилизации совмещают в себе черты и государства, и цивилизации. Попробуем сформулировать их признаки.

1. Государство-цивилизация объединяет различные нации, народы и этносы, множество религий и конфессий; оно может состоять из отдельных, относительно автономных субгосударств, для чего требуется сильная централизованная власть, идеология, уходящая своими корнями в глубины народной жизни, а также мудрость и сплоченность правящей элиты.

Например, российское государство на всем протяжении своей истории было одним из самых многонациональных и поликонфессиональных культурно-цивилизационных образований в мире. Оно основывалось не на идее государства-нации, которая была свойственна западной политической культуре с характерным для нее принципом доминирования одного этноса, а на идее «семьи народов», что и стало гарантом поддержания устойчивого межэтнического синтеза

2. Каждое государство-цивилизация вырабатывает свою систему ценностей, в первую очередь, идеологических, религиозных, нравственных и политических, которая скрепляет государство-цивилизацию в единое целое.

Ослабление власти, нивелирование идеологии и распад правящей элиты приводят к ослаблению и даже распаду государства-цивилизации. Вот почему его реформирование должно производиться постепенно и приводить к результатам, понятным и признаваемым всеми слоями общества или, по крайней мере, его активным большинством.

3. Гражданам государства-цивилизации присуща цивилизационная идентичность (самосознание), которая формируется исторически на основе

преемственности поколений и традиций. В цивилизационной идентичности закрепляются основные особенности менталитета этносоциальных и конфессиональных групп, населяющих государства-цивилизации. При этом должна быть общая духовная основа населяющих такое государство человеческих сообществ.

4. Государства-цивилизации существовали с древних времен, они имеют многовековую историю и богатую культуру. Единство и преемственность культуры обеспечивается наличием общего и понятного всем письменного языка в каждом из них.

Среди современных государств-цивилизаций крупнейшими являются Китай, Индия и Россия, а среди древних – Византия, Османская империя. Нынешние Турция и Иран не являются государствами-цивилизациями.

5. Государства-цивилизации располагаются на обширных географических пространствах, при этом ландшафтные и климатические особенности, плодородные свойства почв и т. п. оказывают существенное влияние на формирование цивилизационных ценностей и менталитета наций и народов, населяющих такое государство.

Таким образом, государства-цивилизации играют важную роль в международных отношениях, качественно отличную от поведения малых и средних государств. Они являются центрами силы в социальной системе и имеют уникальный «стиль поведения» в политике, проистекающий не только из национальных интересов, но также из их политической философии, традиций и культуры.

Разрабатываемая современными обществоведами концепция «государства-цивилизации» еще не устоялась, время покажет ее теоретическую состоятельность и эвристические возможности.

Список литературы

1. Евстифеев Р. В. Концепция «страна-цивилизация» в разработках ученых незападных стран // Государственное управление. Электронный вестник. 2024. № 104(S). С. 18-33. DOI: 10.55959/MSU2070-1381-104(S)-2024-18–33.
2. Бойцова О. Ю. «Цивилизация» как политико-философский концепт // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития: Кол. моногр. по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А. С. Панарина / Отв. ред. В. Н. Расторгуев; науч. ред. А. В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2016. С. 77-87.
3. Журавлева Л. А., Зарубина Е. В., Ручкин А. В., Симачкова Н. Н., Чупина И. П. Государство-цивилизация: понятие, сущность, структура // Образование и право. 2023. № 9. С. 80-88.
4. Панарин А. С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1248 с.

5. Расторгуев В. Н. Россия как страна-цивилизация // Университетские лекции по истории философии политики и права / Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; Философский факультет; Кафедра философии политики и права. М.: Блок-Принт, 2021. С. 633-648.
6. Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 632 с.
7. Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L.: Penguin Press, 2009. 778 p.

«ЗАБОТА О СЕБЕ» В ТЕРАПЕВТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ ОБРАЗОВАНИЯ

**Гулеватая А.Н., Невелева В.С., д-р филос. н., профессор
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Челябинский государственный институт культуры»

Концепция «заботы о себе» (*epimeleia heautou*), восходящая к античной философии, в последнее десятилетие вновь обрела актуальность в контексте современного образования [2]. Однако, если в античности «забота о себе» понималась как практика самосовершенствования, направленная на достижение мудрости и добродетели (Платон, Сократ, Эпикур, стоики), то в современном образовательном пространстве ее цели и содержание претерпевают значительные трансформации.

В современном мире, характеризующемся высокой скоростью изменений, информационным перенасыщением и растущей неопределенностью, «забота о себе» все чаще сводится к техникам управления стрессом, развития эмоционального интеллекта и поддержания психологического благополучия. В образовательных учреждениях появляются курсы и тренинги, направленные на формирование навыков саморегуляции, осознанности и стрессоустойчивости (эти навыки еще называются «экзистенциальными» [5], *self-skills* [3]). Однако, такой подход, хотя и необходимый, представляется недостаточным. С философско-антропологического ракурса очевидно, что сведение «заботы о себе» к инструментальному набору техник рискует «укоротить» человека на экзистенциальное измерение.

Отметим, что редукция полноты содержания понятия «заботы о себе» до техничных алгоритмов с целью «решения проблем» является частью того социокультурного процесса, который концептуализируется в понятии «терапевтический поворот». Концепция «терапевтического общества» (Ф.Рифф) подразумевает общество, в котором доминирующей ценностью становится психологическое благополучие индивида. В таком обществе акцент смещается с традиционных ценностей, таких как долг, ответственность и самодисциплина, на ценности самовыражения, эмоционального комфорта и избегания страданий. «Терапевтическое общество» центрировано на индивиде (интересы и потребности индивида ставятся выше интересов общества), в нем присутствует культ эмоционального благополучия (стремление к счастью и избегание негативных эмоций становятся главными целями), имеет место медиализация социальных проблем (психологические объяснения используются для описания и решения социальных проблем).

Безусловно, тенденции «терапевтического поворота» оказывают глубокое влияние на цели и содержание современного образования. Человек в своей целостности имеет риск оказаться редуцированным до эмоции (аффекта). Все больше внимания в образовательных программах уделяется развитию

эмоционального интеллекта, навыкам управления стрессом и психологической устойчивости, в то время как успеваемость и академические достижения отходят на второй план, уступая место «чувству удовлетворения» и «позитивному опыту», а критика и конструктивная обратная связь могут восприниматься как «травмирующие» и «негативные» вместо того, чтобы способствовать росту и развитию. Критическое мышление и интеллектуальная строгость «не в тренде» там, где главенствуют «чувственное восприятие» и «эмоциональная достоверность». Есть риск того, что так образовательный процесс превратится в «терапевтический опыт», направленный на «исцеление» и «самовыражение» хрупкого, уязвимого индивида. А хрупким и уязвимым он становится, «укорачивая» негативное измерение жизни, стремясь исключительно к позитиву, счастью, стараясь избегать экзистенциально сложных сторон жизни. Сегодня отвергается древнегреческая идея *μαθεῖν παθεῖν*, которая отражает глубокое убеждение в том, что знание и мудрость в процессе образования человека приходят не легко и играючи, а требуют усилий, испытаний, готовности и мужества принять боль как неотъемлемую часть человеческого существования (красноречивыми примерами этого принципа являются древнегреческие трагедии).

Сравним: еще Кант считал, что образование, Просвещение – то, что позволяет человеку выйти из культурного и духовного несовершенного состояния, стать зрелым [4]. Сегодня же эту задачу «решает» не образование, а психотерапия: «терапевтический нарратив является главным способом презентации процесса взросления, а концепции контроля и осознанности (власти-знания в терапевтическом контексте) выступают ключевыми в формировании культурного образа взрослости» [1]. Образованию же в его традиционном понимании в контексте посткапиталистического общества приходится, фактически, бороться за время и внимание человека, находясь в конкурентных отношениях с индустрией развлечений (об этом прямо говорится, например, в «Манифесте о цифровой образовательной среде» [6]). Исход такой конкуренции предрешен.

Все это ставит перед современным образованием серьезные вызовы. Поиск ответов на эти вопросы требует глубокого анализа и критического осмысления. «Забота о себе» в современном образовательном пространстве должна стать не просто набором техник для подготовки «универсального солдата XXI века», а целостной образовательной философией, направленной на поддержку становления свободного, ответственного и творческого человека. Только такой подход, учитывающий экзистенциальное измерение человеческого бытия, позволит создать образовательное пространство, способное отвечать (а не только реактивно реагировать) на вызовы современного мира и способствовать развитию гуманного и устойчивого общества.

Список литературы

1. Андреева А.С. Взросление в терапевтической культуре: самоконтроль и самопознание как основа новой культурной модели // Журнал исследований социальной политики, 2024. – Т. 22, №1. – С. 59-78.
2. «Забота о себе» как образовательная практика современного классического университета: сб. ст. и материалов международной научной конференции (24–25 ноября 2017 г.) / отв. ред. Г.И. Петрова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – 306 с.
3. Ковалева, Т. М. Группа Self skills как компетентностный язык формирования «онтологической заботы о себе» / Т. М. Ковалева // Тьюторство в открытом образовательном пространстве: языки описания и работы с «самостью» – развитие личности, становление субъектности, формирование self skills : материалы XIII Международной научно-практической конференции (XXV Всероссийской научно-практической конференции) 27– 28 октября 2020 г. / научные редакторы: Е. А. Волошина, Т. М. Ковалева, А. А. Теров. – Москва : Ресурс, 2020. – 384 с.
4. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант // Сочинения в 6 томах. Т. 6. – Москва, 1966.
5. Локарева Е, Лукша П., Ниненко И., Смагин И., Судаков Д. Навыки будущего. Что нужно знать в новом сложном мире. Global Education Future; Профессии будущего; Worldskills Russia. 93 с. URL: https://worldskills.ru/assets/docs/media/WSdoklad_12_okt_rus.pdf
6. Манифест о цифровой образовательной среде / Некоммер. инициатива проекта Edutainme // Манифест : [сайт] / URL: <http://manifesto.edutainme.ru>

РЕЛИГИОЗНЫЕ И МЕДИЙНЫЕ НАРРАТИВЫ В ФОРМИРОВАНИИ МОРАЛЬНОЙ ПАНИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Деревянченко С.Ю.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Омский государственный педагогический университет»**

Моральная паника – это гипертрофированная реакция общества на обыденные явления, которые воспринимаются как угроза его устоям. Механизм её запуска включает триггерное событие, искажённое СМИ, мобилизацию общественного мнения и рост коллективной тревоги, близкой к панике [1].

Истоки этого феномена прослеживаются ещё в период становления капитализма (XV–XVII века), когда экономические кризисы и социальная нестабильность порождали массовые психозы, подобные «охоте на ведьм». Переход от феодального общества к капиталистическому разрушил прежнюю прямую связь между трудом и его результатом. В феодализме благополучие человека зависело от его усилий, тогда как при капитализме конкуренция и рыночные колебания сделали успех непредсказуемым. Эта неопределённость порождала чувство незащищённости, заставляя людей искать скрытые причины своих неудач, что создавало основу для страхов и моральной паники.

Окончательно феномен сформировался с развитием свободных СМИ. В условиях рыночной конкуренции медиа стали ориентироваться на спрос аудитории. Сенсационные новости, привлекающие внимание, провоцируют другие издания подхватывать тему, создавая резонанс – лавинообразный рост интереса к проблеме, аналогичный динамике паники [1].

В ситуации, когда общество чувствует уязвимость своих основ, когда опыт старших поколений оказывается девальвирован, процессы изменения семьи и детства оказываются наиболее чувствительными для общественного мнения, поскольку в них видятся последние оплоты стабильности.

Контроль над детской культурой важен для социализации новых поколений. Взрослые создают образовательные программы, литературу, искусство, формируя шаблоны поведения через упрощённые и стереотипные образы. Детское творчество ограничивается рамками, заданными взрослыми.

С появлением технологии Web 2.0 ситуация кардинально изменилась. Интернет-платформы дали детям инструменты для создания собственного контента и формирования субкультур. Ярким примером моральной паники в цифровую эпоху, порожденной страхом за безопасность детей в интернете, усиленный активностью СМИ и социальных сетей, стала истерия вокруг «Синего кита» и других «игр смерти» в 2010-х годах.

Однако создание новых форм самостоятельной детской культуры началось еще до цифровой революции. Настольная ролевая игра Dungeons&Dragons (D&D), появившаяся в 1974 году, предвосхитила многие

аспекты технологии Web 2.0, которые позже стали ключевыми для интернет-платформ. D&D позволяла игрокам создавать уникальных персонажей, чьи действия влияли на игровой мир. Каждая игровая сессия превращалась в уникальный опыт, зависящий от выбора участников (collaborative storytelling – совместное создание историй) [2].

Игра быстро стала культурным феноменом в США, но в 1980-е годы, на фоне экономического кризиса и роста консервативных настроений при президенте Р. Рейгане, она спровоцировала одну из крупнейших моральных паник в истории. Триггером послужило исчезновение студента Джеймса Эгберта в 1979 году, который увлекался D&D. Средства массовой информации связали его исчезновение с влиянием игры, утверждая, что подросток потерял грань между реальностью и фантазией. Эта история была растиражирована как доказательство теории «промывания мозгов», возникшей после Корейской войны и трансформировавшейся в страх перед разрушительным воздействием массовой культуры на молодёжь [3].

Значимую роль в усилении панических настроений сыграли телеевангелисты. Политика Р. Рейгана, подразумевала сотрудничество с религиозными лидерами в продвижении консервативной повестки. Рост влияния телевидения в 1980-х гг. превратил телевизионные передачи в один из главных инструментов массовой проповеди, в которых активно обсуждали «сатанинский» характер массовой культуры, в частности рок-музыки. Христианские фундаменталисты активно распространяли миф о бэкмаскинге – практике записи сообщений, которые можно услышать при обратном воспроизведении песен. Известный американский баптист, Майкл Миллс, использовал радио-проповеди, чтобы заявить, что песня «Stairway to Heaven» группы Led Zeppelin несёт действующие на подсознание сатанические сообщения, написанные задом наперёд. Все это удачно ложилось на общественное сознание, поскольку были и более явные проявления «сатанизма» – многие рок-группы действительно использовали эзотерическую символику.

Члены общественной организации «Моральное Большинство», внесшей серьёзный вклад в победу Рейгана, активно занимались телеевангелизмом. И именно они стали наиболее активной силой, продвигавшей нарратив об «дьявольских» истоках D&D.

Не меньший вклад в распространение моральной паники внесла, организация BADD (Bothered About Dungeons and Dragons), основанная Патрицией Пуллинг в 1980-х, которая начала борьбу против D&D, ошибочно связав игру с самоубийством её сына. Женщина утверждала, что игра провоцирует суициды и оккультизм, называя её «тренировочной площадкой для сатанистов». Для составления подборки предполагаемых жертв использовались имена, взятые из газетных сообщений и свидетельств о самоубийствах и преступлениях, которые, как считается, были связаны с игрой, позже эта подборка получит название «Список трофеев Пуллинг» [4].

Организация давила на школы, требуя запретить клубы по D&D и изъять материалы. В ряде штатов это привело к закрытию кружков и цензуре. Юридически BADD боролась с игрой через суды в 1990 году участвовала в слушаниях Конгресса США, связывая D&D с ростом молодёжного насилия.

BADD выпускала «руководства», где игровой процесс называли манипуляцией сознанием, а кооперативную игру – «культостроением». В этих пособиях содержались прямые призывы к родителям ограждать детей от зловредного влияния игры [2].

К концу 1980-х паника утихла. когда исследования подтвердили, что D&D развивает креативность и социальные навыки, а расследование ФБР так и не смогло обнаружить «сети сатанистов» в стране. Однако история D&D показала, как непонимание обществом молодежной культуры может порождать иррациональную реакцию и стигматизировать новые культурные явления.

Список литературы

1. Cohen S. Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers. Granada Publishing, 1972. 224. p.
2. Laycock J. P. Dangerous Games: What the Moral Panic over Role-Playing Games Says about Play, Religion, and Imagined Worlds. University of California press, 2015. 368 p.
3. Lifton R.J. Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of “Brainwashing” in China. University of North Carolina Press, 1989. 524 p.
4. Waldron D. «Role-Playing Games and the Christian Right: Community Formation in Response to a Moral Panic// Journal of Religion and Popular Culture. 2005. Vol. 9(1). P. 3-13.

ВЛИЯНИЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО

Завьялова Г.И., к. филос. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Оренбургский государственный университет»

Проблема восприятия постмодернизма остается одной из наиболее дискуссионных и многослойных как в теоретической сфере, так и в художественной практике. Несмотря на многочисленные исследования, термин «постмодернизм» до сих пор не обладает строгим и однозначным определением, а его интерпретация продолжает уточняться в рамках академических и культурных дискуссий. Эта концепция пересекается с рядом смежных направлений, таких как постструктурализм, поставангардизм и трансавангард, что усложняет её однозначную классификацию и подчеркивает многообразие подходов к осмыслению феномена постмодерна.

Исторически термин «постмодернизм» впервые появился в 1930-х годах в контексте архитектурной критики, где он обозначал отход от строгих модернистских принципов рациональности и функциональности. Однако его широкое применение началось только в 1960–1970-х годах, когда понятие распространилось на философию, литературу, искусство и социокультурные исследования. Постмодернизм оформился как реакция на ограничения, заложенные в модернистской парадигме, отвергая её утопические идеалы, универсальные истины и стремление к единой логике прогресса. Вместо этого постмодернистская теория предлагает плюрализм, иронию, деконструкцию и фрагментарность как основные принципы взаимодействия с реальностью.

В философском дискурсе постмодернизм ассоциируется с работами Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида и М. Фуко, каждый из которых внёс значительный вклад в переосмысление традиционных эпистемологических и социальных концепций. Лиотар в своей работе «Состояние постмодерна» (1979) утверждал, что основным признаком постмодернистской эпохи является «недоверие к метанарративам», то есть отказ от универсальных объяснительных моделей, таких как вера в линейный прогресс, рациональность и объективное знание. Деррида, развивая концепцию деконструкции, предложил рассматривать текст как открытую структуру, допускающую множество интерпретаций, что ставит под сомнение возможность фиксированного смысла. Фуко, в свою очередь, сосредоточился на анализе взаимосвязи знания и власти, показывая, как дискурсы формируют субъективность и социальные практики.

Таким образом, постмодернизм представляет собой многогранное явление, которое выходит за пределы одной дисциплинарной области и требует междисциплинарного анализа. Его влияние прослеживается не только в теоретических исследованиях, но и в художественной практике, где

постмодернистские стратегии стали инструментами переосмысления традиционных жанров, стилей и смыслов.

«Сегодня постмодернизм осмысливается не только как универсальная категория культуры XX столетия, но и как выражение «духа временности» во всех сферах человеческой деятельности: искусстве, социологии, философии, экономике, политике и пр.» [2]. Основной целью постмодернистского подхода является деконструкция традиционных метанарративов, отказ от абсолютных истин и признание множественности интерпретаций.

В данной работе проводится исследование постмодернизма как концепции, оказывающей влияние не только на искусство и культуру, но и на социальные и политические аспекты общества. Новизна исследования заключается в анализе современного состояния постмодернистской мысли и её влияния на развитие глобального информационного пространства. Практическая значимость работы состоит в возможности применения постмодернистских идей для осмысления современных социальных и культурных тенденций.

Методы и материалы исследования. Контент-анализ – изучение текстов постмодернистских философов (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ф. Джеймисон); критический дискурс-анализ – исследование медиа и цифровой культуры через призму постмодернизма; кейс-стадии – разбор примеров из массовой культуры, искусства и социальных сетей.

Основные идеи и концепции. Постмодернизм представляет собой философское направление, характеризующееся критикой универсальных истин, объективного знания и структурной жёсткости, присущих модернистской парадигме. Его ключевые концепты включают:

Критика метанарративов. Ж.-Ф. Лиотар, один из основоположников теоретического осмысления постмодернизма, в работе «Состояние постмодерна» (1979) утверждал, что основным признаком постмодернистского общества является «недоверие к метанарративам» (Лиотар, 1998). Под этим он понимал отказ от универсальных объяснительных моделей, таких как идеи прогресса, разума и истины, заменяя их множеством локальных дискурсов и фрагментарных точек зрения.

Фрагментарность и плюрализм. В философии, искусстве и литературе постмодернизм отвергает единую логическую систему, вместо этого акцентируя внимание на множественности интерпретаций, интертекстуальности и эклектичности.

Симулякры и гиперреальность. Ж. Бодрийяр в своих работах («Симулякры и симуляция», 1981) утверждал, что в постмодернистской культуре знаки и символы утрачивают связь с реальностью, формируя мир симулякров, где различие между оригиналом и копией становится неразличимым, а реальность заменяется гиперреальностью (Бодрийяр, 2006).

Деконструкция. Ж. Деррида разработал концепцию деконструкции, согласно которой любое высказывание или текст допускают множество интерпретаций, а истина не является фиксированной и объективной (Деррида,

2000). Деконструкция направлена на выявление скрытых противоречий и подрыв традиционных бинарных оппозиций, таких как истина/ложь, субъект/объект.

Таким образом, постмодернизм отвергает рационализм, объективность и логоцентризм, предлагая вместо них эпистемологический плюрализм, фрагментарность и релятивизм.

Влияние постмодернизма на искусство и современную культуру

Постмодернистское искусство характеризуется эклектичностью, ироничностью, пародийностью и интертекстуальностью, что проявляется в размывании границ между высокой и массовой культурой. Одним из наиболее показательных примеров является творчество Э. Уорхола, в котором элементы массового искусства интегрируются в художественные практики, деконструируя традиционные представления об оригинальности и авторстве.

В литературе постмодернистская эстетика выражается в текстах У. Эко, Т. Пинчона и других авторов, чьи произведения характеризуются сложной нарративной структурой, игрой с читателем, множественностью интерпретаций и аллюзий. Фундаментальной чертой постмодернизма является отказ от идеи оригинальности. Ф. Джеймисон в работе «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» (2008) утверждает, что постмодернистская культура функционирует по принципу бесконечной цитатности, утрачивая референциальную связь с реальностью.

Кинематограф постмодерна демонстрирует аналогичные тенденции. Фильмы, такие как «Матрица» (1999) и «Бегущий по лезвию» (2017), исследуют концепты симуляции, множественных реальностей и нестабильности идентичности, подтверждая идеи Ж. Бодрийяра о гиперреальности. Современные художественные практики активно используют интертекстуальность, иронию и игру со смыслами, подчеркивая характерную для постмодернизма стратегию деконструкции культурных кодов.

Социальные и политические аспекты постмодернизма

Влияние постмодернизма на общественно-политические процессы проявляется в таких явлениях, как глобализация и фрагментация. В условиях информационного общества наблюдается эрозия традиционных структур идентичности и социальных институтов, что отмечает З. Бауман (2011). Политическая сфера характеризуется кризисом идеологий: современные политические системы всё в большей степени функционируют по логике перформативности и симуляции (Бодрийяр, 2006). Кроме того, цифровизация приводит к формированию нового дискурсивного пространства, в котором исчезает категория единой объективной истины, а информация приобретает гиперреальный характер (Кастельс, 2000).

Одним из ключевых исследований, посвящённых влиянию постмодернизма на глобальное информационное пространство, является работа М. Кастельса «Галактика интернет: размышления об интернете, бизнесе и обществе» (2000). В своём анализе автор выявляет трансформацию социальных структур под воздействием цифровых технологий, указывая на

децентрализацию информации и размывание границ между реальным и виртуальным. Эти выводы коррелируют с концепцией гиперреальности Ж. Бодрийяра, согласно которой современное общество потребляет знаки и символы, утратившие связь с реальностью и формирующие автономные симуляции (Бодрийяр, 2006).

Постмодернистские тенденции в цифровой среде также находят подтверждение в исследовании Д. Лайона «Наблюдательное общество» (2007). Автор утверждает, что цифровизация приводит к трансформации восприятия конфиденциальности, идентичности и границ частной жизни. В условиях тотального цифрового надзора субъективность приобретает фрагментированный характер: личность репрезентируется множеством цифровых следов, не обладающих единым центром (Лайон, 2007).

Дополнительно следует учитывать влияние постмодернизма на массовую культуру, что подробно анализируется в работе Ф. Джеймисона «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» (2008). Исследователь рассматривает культуру постмодерна как пространство тотальной интертекстуальности, в котором размываются границы между высокой и массовой культурой. Это особенно проявляется в современной киноиндустрии, где преобладают ремейки, перезапуски и сложные системы интертекстуальных отсылок, иллюстрирующие логики симулякра и культурного цитирования.

Результаты исследования

Проведённое исследование подтвердило, что постмодернизм представляет собой не только философское и эстетическое явление, но и оказывает глубокое влияние на современные социальные и политические процессы. Ключевые постмодернистские идеи, такие как отказ от метанарративов, гиперреальность и децентрализация знания, находят своё выражение в массовой культуре, цифровых медиа и глобальной информационной среде.

Анализ продемонстрировал, что постмодернизм способствует формированию новых эпистемологических моделей, в рамках которых традиционные дихотомии – истина и фикция, оригинал и копия, субъект и объект – утрачивают строгую разграниченность. В политической сфере это проявляется в феномене «постправды» и кризисе доверия к институционализированным формам знания, тогда как в социальном измерении отмечается интенсификация процессов индивидуализации и конструирования множественных идентичностей.

Практическая значимость проведённого исследования заключается в возможности применения постмодернистских концептов для анализа актуальных культурных и социальных трансформаций. Осмысление данных процессов способствует более глубокой рефлексии механизмов формирования общественного мнения, динамики культурных изменений, а также влияния цифровых медиа на когнитивные и коммуникативные структуры современного общества.

Следовательно, постмодернизм остаётся актуальной парадигмой исследования, способствующей комплексному осмыслению современных социокультурных реалий. Перспективными направлениями дальнейших исследований представляются анализ взаимодействия постмодернизма с цифровой культурой, а также его влияние на глобальные политические процессы и трансформацию общественных институтов.

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. – Москва: Постум, 2018. – 320 с.
2. Горбовец, Л. О. Постмодернизм: взгляд изнутри: статьи, заметки, размышления / Л.О. Горбовец, – Москва: Флинта, Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 312 с. ISBN 978-5-9765-3079-9.
3. Джеймисон, Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / Фредрик Джеймисон; перевод с английского Дмитрия Кралечкина, под научной редакцией Андрея Олейникова. – Изд. 2-е, испр. – Москва: Изд-во Института Гайдара, 2019. – 799, [12] с. ил.; 21. – ISBN 978-5-93255-557-6.
4. Киреева, Н.В. Постмодернизм в зарубежной литературе учебно-методический комплекс для студентов-филологов / Н.В. Киреева. – 3-е изд., стер. – Москва: ФЛИНТА, 2019. – 200 с. – ISBN 978-5-89349-613-0.
5. Лайон, Д. Наблюдательное общество / Дэвид Лайон – М.: Альпина Паблишер, 2007. – 30 с.
6. Милославская, В.В. Творчество А. и Б. Стругацких в контексте эстетических стратегий постмодернизма: монография / В.В. Милославская – Ставрополь: Северо-Кавказский федеральный университет, 2014. – 157 с. – ISBN 978-5-88648-912-5.

ИДЕАЛЫ КУЛЬТУРЫ В ОБРАЗОВАНИИ

Закирова Т.В., к. филос. н.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Оренбургский государственный университет»

В условиях современного социума образование и культура играют критически важную роль в формировании индивидуальной идентичности и развитии общества в целом. Эти сферы не только оказывают влияние на личностное развитие индивидов, но и определяют динамику и направление общественных изменений.

Образование представляет собой организованный и целенаправленный процесс передачи знаний, умений и ценностей от одного поколения к другому. Этот процесс включает в себя передачу накопленного знания, что позволяет новому поколению строить свою жизнь на основе достижений предшественников. В рамках этого процесса важную роль играют как традиционные формы обучения, такие как лекции и семинары, так и современные методы, включая онлайн-курсы и интерактивное обучение.

Важным аспектом образовательного процесса является развитие практических навыков, включающих как академические умения (например, математическая грамотность или способность к анализу), так и социальные навыки (умение работать в команде, коммуникативные навыки) [2].

Образование также включает в себя формирование ценностных ориентаций. Учащиеся усваивают социально приемлемые нормы поведения и моральные убеждения, что способствует формированию их гражданской позиции и высокой степени личной ответственности.

Образование способствует не только рациональному, но и эмоциональному развитию индивидов, охватывая спектр от культурной осведомлённости до способности к критическому мышлению и саморефлексии. Это является важным аспектом для личного роста и формирования самосознания.

Культура представляет собой совокупность разнообразных материальных и духовных ценностей, норм и традиций, которые формируют мировоззрение и поведенческие модели людей. Материальные ценности включают объекты и артефакты, такие как архитектура, искусство, литература и технологии, которые символизируют и выражают культурные нормы, передавая исторический контекст и эстетические предпочтения конкретной группы.

Духовные ценности охватывают философские и религиозные убеждения, идеологии и традиции, оказывающие влияние на мировосприятие и поведенческие модели. Они часто служат основой для моральных установок и общественных норм.

Социальные нормы и традиции включают правила, регулирующие поведение членов общества, такие как праздничные традиции, обряды и ритуалы. Эти элементы культуры связаны с идентичностью и сплочением групп, способствуя сохранению преемственности между поколениями.

Формирование мировоззрения индивидов находится под влиянием культивируемых ценностей и традиций, что отражается в предпочтении определённых жизненных стилей, подходов к решению проблем и взаимодействии в социальных структурах.

Образование и культура, будучи взаимосвязанными сферами, образуют систему, в которой одна поддерживает и усиливает другую. Образовательные программы часто формируются на основе культурных норм и традиций, что позволяет учащимся усваивать ценные знания в контексте их культурной идентичности. Культурные элементы обогащают образовательный процесс, обеспечивая учащимся широкий спектр идей и подходов, которые способствуют развитию критического мышления и креативности. Образование делает культуру доступной для новых поколений, что обеспечивает её продолжение и адаптацию в ответ на потребности общества.

Таким образом, образование и культура являются ключевыми факторами, способствующими развитию личности и социума, закладывая основы для интеллектуального, эмоционального и социального прогресса. Взаимодействие образования и культуры представляет собой сложный и многослойный процесс. Образование не только передаёт знания, но и способствует усвоению культурных норм и ценностей, влияя на идентичность и социальные связи. Культура, в свою очередь, обогащает образовательный процесс, придавая ему глубину и значение, а также необходимый контекст для понимания и интерпретации знаний.

Многочисленные исследования, посвящённые взаимодействию образования и культуры, выделяют анализ идеалов научной культуры и их применение в образовательной практике как ключевую область.

Идеалы научной культуры охватывают такие ценности, как объективность, рациональность, критическое мышление, стремление к истине и инновациям. Эти идеалы не только определяют направление и содержание научного подхода, но и могут служить основой для разработки новых образовательных методов и технологий.

Интеграция идеалов научной культуры в образовательную сферу способствует развитию аналитического мышления, самостоятельного поиска и анализа информации, а также готовности к сотрудничеству и диалогу. Это формирует креативную и критически настроенную личность, способную эффективно решать сложные задачи и адаптироваться к постоянно изменяющимся условиям современности.

Идеалы научной культуры представляют собой многоаспектный набор ценностей и норм, которые устанавливают стандарты для научной деятельности, а также формируют её этические и методологические основы. Объективность подразумевает беспристрастный анализ данных, что помогает

избежать субъективизма и предвзятости. Рациональность акцентирует внимание на логичных и обоснованных методах исследования, способствующих получению достоверных результатов.

Критическое мышление развивает способность оценивать информацию, находить противоречия и предлагать альтернативные объяснения. Стремление к истине выражается в постоянном поиске достоверных знаний, что развивает исследовательский подход к обучению. Инновации подразумевают готовность к экспериментам и внедрению новых идей и методов, что способствует прогрессу науки. Систематический поиск знаний включает использование научных методов, таких как наблюдение и анализ, для накопления информации.

Таким образом, изучение идеалов научной культуры и их внедрение в образовательную практику могут служить важными направлениями, позволяющими достичь гармонии между культурным развитием и образовательным процессом. Это, в конечном итоге, способствует прогрессу и процветанию общества.

В образовательной практике идеалы научной культуры могут быть применены для разработки новых методов и технологий, что способствует формированию у учащихся необходимых навыков, таких как логическое мышление и критическая оценка информации, через проектную деятельность.

Социально-философский анализ представляет собой ценный инструмент для исследования взаимодействия между культурой, образованием и обществом. Этот анализ позволяет глубже понять значение идеалов научной культуры в системе образования и их влияние на развитие личности и общества в целом.

Ключевые идеалы научной культуры, такие как объективность и критическое мышление, задают стандарты для образовательного процесса, способствуя развитию интеллектуальных и моральных качеств учащихся. Усвоение этих идеалов учащимися развивает навыки беспристрастного анализа и логического мышления, что необходимо для принятия обоснованных решений.

Внедрение идеалов научной культуры в образование содействует развитию креативности, способствуя способности учащихся к оригинальному мышлению и решению нестандартных задач. Креативная личность, готовая к диалогу и сотрудничеству, открыта к новым знаниям и опыту, что позволяет ей эффективно адаптироваться и вносить вклад в общество.

Литературные источники, посвященные идеалам культуры в образовании, включают работы таких авторов, как М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенков, акцентирующих внимание на философском осмыслении научного знания. Исследования Ю.М. Лотмана подчеркивают важность освоения культурных кодов в образовании, а работы В.С. Степина акцентируют внимание на интеграции научных и культурных идеалов для формирования целостной личности.

Идеалы научной культуры могут быть преобразованы в образовательные идеалы двух типов: диктаторский и энтузиастичный, отражающие различные подходы к организации образовательного процесса.

Диктаторский тип образовательных идеалов основывается на строгой регламентации и контроле. В этом подходе акцент делается на четкой структуре и дисциплине, что обеспечивает единство и последовательность в обучении. Учебный процесс строго регламентирован с четко определенными целями, задачами и методами обучения, что позволяет учащимся следовать установленному плану. □7□

Регулярный мониторинг и оценка со стороны преподавателей играют ключевую роль, поддерживая высокий уровень дисциплины и ответственности. Централизованное управление образовательным процессом с минимальным вовлечением учащихся в принятие решений обеспечивает стандартизацию и единообразие в обучении.

Применение традиционных методов, таких как лекции, семинары и контрольные работы, позволяет систематически передавать знания и оценивать их усвоение.

Преподаватель занимает позицию авторитета, а взаимодействие с учащимися происходит в формальной обстановке, что способствует поддержанию дисциплины в классе.

Энтузиастичный тип образовательных идеалов базируется на принципах свободы выбора и самостоятельности учащихся, акцентируя внимание на развитии личной инициативы, креативности и критического мышления.

В рамках этого подхода учащиеся имеют возможность выбирать предметы, проекты и методы обучения в соответствии со своими интересами и способностями, что значительно повышает их мотивацию и вовлеченность в учебный процесс. Активное участие в планировании и реализации своих учебных проектов способствует развитию личной ответственности и навыков самоорганизации, при этом преподаватели выполняют роль наставников и консультантов, поддерживая студентов.

Особое внимание уделяется коллаборативному обучению, где групповая работа и сотрудничество развивают коммуникативные навыки и умение эффективно работать в команде. Групповые проекты и совместные исследования позволяют учащимся обмениваться идеями и опытом, обогащая образовательный процесс.

Использование современных образовательных технологий, таких как проектное обучение, кейс-методы и интерактивные платформы, делает обучение более увлекательным и эффективным, способствуя лучшему усвоению материала и развитию критического мышления. Преподаватели стремятся создать атмосферу доверия и поддержки, что развивает у учащихся уверенность в себе и готовность к экспериментам, создавая комфортную обстановку для личностного роста и академической успешности.

Интеграция систем культуры и образования направлена на достижение оптимального мировоззренческого и личностного результата. Этот процесс

предполагает создание модели, в которой идеалы научной культуры гармонично сочетаются с образовательными целями и задачами, способствуя формированию у учащихся целостного восприятия мира и расширению их культурного кругозора.

Сочетание диктатного и энтузиазного типов образовательных идеалов может создавать сбалансированную образовательную среду, поддерживающую всестороннее развитие личности и готовность к активному участию в общественной и профессиональной жизни.

Анализ образовательного качества образцов, созданных в рамках естественно-научной и гуманитарной культуры, показывает, что применение идеалов научной культуры в образовательных технологиях способствует формированию креативной личности. Например, использование принципов психоаналитической теории в профессиональной подготовке психологов позволяет создать стратегию реализации конструктивного взаимодействия компонентов человеческой психики □4□.

Применение идеалов научной культуры в образовании является перспективным направлением исследований. Социально-философский анализ позволяет выявить образовательный потенциал этих идеалов и разработать модели их интеграции в систему образования, способствуя формированию креативной и готовой к диалогу с миром личности, что является важной задачей современного общества.

Список литературы

1. Иванова Н.Л. Идеалы культуры и их влияние на образовательный процесс // Образование и культура. – 2020. – № 3. – С. 12-19.
2. Петров А.В. Роль культурных ценностей в формировании образовательной среды // Вестник педагогических наук. – 2019. – № 2. – С. 45-52.
3. Сидоренко В.Ю. Культурные идеалы как фактор мотивации учащихся // Психология и образование. – 2021. – № 1. – С. 34-40.
4. Васильев Д.М. Влияние культурного контекста на успешность учебного процесса // Современные проблемы науки и образования. – 2018. – № 6. – С. 57-63.
5. Кузнецова Е.П. Образовательные стратегии на основе культурных ценностей // Научные записки. – 2022. – № 4. – С. 23-29.
6. Смирнов А.И. Трансформация образовательного пространства под воздействием культурных идеалов // Известия Академии наук. – 2023. – № 1. – С. 78-85.
7. Федорова И.Г. Культурные аспекты в образовательной политике // Журнал высшего образования. – 2020. – № 2. – С. 10-15.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Камалетдинова А.Я., к. пед. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Челябинский государственный университет»

В последние годы в образовательный процесс высшей школы было введено несколько нововведений, предполагающих повышение качества мировоззренческой подготовки молодежи. Появились новые учебные курсы: «История России», «Основы российской государственности» (далее ОРГ) и др. Было предложено несколько учебных пособий и курсы повышения квалификации преподавателей на базе РАНХИГС. Дополнительно была проделана определенная работа ВО «Знание» по подготовке учебно-наглядного видеоматериала по отдельным темам курса ОРГ. Введение курса, его содержание, выбор разделов, методическое обеспечение вызывает массу вопросов у педагогов. Проанализируем II раздел «Российское государство-цивилизация» учебного пособия для студентов, изучающих социогуманитарные науки под редакцией С.В. Перевезенцева [5, с. 115-235]. Позволим высказать мнение, что этот раздел не дает целостного, научно корректного и актуального знания по теории цивилизаций.

В начале раздела приводится определение «цивилизации», данное В.Р. де Мирабо, современные исследователи отталкиваются в подходах от этого определения, но оно не является на данный момент декларативным. На более чем сотни страниц студент так и не встречает актуальное на данный момент определение «цивилизации», что недопустимо для учебных изданий.

В современном прочтении представлены цивилизационные теории О.А. Шпенглера и А. Тойнби. О.А. Шпенглер (1880-1936) продолжил развитие основных идей Н.Я. Данилевского, расширив перечень «цивилизаций» и конкретизировав «русскую» в качестве модели будущего развития. Как нам кажется, в какой-то степени вторичным по отношению к интеллектуальному наследию русских мыслителей был и А.Д. Тойнби (1889-1975). Его классификация включает двадцать одну цивилизацию, которые к концу жизни он расширил до тридцати семи. И в том, и в другом случае, скорее, речь идет о конкретизации ранее высказанных идей социального развития, высказанных русскими мыслителями. Желательно было бы, в рассмотрении наследия немецкого и английского философов акцентировать внимание на роли и значении их наследия для русской мысли. Необходимо расставить правильные акценты на классификации. Н.Я. Данилевский выстраивает классификацию культурно-исторических типов, О.А. Шпенглер приводит перечень цивилизаций. Нам кажется, в учебном пособии надо, во-первых, дать определение «цивилизации», затем четко разграничить «культурно-исторический тип» и «цивилизацию». Некорректность и неточность в

определении сущности этих понятий множит классификации. Как не вспомнить «бритву Оккама»: «не преумножай сущего без необходимости».

По признакам также нет четкого разграничения между культурно-историческими типами и цивилизациями. А.Д. Тойнби выделил в качестве необходимых: религию, государство и культуру, но достаточно ли этих признаков? На первом курсе можно уже задаться этим вопросом, а не повторять по-школярски информацию на репродуктивном уровне, не поднимаясь до уровня проблемного изложения. Современные ученые (К. Куигли, Ф. Бэгби, М. Мелко, Ф. Бродель и другие) в последнее время обосновывают разное число цивилизаций, уточняют признаки, принципиально не добавляя ничего нового в цивилизационный подход. Это как раз доказательство «преумножения сущего без необходимости». Думается, в учебном пособии в изложении каждой из классификаций надо выделить основополагающий критерий, по которому исследователи формируют свою классификацию цивилизаций. Причем на страницах учебного пособия преимущественное количество страниц выделено на представлении теоретических положений не отечественных мыслителей. Как это соотносить с курсом «Основы российской государственности»?

Начиная с 90-х годов XX века, «наша страна вступила в новый этап своего развития» декларируют авторы учебного пособия. Трудно с этим не согласиться. Думается, мы не вступили в новый этап своего развития. Как раз мы оказались перед дилеммой: поглотит ли нас так называемая «европейская цивилизация», которую почти полвека назад О.А. Шпенглер определил как «дряхлающую» или мы сможем сохранить свою уникальность (самобытность)? Эта дилемма для нас является дискуссионным полем для постановки и решения проблемы этапов развития «цивилизации». Так что сразу после дряхления наступает смерть? Или возможны какие-то другие варианты? Россия как цивилизация, о преждевременной кончине которой в 90-е годы XX века победно трубил мир, стала подниматься с самого дна. Тогда можно подкорректировать цивилизационные концепции многих зарубежных исследователей относительно развития. Западные концепции социогуманитарной научной мысли (демократизации, тоталитаризма, глобализации и др.) в основном рассматривали цивилизацию в аспекте политико-правового развития государственности (в этом понимании концепции носят частный характер).

В 90-е г. россияне отказались от формационного подхода в угоду тиражирования различных вариантов цивилизационного подхода, в плену которого мы находимся и сегодня. Среди цивилизационных концепций конца XX века можно выделить исследования А.С. Панарина, А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева (чей текст сейчас мы анализируем). Думается, рассматривая цивилизационные подходы современных российских исследователей, предпочтительнее акцентировать внимание на тенденции и признаках «цивилизации». Будет ли это в рамках марксистского прочтения или в аспекте прогрессистской концепции, главное, обратить внимание на потенциале созидательного развития. В сравнительном анализе мы предлагаем

рассматривать цивилизационное развитие человечества в аспекте трех подходов: марксистского (материального); культурологического (А. Фергюсон) и технологического (Д. Белл). Все три подхода в прогрессе человечества выделяют свой уникальный критерий. Перед студентами ставится познавательная задача, какой критерий наиболее соответствует современной объективной реальности? Вот к решению какой проблемной ситуации (активная эвристическая деятельность) мы должны подводить студентов. На практике мы тиражируем заблуждения массовой общеобразовательной школы – натаскиваем их на информированность, не формируя критическое мышление и четкую мировоззренческую позицию. Например, на странице 132 рассматриваемого учебного пособия дается информационная справка о правлении двух монархов Алексея Михайловича и Петра I. Является ли эта информация предметом изучения в курсе ОРГ или этот вопрос должен был быть усвоен еще в курсе истории общеобразовательной школы?

В большом объеме информации [5, с.115-132] шло изложение о «цивилизации», «цивилизационном подходе», отечественных и зарубежных исследователей, однако, студент еще не получил четкого понимания сущности, принципов и признаков цивилизации. Со страницы 133 начинается снова не в контексте сравнительного анализа изложение признаков «цивилизации» исследователей: Г. Чайлда, Б.С. Ерасова, А.А. Ивина. Почему эти ученые и в приведенной последовательности? В чем, например, новаторство Г. Чайльда? Не кажется ли автору А.С. Перевезенцеву, что подобный перечень условий перехода от варварства к цивилизации был рассмотрен ранее Л.Г. Морганом (1818-1881), на чей труд «Древнее общество...» [1] опирались в своих выводах и К. Маркс и Ф. Энгельс, о чем мы писали ранее [2]. В основных положениях понимания «цивилизации» Б.С. Ерасовым находим подтверждение марксистского (материального) подхода. Почему нет обращения к первоисточникам «двух гениев» К. Маркса и Ф. Энгельса, к тому же их оценка «цивилизации» уникальна и неповторима. Под влиянием деления всего человечества на два основных типа общественного устройства (Ивина А.А.), на наш взгляд, сейчас находятся многие политологи, общественные деятели и особенно неокрепшая мировоззренчески молодежь, потому что они выделяют три эпохи: аграрную, промышленно-аграрную и индустриальную. Тогда любая цивилизация либо коллективистская, либо индивидуалистическая. В современных реалиях широко пропагандируется индивидуалистическая (с приоритетом прав индивида) индустриальная цивилизация, в которой процветает «общество потребления». Это прогрессивная цивилизация или возврат к варварству «европейских садов»? Какую гражданскую позицию студентов данным изложением может сформировать курс ОРГ?

Далее соавторами предпринимается попытка сформулировать определение «цивилизации» как «общества самобытного типа» [5, с. 134]. В этом прочтении цивилизация сводится к обществу, что в таком случае понимается под обществом? В рассматриваемом тексте через одно предложение «цивилизация» – это уже этап в поступательном развитии

человечества, а не общество. На странице 134 нелогичностью изложения материала авторы вносят в умы обучающихся некоторую путаницу. Чем линейно-стадиальный подход, о котором авторы учебного пособия излагали выше, отличается от цивилизационного подхода, о котором начинают рассказывать в абзаце, посвященном вновь упоминанию о наследии Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. В таком контексте К.Н. Леонтьев как бы недооценивает роль экономического фактора (тем самым нивелируется формационный подход), выделяя только три признака цивилизованности вместо четырех, описанных Н.Я. Данилевским. В отличие от отечественных исследователей, рассматривающих в основном «культурно-исторические типы» и их признаки, О.А. Шпенглер приоритетно акцентирует внимание на том, что «цивилизация» есть наивысшая точка развития культуры. Далее предпринята попытка от «рабочей» формулировки определения перейти к «итоговому» определению «цивилизации» как единицы развития человечества, ограниченной во времени (конечность – предзаданность) и имеющей четкие границы, описываемые через государственность, культуру и религию. Можно ли с этим согласиться? Наше убеждение, что вопрос «цивилизации» – это не совсем предмет изучения курса ОРГ. Слишком сложная тема для данного учебного курса. Думаем, это проблема философии, пожалуй, единственного мировоззренческого курса.

Ни ученые, ни практики современности не могут прийти к единому пониманию образа цивилизации: что это некое состояние или этап прогрессивного, поступательного движения. Сформулированные еще в XIX веке российскими философами основные положения цивилизационного подхода, в современном прочтении излишне считаются наиболее перспективным и продуктивным. Цивилизационный подход работает на уровне единичного, возвышая ту или иную государственность (КИТ) до уровня особенного. Идеология либерализма основывается на понимании цивилизации (в границах линейно-стадиальной классификации) как высшей ступени развития. Однако, обратимся к наследию Ф. Энгельса, который цивилизации отвел всего лишь промежуточную стадию социального восхождения человечества. Согласимся и с мнением западных исследователей (Ю.Н. Харарри) о фиаско либеральной идеологии в наши дни. Таким образом, стадия цивилизации в современном понимании, которую так превозносит западный мир, не является панацеей от всех бед. Либерализм проповедует приоритет индивидуальности, т.е. единичного, «свободу от». В таком понимании «цивилизация» – это разобщенное сообщество эгоистичных индивидов, которые свою волю и потребности возводят в ранг универсальности, что таковым не является. Единичное выдается за всеобщее. В современных условиях отменяются основные признаки цивилизации: отменяется религия, культура, под засилием мракобесия опровергается наука и т.д. В этих реальных условиях почему западный мир считается цивилизацией?

В российском обществе последних дней распространяется мысль о особой миссии России, делаются отсылки к концепции возрождения нового

Иерусалима. Идея не нова, хотя уже в размышлениях К.Н. Леонтьева есть элементы отказа от таких планов. Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев много внимания уделяли становлению и развитию духовности (религии) в России, но высказывают осторожное мнение, что Россия может показать образец духовности, но не навязывать никому своего идеала.

С.В. Перевезенцев связывает цивилизационный подход с идеологией консерватизма как идеологии представления жизни человечества во многообразии (предполагается, что поддерживается культурно-исторический тип на уровне особенного). Консерватизм в первую очередь отстаивает сохранение и воспроизводство традиционных ценностей, обычаев, социальных институтов, отличающих одну цивилизацию от другой на уровне особенного. Если мы рассматриваем российскую государственность в качестве «цивилизации», то её динамика предполагает обязательное совершенствование, т.е. некую модернизацию традиционных норм (системный подход). Рассматривая российскую «цивилизацию» как систему, в качестве необходимого признака предполагается её открытость, т.е. изменение внутреннее под внешним влиянием.

Что делается российскими учеными сегодня в области теоретической разработки цивилизационного подхода? Проблемно представлены мировые цивилизации в многотомном издании А.Г. Дугина «Ноомахия...» [3], дискуссионно Александр Гельевич рассуждает о цивилизации в последнем интервью о русском мире [4]. Не случайно обращение к упомянутым текстам, по нашему мнению, они могут быть основой для организации проблемного обучения в курсе «Основы российской государственности», в отборе и структурировании учебного материала по разделу социальной философии в курсе общей философии для нефилософских специальностей. Особенно привлекателен подход к пониманию трех Логосов (Аполлона, Диониса и Кибелы) как ведущего признака цивилизации. На наш взгляд, это концептуальный подход в понимании цивилизации, в остальных цивилизационных подходах преобладает историзм. В учебном процессе мы предлагаем нашим студентам старших курсов проанализировать одну из цивилизаций многотомного издания «Ноомахия» через конкретизацию соотношения аполонического, дионисевского и материального начал в каждой из них. Результат их аналитической работы будет представлен на конкурсе проектов «Россия: цивилизация будущего». Преподаватели, вовлеченные в разработку теории цивилизации, предлагают образовательную программу, посвященную этой проблеме. В начале 2025 года профессор Дугин А.Г., выступая на конференции «Россия – государство-цивилизация: методологические подходы в преподавании обществоведческих дисциплин», сказал, что перед российским научным сообществом стоит задача теоретического обоснования «государства-цивилизации», мы бы добавили – задача обоснования «цивилизации» в аспекте универсального понятия.

Список литературы

1. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации /Пер. с англ. под ред. М. О. Косвена ; Со статьей Фр. Энгельса "К доистории семьи (Бахофен, Мак Леннан, Морган)" ; Предисл. Я. П. Алькора. – Ленинград: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 352 с.
2. Камалетдинова А. Я. Становление стадияльного подхода в теории «цивилизации» от Л. Г. Моргана до Ф. Энгельса // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 7 (477). С. 68-78.
3. Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности. – М.: Академический проект, 2019 –461 с.
4. Александр Дугин: Русский мир против гегемонии Запада / Победа России и многополярный мир – поиск Яндексa по видео (yandex.ru) от 03.07.2024 г.
5. Основы российской государственности: учебное пособие для студентов, изучающих социогуманитарные науки / Т. В. Евгеньева, И. И. Кузнецов, С. В. Перевезенцев, А. В. Селезнева, О. Е. Сорокопудова, А. Б. Страхов, А. Р. Боронин; под ред. С. В. Перевезенцева. – Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2023. – 550 с.

ОТ «ВСЕЕДИНСТВА» К УНИВЕРСАЛЬНОМУ СИНТЕЗУ ВСЕХ ВИДОВ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В XXI СТОЛЕТИИ

Кожевников Н.Н., д-р филос. н., профессор,
Данилова В.С., д-р филос. н., профессор
Северо-Восточный федеральный университет, г. Якутск

Материалы и методология

XXI век уже поставил перед человечеством исключительно сложные проблемы, острота которых только продолжает нарастать. Многие философы начиная с Нового времени, в XX столетии и в современности предлагали свое видение их преодоления. Различные подходы и формы человеческой деятельности также использовали свои возможности: политические, экономические, гуманитарные, социальные, однако предлагаемые концепции до сих пор часто сильно разнятся друг от друга. Если XX в. называли веком физики, биологии, междисциплинарных исследований, то в XXI-ом уже наметились контуры века всеобщей цифровизации и компьютеризации, искусственного интеллекта, универсального синтеза всех современных наук. На наших глазах формируются планетарные сети (экономические, финансовые, научные, образовательные), которые будут способствовать подобному синтезу в планетарном масштабе. Имеются и другие более узкие точки зрения. Так К. Леви-Стросс писал, что нынешний век будет веком гуманитарных наук или его не будет вообще. Д. Пинк также утверждает, что в скором времени правое полушарие нашего мозга будет править миром [1]. В конце прошлого столетия возникли утопические идеи о «конце истории», всеобщей глобализации, но нынешнее время возродило многие изоляционистские тенденции. Глобализация все равно идет, это объективный процесс, однако её контуры оказались сильно подкорректированными.

Поскольку идеи всеобщего синтеза все равно в той или иной степени будут определять нынешний век необходимо рассмотреть концепции всеединства в контексте современной философии. Большинство философов стремились к Единому в контексте сложившихся в их время традиций, используя для этого различные подходы. Некоторые при этом опирались на опыт мистиков, или религиозных мыслителей. Однако несмотря на то, что философия часто соприкасается с трансцендентальным и иррациональным, она тем не менее стремится обосновывать свои концепции рациональными аргументами. Даже неоплатоники, которые часто использовали экстаз в своих поисках рационализировали свои рассуждения на основе логики.

Будем исходить из «концепции всеединства» В.С. Соловьёва, а в рамках её формирования целесообразно рассмотреть линию рассуждений его предшественников: Николая Кузанского – Дж. Бруно – Б. Спинозы – Ф. Шеллинга. Определенное воздействие на этот процесс оказали Кант и Шопенгауэр, а также русские философы, прежде всего А.С. Хомяков и И.В. Киреевский.

У Н. Кузанского идеальное смыкается с материальным, универсальное с идеальным, элементарное со сложным, единое с беспредельным, минимум с максимумом (в Божестве). Это объясняется, например тем, что отдельные элементы не существуют сами по себе, а куда-то входят. «Максимумом я называю то, больше, чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие...Максимальное количество максимально велико, минимальное количество минимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеси мысленно за скобки «велико» и «мало», и ясно увидишь совпадение максимума и минимума; максимум превосходит все и минимум тоже превосходит все; абсолютное количество не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе и минимум» [2, с. 51, 54].

Бруно как последователь Н. Кузанского развивал эти идеи. Он выделял относительно и абсолютно противоположное, единство противоположностей. «Ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено. Но то, что бесконечно соединено, ни в чем и никогда не может разъединиться; следовательно, то, что никогда и ни в чем не разъединено и абсолютно соединено, именно поэтому абсолютно противоположно друг другу» [3, 1989, с. 508]. Особенно он восхищался единством мышления и созерцания. Спиноза основывал свою систему на единстве «В природе вещей не может быть двух или нескольких субстанций той же самой природы или того же самого атрибута» [4, с. 6].

Шеллинг в поздний период своего творчества резко выступал против всех рационалистических систем: Декарта, Спинозы, Фихте, Гегеля и себя самого в начале своего творчества. Он сформулировал «положительную философию», в которой его рациональная философия познала свои границы и была дополнена особым опытом, под которым он понимал опыт религиозный. Позже он называл эту свою философию трансцендентальной.

Традиционные основания всеединства

Система В.С. Соловьева опирается на следующие основные идеи. 1. Разочарование в социалистическом мировоззрении, где он не нашел цельности и единства. 2. Поиск новой формы христианского сознания, поскольку та в которой оно существовало представлялась ему неадекватной. 3. Опора на стремление к цельному знанию славянофилов (Хомяков, Киреевский). 4. Острое ощущение истории, восприятие её как историософии, раскрывающей «лики» бытия. 5. Концепция Богочеловечества как центр кристаллизации его мыслей, эвристический принцип. 6. Идея Софии [5, с. 19-22].

И социалистическое и христианское мировоззрения конечно не могут дать цельного единого знания, отдельные их элементы могут принять участие в этом синтезе, но не более того. Вера А.С. Хомякова была универсальнее, чем церковная ортодоксия, поскольку в ней на первый план выдвигалась идея духовной свободы. По И.В. Киреевскому христианство в России получило наибольшую полноту и чистоту своего выражения. Обе эти концепции остались

незавершенными. Исторический подход Соловьева ставит вопрос о смысле бытия народа, его вечной соборной душе, земном назначении и смысле жизни народа, его творческой миссии в бытии. Кроме того, Соловьев обладал мистическими способностями, которые он использовал при формировании своих концепций в качестве связующего начала их архитектоники. В частности, в его жизни ему трижды являлась божественная София.

Ключевыми идеями Всеединства являются христианство как реальная сила, Абсолют, Богочеловечество, Логос, София. Христианство как реальная сила реализует себя через отдельную человеческую личность, являющуюся элементом цельного духовного организма. Абсолют – это целостное бытие, целостная жизнь. С другой стороны, это абстракция, в соответствие с которой наш мир стремится к своему идеальному состоянию, через ступени бытия. При этом он выделяет различные смыслы глагола «быть» и выделяет два Абсолюта. Логос – это активное, действующее начало единства. София – множественность, на которую действует сила единства и которая становится реальным явленным единством. Логос и Софию можно рассматривать как матрицу дальнейших построений концепции «всеединства». Следует отметить, что для того, чтобы создать устойчивую архитектуру этих понятий на основе рациональных подходов Соловьеву в полной мере не удалось и он дополнил их обоснование интуицией.

Всеединство в контексте системы координат мира на основе предельных динамических равновесий его вещей

Сильный религиозный уклон философии Соловьева и всего философского ренессанса России рубежа XIX – XX столетий был данью эпохе, менталитету и не должен затемнять фундаментальных прозрений этих мыслителей, которые могут быть рассмотрены и вне религиозного контекста. Для того чтобы рассмотреть понятия и концепции, предложенные российскими философами в современном научно-философском контексте, необходимо прежде всего исходить из следующих положений.

1. Этой плеядой мыслителей было потрачено много усилий на поиски оснований Всеединства, стержень, который бы обеспечивал его целостность и устойчивость. Подобные идеи у последователей Соловьева они очень разнились друг от друга. У самого Соловьева это Логос, София, Сущее, Сверхсущее, Бог. С.Н. Трубецкой делает акцент на Логосе, П. Флоренский считает Софию структурным компонентом Абсолютного божественного бытия. Булгаков идет схожим путем считая этим основанием Божественную Софию отделяя её от Софии тварной (Мировой души). В модели Карсавина центральное место принадлежит понятию «стяженное бытие» (от Н. Кузанского), а С.Л. Франк рассматривает два типа бытия и два типа знания (логическое и живое интуитивное связанное с более глубоким слоем бытия). При этом вызывает удивление ряд рассуждений, что это основание оказывается то внутри бытия, то за его пределами, но поскольку Бытие есть все существующее, то здесь возникает противоречие.

2. Поскольку всеединство претендует на наиболее общую универсальность его необходимо связать с бытием – с различными аспектами существующего. Бытие имеет тесную взаимосвязь со своими динамическими равновесиями, совокупность которых следует рассматривать как квазиравновесный каркас или структуру бытия. Он позволяет осуществлять перманентный мониторинг процессов постоянного перераспределения, переформирования, возникновения и исчезновения различных видов существующего. На конкретных уровнях и подуровнях мира механизмы этих динамических равновесий различны, но они все гомеоморфны друг другу [6].

Бытие есть все существующее, поэтому пределов иметь не может, зато квазиравновесный каркас пределы имеет: максимальный и минимальные соответствующие основным аспектам бытия. Все динамические равновесия связаны с пределами этого квазиравновесного каркаса. Пределы находятся в процессах постоянного формирования и уточнения, они связаны друг с другом и также гомеоморфны друг другу. Максимальный предел возможен поскольку все существующее устойчиво, а каркас бытия посредством вездесущности динамических равновесий охватывает все новое и переформированное. Относительно максимального предела имела место еще интуиция Парменида, считавшего бытие завершенным, существующем в строгих границах, похожем на идеальный шар, центр которого везде, а любая точка равноудалена от центра. Минимальные пределы бытия – есть границы следующих аспектов (атрибутов) бытия: субстанции, сущности, сущего, существования, присутствия. Все они начинаются с определенного минимального состояния, в том числе и временного – «кванта аспекта (атрибута).

Таким образом квазиравновесный каркас бытия, способна вступить во взаимодействие с любой из его частей (аспектов) через соответствующие пределы этого каркаса. Все вышеизложенное можно сформулировать и более метафорично. Пять основных направлений (координат) бытия, являются как бы «зеркалами» для отмеченных выше аспектов. Эти аспекты бытия выделенные раздельно являются наиболее простыми вариантами бытия. Следует подчеркнуть, что все эти пределы формируются в результате взаимодействия между равновесной структурой бытия и тем аспектом, с которым бытие взаимодействует. Все эти пределы: максимальный – все существующее (бытие) и минимальные – пределы уникальности, с которых начинаются субстанция, вещь, уровень мира, существование, присутствие являются фундаментальными сторонами единого. Кроме того, в это единое входит граница бытия и небытия, которая также соответствует определенному минимуму – пределу, дополняющему пределы, перечисленные выше.

3. Все религии, опираются на предельный опыт, который является величайшим достижением пророков, отцов церкви, выдающихся религиозных деятелей. Однако, если убрать из религий этот предельный опыт, то в них останется только переработанный и отфильтрованный фольклор, что с последовательной убедительностью показано в многочисленных научных и философских трудах. Но к этому предельному опыту можно подойти и без

религий, используя, например вышеописанные пределы бытия и тогда положительная философия, о которой писал Шеллинг будет естественным образом сочетать рациональный подход с «особого рода опытом», который он имел в виду. Этот «особого рода опыт» Шеллинга был широко распространён в русской религиозной философии конца XIX начала XX вв. Именно на его основе был осуществлен онтологический поворот и поиски Абсолюта.

Заключение

Основатели концепции всеединства считали религию основанием Всеединства, а веру – мостом который приведет к истине. Но эти понятия можно рассматривать и в общеполософском смысле, а в качестве наиболее общего основания рассмотреть квазиравновесный каркас бытия, который имеет устойчивые взаимодействия и с религией, и с верой. Всеединство необходимо человечеству нынешнего столетия, но соответствующие ему концепции должны развиваться в соответствии с реалиями универсального синтеза знания и деятельности, в который должны быть вовлечены все науки: естественные, социальные, гуманитарные, венаучное знание, а также развитие представлений о всех основных аспектах (атрибутах) бытия и деятельность по их реализации в дальнейшем развитии человечества.

Список литературы

1. Пинк Д. Новый мозг. Почему правое полушарие будет править миром. Пер с англ. – М.: РИПОЛ классик, 2014. – 320 с.
2. Николай Кузанский Сочинения в 2-х т. Т. 1. Пер с лат. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
3. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1989 – 636 с.
4. Спиноза Б. Этика Пер. с лат. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – 336 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Часть 2. – Ленинград: Эго, 1991. – 270 с.
6. Кожевников Н.Н. Процессы самоорганизации на основных уровнях структурной организации мира в контексте его системы координат – Якутск: Изд. Дом СВФУ, 2024. – 128 с.

НАЦИОНАЛЬНОЕ ДОСТОЯНИЕ СЛУЖЕНИЯ ОТЕЧЕСТВУ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ

Коломиец Г.Г., д-р филос. н., профессор

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Оренбургский государственный университет»

Характерной особенностью современной отечественной мировоззренческой мысли является поворот к обновлению гражданской тематики национального долга, ответственности, тесной взаимосвязи эстетического и этического во имя блага, торжества метафизической сущностной триады «красоты, добра, истины», которая в последние столетия в общественной жизни снижалась. Вместе с тем задача «сделать человека лучше» и совершенствовать качество жизни, эстетику жизни была в идеальном представлении, нашедшем выражения в искусстве всегда устойчиво. В данной статье я обращаю внимание на ценность этико-эстетической взаимосвязи в период становления эстетической науки в России в эпоху Просвещения, что является неоценённой по достоинству с точки зрения высокой гражданской позиции.

Эстетическая мысль в России на основе любознательности, как и в Европе, ярко заявила о себе в эпоху Просвещения. Характерным было и то, что новая эстетическая теория эпохи Просвещения предполагала вековую связь трёх метафизических сущностей красоты, добра, истины, а вместе с ней тесную взаимосвязь в эстетическом знании эстетико-этического и истинного начала. То, что было основой эстетики как философской науки, а именно три её составляющие: 1) чувственность, 2) красота, совершенство, прекрасное и возвышенное; 3) философия и теория искусства – это и было в поле зрения российских мыслителей. В то же время эти направления эстетической мысли отличались национальной особенностью российского мышления с поиском правды, социальной проблемы связи человека и общества, поиска путей развития России, её роли в мировом процессе и другое.

В Российском просвещении эстетическая мысль, на мой взгляд, главным образом была посвящена следующим вопросам: 1) эстетическое как поэтическое, сопряжённое с идеями служения отечеству и гражданского долга; 2) эстетическому вкусу, воображению, разуму и чувству; 3) сочетание эстетического классицизма, отчасти романтизма, и национальной традиции, истинная идея народности в искусстве; 4) воспитательное значение искусства; 5) соотношение философии как любознательности и искусства.

Как известно. М.В. Ломоносов привез в Москву вышедшую в печати книгу А.Г. Баумгартена *Aesthetica*. Он придавал большое значение творческой фантазии как «совоображение» на основе обобщения наблюдений посредством разума, улавливая внутренние связи. Он был сторонником классицистского стиля в искусстве, но при этом допускал использование простонародной речи.

Он ратовал за российское национальное искусство, которое должно воспевать красоту и счастье любви, однако главным должно быть воспевание героических образов как примеров служения отечеству. Особенно значимы воспитательная и общественная роль искусства, например, «скульптурные художества... представляют виды Героев и Героинь Российских в благодарность заслуг Отчеству, а в пример и в поощрение потомкам к мужественной добродетели» [1, с.751]. Занимаясь историей формирования национального стиля, Ломоносов выделил три стиля, а. по его словам, «штиля»: высокий, посредственный и низкий, происходящих от трех родов и истоков русского языка. Он обращает внимание на исторический процесс развития русской словесности. Он пишет о том, как это происходило, что в древние времена славянский народ не владел письменностью, тогда и речь не могла быть богатой. Далее, богатству нашей национальной речи способствовали церковные книги, переведенные с греческого языка на славянский, прославляя Бога. Вместе с тем, вникая в греческий язык во время переводов, российский человек приобщался к героям великой древнегреческой литературы, поэзии, что способствовало обогащению русского языка. Ломоносов, как ученый, делает вывод: «Как материи, которые словом человеческим изображаются, различествуют по мере разной своей важности, так и русский язык через употребление книг церковных по приличности имеет разные степени: высокий, посредственный и низкий. Сие происходит от трех родов речений русского языка» [1, с. 752].

В «Кратком руководстве к красноречию» Ломоносов поучал, как при сочинении поэзии, литературы силой воображения (его слово «совоображение») можно развивать мысль рассуждением, что указывает на остроумие, остроту ума. А для этого, по словам Ломоносова, важно умение соединить разум с чувством, не увлекаясь глубокомысленными рассуждениями и доказательствами, которые не возбуждают чувства, а дело в способности найти такую меру соотношения разума и чувства, чтобы страсти воспламенились при создании и восприятии искусства. Следует отметить, насколько важным было в эпоху европейского Просвещения философские работы по проблемам остроумия и воображения, споры о вкусе и эстетическом.

В российской эстетике на ценность народного зодчества, архитектурного народного промысла обратил внимание впервые Ф. В. Каржавин. Он выделял три типа архитектурных форм, которые влияют на художников, создателей архитектуры. Это природа, природные естественные формы, к которым он относит и тело человека, затем простые формы, которые следует искать в сёлах и городах, в самых простейших зданиях, и формы высоко художественные. При этом является важным умелое сочетание теории и практики, науки и опыта. И всё же главным вопросом российской просветительской эстетики и даже в области архитектуры был вопрос сочетания принципов классического искусства и национальных традиций во имя утверждения гражданской идеи и служения отечеству.

Редким знатоком искусств был почетный член Академии художеств Н. А. Львов – поэт, художник, музыкант, архитектор, экономист, геолог, знаток

фольклора. Его эстетические идеи были направлены на ценность народного творчества, он занимался собиранием русской народной песни, обращая внимание на подлинность выражения в народном творчестве, на мелодию и гармоническое сочетание поющих голосов. Здесь он находил теоретические связи с требованиями античной, древнегреческой музыкальной культурой, близкой музыкальной культуре русского народа. Занимаясь переводом трудов итальянского архитектора А. Палладио, он обращал внимание на простоту и естественность чистого вкуса без прихотливых излишеств, какие характерны для французов или англичан. Для русской архитектуры подходит стиль, сочетающий простоту частных зданий с величием общественных, поскольку общественные здания являются символом национальной традиции.

Что касается становления национальной культуры, то в эпоху Просвещения велик был немецкий эстетик Гердер, которого высоко ценил Гёте, писавший о Гердере: « Он научил нас понимать поэзию как общий дар всего человечества, а не как частную собственность немногих утонченных и развитых натур...Он первый вполне ясно и систематически стал смотреть на всю литературу, как на проявление живых национальных сил...» [2, с. 177]. Думаю, что Гердер не был первым, или единственным, а в России такой же эстетический подход был, и с исторический, и во славу становления нации. В то же время следует признать величие Гердера в том, что он в новой науке эстетике увидел ее антропологическую сущность, «неделимое сочетание тела и духа, чувства и интеллекта» [3, с. 334]. Важен его подход к эстетике сквозь призму человеческой природы, символического значения чувственного восприятия, того, что достоинство эстетического видится в глубинах нашего национального сознания.

Эстетическому воспитанию придавал большое значение политический деятель Д.А. Голицын. Он не был сторонником трактовки метафизической сущности красоты, абсолютного идеала красоты, а рассуждал практически жизненно в духе эстетики жизни по своему, опираясь на распространенную эстетическую теорию подражательного искусства, подражания природе. При этом явления в природе могут быть и прекрасными и безобразными, идея прекрасного может быть относительной, а значит, художник может изображать то, как натура ему представляется. Иначе говоря, он не придавал значение «великой теории красоты», сложившейся с древности, что красота как идея, бытие которой абсолютно в божественном начале, а затем формируются прекрасные формы. Он рассматривал красоту в мире природы и человека, где она выступает в прекрасных явлениях.

Другой известный политический и музыкальный деятель Г.Н. Теплов, как и основатель эстетики А.Г. Баумгартен, опирался на рационалистические идеи Х. Вольфа в чувственном познании, разделяя эстетическое с опорой на чувственный опыт, и логическое, дополняемое математикой. В вопросе истоках искусства он справедливо подчеркивал стремление человеческой природы к подражанию и удовольствию, ведь подражая окружающему миру, человек выражал свои чувства. Забава подражания может вызывать разные, подчас

противоположные эмоции. Другими слова, игровая ситуация порождает разные виды искусства, которые имеют очень важное воспитательное значение. В воспитании прежде всего ставится высшая гражданская цель. О гражданской и философской роли поэзии он писал так: «Ежели из правил политических знаешь уже должность гражданина, должность друга и должность в доме хозяина, и все статьи, которых практика в Философии поучает, то стихами богатство мыслей не трудно уже украшать, был бы только дух в тебе стихотворческой» [1, с. 763]. Он пишет, что начиная с древности, в философии, приводя в пример Горация и Цицерона, во все века особо почитались стихотворцы как премудрые, равные философам. Он пишет : « Чтобы быть совершенным стихотворцем, надобно обо всех науках иметь довольное понятие, а во многих совершенное знание и искусство» [1, с. 764]. Как бы поэты не изучали правила сочинительства, главным в «стихотворческой науке» он считал богатство мыслей и выполнение гражданского долга, которое заключается посредством искусства способствовать улучшению нравов общества и развитию национальных форм в искусстве.

А.П. Сумароков, являясь автором трагедий и сатир, затрагивающих политику своего времени, развивал принцип национального основания искусства на историческом материале. Он не идеалист, для него естественное выше искусства, и природная совершенная красота выше красоты в искусстве. Однако искусство имеет великую силу эмоционального воздействия, потому что чувства сильнее разума. Но искусство имеет и другую, еще большую силу, оно восхищает мысли, расширяет понятия и изощряет разум.

Общественную роль и гражданское назначение искусства подчеркивал философ, филолог и поэт В.К. Тредиаковский, для которого поэзия была нравоучительной философией. Историческое понимание развития искусства, согласно общественным потребностям он выразил в работе «О древнем, среднем и новом стихотворении Российском».

Эстетические взгляды Г.Р. Державина системно представлены в работе «Рассуждения о лирической поэзии или об оде», написанной в новую эпоху XIX века, он обобщает эстетические идеи просветительской эпохи классицизма. «Вкус – как пишет Державин, – есть судия и указатель приличия, любитель изящности, провозглашатель в рассуждении чувств красоты, а в рассуждении разума, истины...без вдохновения на струнах лиры нет жизни, а без вкуса – прятности..., вкус познаваем быть может» [1, с. 818]. Там же он пишет, что «Вдохновение не что иное есть, как живое ощущение, дар неба, луч божества». Дух романтической эпохи начала XIX века уводил его в субъективное восприятие искусства. Вместе с тем он отстаивал в сущности искусства связь объективного и субъективного начал, полагая, что поэт должен следовать представлениям своего народа, поскольку каждый самобытный народ создавал свое искусство согласно своему образу жизни, географическому местоположению, условиям жизни. Здесь его рассуждения созвучны Радищеву, который писал, что умственные силы человека следуют законам естественности и что сила воображения зависит от климата, от нравов, обычаев, условий

жизни, что влияет на развитие искусства. Державин ценил древнерусское искусство, в котором нашло выражение национальное мышление, а в русских песнях находил « философское познание сердца человеческого» [1, с. 821]. По мысли Державина, согласно с Гердером, что общее эстетическое значение приобретает самобытная национальная поэзия, потому что она становится достоянием других народов. Он приводит в пример поэзию и песни разных европейских и арабских народов, написанных на разных языках, но главные характеры их содержания – это «набожность, храбрость и любовь».

Философско-эстетическая мысль России, обращенная к национальным истокам, народности, идеи гражданского долга и служения отечеству в поэзии, искусстве, как известно, нашли продолжение и в следующем золотом веке российской культуры.

Список литературы

1. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5-ти томах. Т.2 . Россия / под общ. ред М.Ф. Овсянникова. – М.: Искусство. 1964. – С. 723-825.
2. Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. Глава 5. Эстетика Просвещения. Германия. М.: Высш. Шк., 1984. – С. 155-181.
3. Гилберт К, Кун Г. История эстетики. Кн. 1. Глава X. Пер с англ. 2-ое изд. Прогресс. –С. 333-339.

КУДА ДВИЖЕТСЯ СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ?

Косиченко А.Г., д-р филос. н., профессор

**Институт философии, политологии и религиоведения комитета науки
министерства науки и высшего образования Республики Казахстан,
г. Алматы**

Правомерен ли вопрос, поставленный в заглавие статьи? И вообще, движется ли куда-либо цивилизация, или «стоит на месте», или совершает попятное движение? Да и что такое цивилизация сегодня, есть ли она, единственна ли, или сегодня уже нельзя говорить о цивилизации как целостном феномене? Вопросов много и они непростые, мы не возьмемся отвечать на все из них, но некоторые проанализируем.

В начале – середине XX века целый ряд мыслителей сосредоточили свое внимание на содержании и сущности цивилизации. Было показано, что европейская цивилизация, которая до того по умолчанию признавалась единственной, совсем не единственна. Вначале О. Шпенглер обратил внимание на кризис западной культуры и базирующейся на ней западной цивилизации [1], затем в фундаментальном 14 – томном труде А. Дж. Тойнби [2] на огромном фактическом материале доказал, что неправомерно считать европейскую (в целом, западную) цивилизацию единственной, и что и, наряду с ней, существуют еще многие цивилизации. Критикуя «единственность» западной цивилизации, А. Дж. Тойнби указывает на двадцать одну цивилизацию, существующих одновременно, которые не могут быть разделены на «более важные и менее значимые». Согласно А. Дж. Тойнби, эти цивилизации равнозначны. Накануне второй мировой войны вышла 4 томная работа П.А. Сорокина «Социокультурная динамика» [3], в которой были исследованы этапы развития цивилизации и вскрыты причины ее кризисов. К. Ясперс, уже в послевоенный период в работе «Смысл и назначение истории» [4] проанализировал многие аспекты истории, культуры и цивилизации и отметил нарастание их кризиса. Впоследствии тематика цивилизаций стала одной из самых актуальных, и были проведены исследования многообразных граней цивилизации.

В свое время А. Дж. Тойнби приложил много сил для развернутого доказательства множественности цивилизаций. Он заострил внимание на том, что западная цивилизация считается единственной вследствие того, что она «Распространила свою экономическую систему по всему миру. За экономической унификацией, которая зиждется на западном основании, последовала и политическая унификация, имеющая то же основание и зашедшая почти столь же далеко. ... Западные историки преувеличивают значимость этих явлений... и роль ситуации, исторически сложившейся совсем недавно и не позволяющей пока говорить о создании единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом.... Западное общество провозглашается, тем не менее, цивилизацией уникальной, обладающей

единством и неделимостью. Цивилизацией, которая после длительного периода борьбы достигла, наконец, цели – мирового господства» [2, с. 81].

Цивилизация – и это доказано трудами выдающихся мыслителей, философов, культурологов – является «предметным телом» культуры, т.е. тем, во что воплощается культура. Не всякая культура порождает свою цивилизацию, культура должна быть мощной, чтобы воплотиться в цивилизацию. Поэтому культур намного больше, чем цивилизаций. Поскольку далее мы будем говорить о цивилизации (современной цивилизации) в единственном числе, а только что поддерживали мысль о множественности цивилизаций, надо пояснить, что цивилизаций, действительно, много. Упомянем: западную, восточную, исламскую, православную, латиноамериканскую и т.д. Но как отмечал только что процитированный А.Дж. Тойнби, в силу доминирования сегодня материальных, товарно-денежных, потребительских отношений, ныне господствует и потому затмевает множество иных цивилизаций именно западная цивилизация – о ней и пойдет речь в данной статье.

Казалось бы, концептуальные, идейные, и мировоззренческие основы цивилизации исследованы глубоко и всесторонне. Однако, теоретическое освоение цивилизации – это одно, а реальные проблемы ее развития (или деградации) – другое. Стало ясно, что пристальное внимание к сущности цивилизации упомянутых мыслителей и еще многих-многих других было не случайным: они уловили историческую тенденцию на кризисную динамику современной цивилизации. И с тех пор кризис цивилизации только нарастает. Слишком много проблем, порожденных этой цивилизацией, существует сегодня, причем проблемы эти, как правило, имеют глобальный статус. Современный мир полон глобальных проблем. Негативные аспекты глобализации; агрессивность современной геополитики; разрушение традиционных ценностей; радикальные религиозные течения; идеология безудержного потребления; экологическая проблематика; кризис демократии; кризис взаимного доверия и иные. То есть, глобальных проблем множество, и они все углубляются и ширятся. Как решать эти проблемы? Они никак не решаются при господстве тех отношений, какие доминируют сегодня. Получается, что глобальные проблемы воспроизводятся, множатся, ширятся, углубляются, тиражируются, а решений их нет. Эта ситуация вносит свой вклад в кризис современной цивилизации.

Что это за кризис современной цивилизации, в чем его причина в концептуальном смысле? Известно, что кризисы в той или иной мере сопутствуют развитию человечества в течение всей его истории. Но современный глобальный кризис принципиально отличается от предшествующих. Отличие его состоит в том, что он является интегральным, многоаспектным, глубинным и имеющим в своей основе забвение духовной сущности человека. Все формы деятельности современного человека несут на себе печать этого забвения – духовное содержание любой деятельности человека сегодня минимально и имеет тенденцию к полному исчезновению.

Утрата духовности, а в последнее время и сознательный отказ человека от своей духовной сущности, на наш взгляд, и лежит в основании современного глобального кризиса. «Кризис демонстрирует ошибочность пути, по которому идет человечество. Самая главная ошибка – забвение духовного начала в бытии человека. Там, откуда уходит дух, не может быть благополучия. Дух дает энергию бытию. В священных текстах неоднократно говорится о том, что когда уходит дух, тогда наступает гибель. Духом все держится. «Отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся. Послеши духа твоего, и созиждутся и обновиши лице земли» (Пс. 103,29). Без духа все мертво, а человечество уже давно ведет бездуховную жизнь. В этих условиях кризис стал неизбежен. Кризис обнажил утрату духовного содержания жизни и людей, и обществ. Причем это даже не утрата, но отказ от духовного измерения жизни. Утрата еще извинительна, а отказ ведет к наказанию» [5, с. 146-147].

Кризис – последняя возможность исправиться. Так может кризис – это не потеря пути, а новый этап в развитии человечества? И кризис как раз и говорит о глубокой трансформации движения человечества в будущее? При сегодняшнем доминировании относительности истины как понять: где деградация, а где развитие? Есть некая неопределенность в оценке сегодняшнего состояния человечества. И, кажется, что все зависит от точки зрения: можно говорить о деградации, а можно и о развитии. Но нет, не все так относительно. Есть критерий – состояние духовности: падает духовность, следовательно – деградация, возрастает духовность – развитие. В свое время, анализируя современные общества на предмет связи состояния общества с уровнем его духовности С.Л. Франк писал: «Уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих» [6, с. 51].

Цивилизация, пожалуй, самый крупный феномен организации человеческого бытия. И может сложиться впечатление, что она, существуя как общечеловеческая структура, не зависит от конкретных обществ и, тем более, от конкретного человека. И если она идет к своей гибели, то ничего не поделаешь, ничем это разрушение не остановить. Состояние современной цивилизации настораживает в высокой степени, и если бы цивилизация была полностью объективированным процессом, внешним человеку, то можно было бы обоснованно говорить о движении современной цивилизации к краху. И однако это не так. Да, человек слаб в сравнении с обществом, с государством, с цивилизацией, но слаб человек лишь при определенном понимании его, как существа общественно-природного, целиком зависящего от общества и от природы. Но человек принципиально не таков. Человек бесконечен в своих возможностях; его творческая мощь практически беспредельна; он – истинный творец своего бытия, и цивилизации в том числе. Это потому, что сущностью человека является не телесность, и не личность, и не информационно-энергетическая его составляющая. Сущностью человека является его духовность, и как бы мы ни понимали содержание понятия «духовность»: то ли как наивысшую способность человека, развитую в процессе его генезиса, то ли

как богоподобие человека, идущее от сотворения его Богом по «своему образу и подобию», человек неизбежно духовен, и потому бесконечен в своих возможностях.

Человек способен остановить гибель цивилизации, которая им же создана, им же искажена и деформирована, превращена в такую реальность, в которой человек не узнает своего творения, и в которой он не хочет жить, рассматривая ее – и оправдано – как бесчеловеческую. Цивилизацию, как таковую, во всей ее целостности, спасти от гибели сложно и не понятно как. Но можно спасти ее через культуру. Почему мы упоминаем культуру, как возможное средство спасения цивилизации? Потому, что нам надо найти средство ее спасения, а для этого надо обнаружить субъекта такого спасения. Нам думается, что кроме человека такого субъекта нет. Ну и что, спросит читатель, во всех делах на земле нет иного субъекта, кроме человека, который бы творил реальность, и свою и мира. Да, поэтому-то мы и упоминаем человека, как «спасителя цивилизации»; уж коли он извратил ее, поставил на грань существования, так пусть и «спасает». И спасти ее человек может через одухотворение культуры – культура органичнее воспринимает духовное начало, нежели цивилизация; культура и есть развертывание духовного в конкретных обстоятельствах; поэтому, когда уровень духовности культуры падает, культура становится примитивной и вскоре вырождается в массовую, а затем и вовсе вымывается из арсенала человечества. Сегодня мы находимся как раз в таком процессе – культура иссякает; потому и цивилизация, возрастающая на такой культуре, идет к краху. Но и процесс восстановления цивилизации идет по этой же схеме, только в обратном направлении: возрастание духовного содержания культуры оздоровит цивилизацию.

Каково соотношение культуры и цивилизации с духовной точки зрения? Обратимся к Н.А. Бердяеву, который ясно ответил на этот вопрос (цитата длинновата, но того стоит). «Культура и цивилизация – не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки её – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура – благородного происхождения. Ей переданся иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным и с самой позитивно-научной точки зрения. Культура – символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре не реалистически, а символически выражена духовная жизнь. Все достижения культуры по природе своей символичны. В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Цивилизация всегда имеет вид *parvenu*. В ней нет связи с символикой культа. Её происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие

признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные, как, например, употребление железа и т. п. Культура же древних народов на самых начальных ступенях своих очень своеобразна и неповторимо индивидуальна, как культура Египта, Вавилона, Греции и т. п. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия» [7, с. 699-700]. Вот в чем состоит отличие культуры от цивилизации, и вот как надо оживотворять цивилизацию – через возвращение культуре ее духовного содержания и через культурное оплодотворение самой цивилизации – насколько это возможно.

О кризисе, не только культуры и цивилизации, но и бытия в целом на своем языке говорят и религии. Христианство, и в Евангельских текстах, и особенно в Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе), описывает так называемые последние времена, завершающие земную историю человечества. Сегодняшние, почти всеобщие, эсхатологические ожидания – из этой же сферы. Евангелия не называют точную дату «конца света», но перечисляют его признаки; надо сказать, признаки эти налицо. Правда, в этих текстах можно прочесть и возможность отодвижения сроков конца – все зависит от человека: придет он «в разум», вспомнит о своей духовной сущности, прислушается к голосу совести, изменит поведение, и сроки отодвинутся. Влияние человека на буквально все процессы, не только межличностные, общественные, но и на природные, становится явно видимым сегодня: природные катаклизмы и «бунт» стихий с очевидностью зависят от характера поведения человека: забывает человек о своем нравственном долге, о милосердии, о любви – следуют «стихийные» бедствия, которые на поверку оказываются и не стихийными вовсе.

Итак, и с позиции естественно-исторической, «материалистической», и с позиции религии мы видим констатацию глубочайшего кризиса современной цивилизации, но с обеих же сторон – на удивление единодушно – имеется посыл о роли и значении человека в преодолении этого кризиса и о возможности превращения его в возможность нового возрождения человечества посредством одухотворения сначала самого человека, затем культуры и, наконец, современной цивилизации. Это оптимистический посыл, его и надо реализовать.

Список литературы

1. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Эксмо, 2023. – 672 с.
2. Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
3. Сорокин П.А. Социокультурная динамика / П.А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
5. Косиченко А.Г. Духовно-ценностные аспекты глобального кризиса современности / Адам елемі – Мир человека. Философский и общественно-гуманитарный журнал. – 2021. – №3 (89). – С. 140-153.

6. Франк С.Л. Свет во тьме / С.Л. Франк. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 460 с.
7. Бердяев Н. Философия неравенства / Бердяев Н.А. Философия свободы. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 736 с.

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Кравченко К.А.

**Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет
«ЛЭТИ»
имени В.И. Ульянова (Ленина)**

Актуальные процессы формирования языка интересуют не только современных лингвистов, но и философов, психологов, социологов, диалектологов, этнологов; они проводят глобальные исследования о многочисленных взаимосвязях языка, социальных норм и мышления.

Язык служит мостом для межкультурной коммуникации. Не стоит недооценивать роль языка как носителя культуры, роль, выходящую за рамки простой передачи информации. Язык – это не просто инструмент общения, но и ключевой элемент в формировании и выражении идентичности. Он формирует ключевые принципы идентичности как отдельных людей, так и социальных групп через специфические формы, в которых, например, развиваются идиолекты, диалекты. Известно, что язык никогда не бывает нейтральным. Он всегда находится в определенном идеологическом пространстве. Сами значения вызваны определенным социальным фундаментом; значения меняются в зависимости от социального контекста. Необходимо учитывать исторические, структурные и функциональные аспекты при анализе использования и влияния языка.

Измерения, которые определяют важность языка с точки зрения формирования этнической идентичности: общение – определенный исторический язык допускает в пределах области его использования – именно эта коммуникационная сеть составляет этническую группу; роль языка в хранении и передаче опыта определенной этнической группы; символический характер языка, указывающий на принадлежность к определенной этнической группе.

Язык, идентичность, а также культурные особенности тесно связаны благодаря взаимосвязи между репрезентацией и культурой. В более конкретном плане, если рассматривать язык с точки зрения культурной идентичности и процессов языкового контакта, то мы понимаем, что язык делает возможным существование группы как таковой, а также передает общие переживания посредством общения. Локальные культуры сохраняют свои первоначальные культурные и символические особенности с помощью языка, но когда исчезает язык, то происходят сдвиги в культурной матрице. Культурное измерение связано с признанием тех позиций, которые сигнализируют о связи с ценностями, образом жизни, традициями, привычками, обычаями, символическими представлениями. Язык отражает ценности, верования и мировоззрение определенной культурной группы. Сохранение языков коренных народов тесно связано с сохранением традиционных экологических знаний, медицинских практик и других культурных ресурсов, которые часто

являются неотъемлемой частью языковой структуры сообщества. Hamidi S. пишет: «Поскольку язык является основным средством, с помощью которого люди передают свои наиболее важные мысли и ценности, это главная черта, формирующая нашу идентичность» [4, р. 47].

Язык играет ключевую роль в формировании национальной идентичности, выступая как уникальное выражение национального духа, средство передачи национальных идей и специфический «организатор» бюрократической структуры государства. Он является важным элементом, связывающим людей с их национальным самосознанием, поскольку, помимо своей основной коммуникативной функции, он также выполняет демаркационную функцию.

В начале XX в. возникла структурная лингвистика, основателем которой был швейцарец Фердинанд де Соссюр. Он пишет: «Если бы мы были в состоянии охватить сумму всех словесных образов, накопленных у всех индивидов, мы бы коснулись той социальной связи, которая и образует язык. Язык – это клад, практикой речи отлагаемый во всех, кто принадлежит к одному общественному коллективу» [2, с. 52].

Когда речь идет об обыденной коммуникации имеет смысл указать на настойчивую критику Энгельса, который ставит под вопрос позицию рассматривать язык как строго биологический, подчиняющийся естественным законам. Маркс и Энгельс разработали теорию языка на основе диалектико-материалистического подхода к истории, заключающийся в том, что язык является продуктом, обусловленным общественным развитием. Они замечают, что «...ни мысль, ни язык не образуют сами по себе особого царства... они – только *проявления* действительной жизни» [1, с. 449].

Язык является знаковой системой, социальным продуктом. Fina A. D. отмечает, что «...идентичность рассматривается не как концепция, существующая в сознании отдельного человека, а скорее как процесс конструирования, который имеет свое место в социальном взаимодействии» [3, р. 1].

Язык как социальная детерминация устанавливается в качестве маркера культурной идентичности, а она, в свою очередь (идентичность), представляет собой в равной степени как социальное явление, так и продукт движения культуры народа в историческом процессе. Следовательно, язык и культурная идентичность являются социально-культурными продуктами.

Язык является не только актуальной темой культуры, но и средством доступа к культурным проявлениям. Во-первых, культура – это способ управления повседневной жизнью, специфическая для группы система организации и концептуализации повседневных практик, а также способ их обоснования философскими и религиозными теориями. Культура – это совокупность практик и порождающая их система. Культурная идентичность, кроме того, означает способность структурировать свой жизненный проект, критерии которого вытекают из мировоззрения, усвоенного в процессе

социализации, критериев, которые понимает и принимает сам субъект, а не критерии, чуждые, непонятные и навязываемые силой извне.

Глобализованный мир, который подвержен социальным и культурным трансформациям, вызывает процессы рассеивания и фрагментации индивидуальных идентичностей. Культурная глобализация способствует стиранию границ между своим и чужим. Все языки являются результатом уникального исторического опыта, каждый из них отражает память, литературное наследие или специфические навыки и представляет собой законную основу культурной идентичности.

Понимание сложной взаимосвязи между языком и личностью имеет решающее значение для понимания разнообразия и сложности человеческого опыта.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. Т. 3. (Пер. с немецкого.) – 630 с.
2. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. Переводы с французского языка по ред. А.А.Холодовича. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
3. Fina A. D. Discourse and identity. In C. A. Chapelle (Ed.), The encyclopedia of applied linguistics, 2012. – PP. 1-8.
4. Hamidi S. The Relationship between Language, Culture, and Identity and their Influence on One Another. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/377336647_The_Relationship_between_Language_Culture_and_Identity_and_their_Influence_on_One_Another

ЭВОЛЮЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ СМЕРТИ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ: ОТ КОЛЛЕКТИВНОГО ОПЫТА К ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ТРЕВОГЕ

Кузина М.П.

**Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского»**

Тема смерти всегда была таинственной и загадочной для человека, разные народы в разные эпохи использовали свои способы для толкования феномена смерти. В период становления христианства в обществе стали формироваться новые подходы к осмыслению темы смерти. Некоторые традиции брали свое начало еще в античную эпоху, однако доминирующая позиция христианства оказала существенное влияние на формирование принципиально новых обычаев и представлений, связанных со смертью. Христианство способствовало систематизации понимания темы смерти через Священные писания. Видные авторы того времени составляли трактаты, в которых объясняли значение христианских текстов. Некоторые теологи расходились во мнениях по спорным вопросам, однако их труд, несомненно, помог систематизировать христианские знания и способствовал их распространению.

Тема смерти раскрывается в христианских текстах наиболее подробно. Аврелий Августин в своем трактате «О граде Божьем» рассматривает тему смерти в том числе. Он утверждает, что смерть – это следствие первородного греха человека, а Иисус своей смертью этот грех искупил и открыл человеку путь к воскресению. Однако смерти теперь стало две: первая это отделение души от тела, то есть физическая земная смерть, а вторая это отделение души от Бога. Праведные, жившие согласно слову Божьему, после первой смерти имеют возможность соединиться с Богом. Грешники же такой возможности лишены, их ждет вторая смерть, при которой душа больше никогда не сможет встретиться с Богом. Кроме того, Аврелий Августин объясняет, каким образом произойдет воскресение человека после смерти. Он говорит, что как Бог создал человека из праха, так и душа после смерти вновь соединится с прахом и обретет тело. Телесность играет роль не только для вечного блаженства, но и для вечных мук, так как грешники также обретут тело, но из-за невозможности приближения к Богу будут испытывать и физические страдания в том числе. Такое объяснение вполне понятно для общества эпохи раннего христианства [1].

Интересно отметить, что Иоанн Скот Эриугена в своем трактате «О Божественном предопределении» напротив делает акцент на принципиальной невозможности понимания человеком божественного замысла. Он говорит, что человек не способен понять божественной сути в силу ограниченности своего разума и поэтому склонен интерпретировать священные тексты в рамках своего ограниченного восприятия и языка [5].

Филипп Арьес в своей работе «Человек перед лицом смерти» рассматривает общество Средневековья в социально-культурном контексте

анализируя отношения человека к феномену смерти, который отражает верования, страхи и ценности общества. Период раннего Средневековья Арьес называет «Прирученной смертью». Для этого периода характерны публичность смерти и отсутствие страха смерти. Смерть является частью жизни, человек осознает, что умирает и старательно готовится к этому. Умирание происходит публично: к умирающему приходят члены его общины (священнослужители, семья, соседи и слуги). Захоронения в начале формирования христианской традиции были перенесены в черту города, производились у церкви, позже стало допустимым хоронить в церкви. Таким образом, умирающий мог указать, где именно следует его похоронить. Знатные люди изъявляли желание быть похороненными в церкви, некоторые настаивали на захоронении рядом с умершими родственниками. Ритуалы погребения были простыми, могилы часто были общими и опустошались спустя определенное время чтобы освободить место для новых захоронений. Умирание в одиночестве считалось неприемлемым и люди относились к таким умершим с подозрением [3].

Христианство играло важную роль в формировании отношения к смерти. Люди верили в загробную жизнь и воспринимали смерть как сон. Смерть была переходом к вечной жизни и поэтому не вызывала страха. Более того, система кладбищ того времени была устроена таким образом, что кладбище становилось местом для социального взаимодействия и культурной жизни. На кладбищах проводились собрания, организовывались ярмарки, открывались торговые лавки.

Позднее в средневековом обществе отношение к смерти стало меняться. Филипп Арьес называет этот период «Смерть своя» и подчеркивает возрастание индивидуализации смерти. Смерть перестала быть коллективной, больше внимания стало уделяться собственной смерти и ее последствиям. Люди начинают беспокоиться о том, что будет с ними после смерти, усиливается страх перед адом. Все это способствует развитию практик, которые направлены на спасение души: молитвы, паломничества и завещания. Завещания становятся важным инструментом для подготовки к смерти. Люди начинают распределять свое имущество, чтобы обеспечить себе молитвы и поминовение после смерти. Появляются руководства по умиранию, в которых описывается, как правильно себя вести при умирании, какие читать молитвы и к чему готовиться. Возрастает интерес к телу умирающего, появляются практики бальзамирования, и другие более сложные похоронные ритуалы. На могилах появляются надгробия и эпитафии, они становятся более индивидуальными. В отличие от более ранних периодов христианской мысли, теперь внимание стало уделяться умирающему. Умирающий оказывается в центре своей собственной борьбы за возможность сблизиться с Богом после смерти. Христианские наставления и различные пособия по умиранию того времени гласят, что перед смертью человека ждет суд, который произойдет сразу после смерти. В общих чертах на этом суде произойдет столкновение дьявола и одного из ангелов (в разных текстах со стороны Рая выступают разные посланники). Получается, что Страшный Суд свершится не когда-нибудь потом, а здесь и сейчас в

комнате умирающего. Судить человека будут на основании записей в его личной книжке. Такие книжки получили широкое распространение в этот период, в них записывались как добродетельные поступки, так и греховные. Умирая, человек готовился наблюдать борьбу за его душу. Если побеждал дьявол, то его добрые дела стирались и душа отправлялась в Ад. Человек не мог постоять за себя в этом поединке, поэтому оставалось только надеяться на прощение возможных грехов. Именно в этот период появился страх смерти, который на самом деле был основан не на боязни самого умирания, а на индивидуальном судебном процессе.

Таким образом, смерть становится личным делом каждого и перестает быть коллективным опытом. В отличие от предыдущего периода, в котором смерть не казалась чем-то пугающим, теперь она вызывает тревогу и страх [3].

Фома Аквинский, в своем трактате «Сумма теологии» рассматривает не только смертность человека как таковую, но и его греховность. Он объясняет, какие грехи существуют и при каких обстоятельствах эти грехи являются смертными. Если при обычных грехах у человека есть шанс на искупление в чистилище после смерти, то в случае смертных грехов дорога только в ад [2].

Концепция существования рая и ада была достаточно популярна в том время в католической церкви. Наиболее ярко и художественно она проиллюстрирована в «Божественной комедии» Данте Алигьери. Данте, будучи талантливым поэтом и современником христианских учений того времени, представил свое видение загробного мира. Наиболее интересным для рассмотрения является его описание ада. Согласно Данте, в аду имеется лимб и девять кругов, грешники находятся в этих кругах в зависимости от грехов, которые они совершили. Каждый грех имеет свое особое наказание, например, грешники, собственноручно прекратившие свою жизнь, в Аду пребывают в форме деревьев, а их плоть выброшена на их же ветви. Согласно Данте, они никогда больше не смогут соединиться со своей плотью, поскольку сами от нее отказались при жизни и поэтому обречены на страдания через свою древесную форму. Их ветви ломают адские существа и это доставляет им боль. Другие грешники не лишены своей плоти и подвергаются наказанию через адские воздействия на нее [4].

Возвращаясь к теологам, следует обратиться к разъяснениям, как возможны после смерти их телесные муки в аду. На это Фома Аквинский отвечает, что в аду душа страдает не столько из-за телесных мук, сколько из-за того, что душа как бы предвосхищает свои бесконечные страдания через адские муки. И если и не все грешники «добровольно» находятся в аду, многие из них, согласно Данте, просят упомянуть о себе по возвращении главного героя в мир живых. Фома Аквинский объясняет и это. Он говорит, что молитвы и другие ритуалы, совершенные даже в адрес усопших грешников, имеют смысл поскольку позволяют грешникам получить небольшой «перерыв» от своих мук [2].

Таким образом, осмысление темы смерти в период Средневековья претерпело изменения. Если на ранних этапах формирования христианского

мировоззрения смерть была коллективной и не вызывала страха, то позднее смерть стала индивидуальной и стала сопровождаться тревогами о том, что будет с душой в загробном мире. Люди начали больше внимания уделять ритуалам погребения, молитвам и завещаниям, которые, по их мнению, могли им помочь спасти душу от вечных мук в загробном мире. Однако важно упомянуть, что смерть сама по себе не являлась чем-то плохим для людей, она по-прежнему была частью жизни и воспринималась как естественный переход души из одного состояния в другое. Для человека той эпохи важным было обеспечить своей душе пребывание с Богом и устранить все возможности для загробных страданий. Более того, индивидуальный процесс умирания позволил человеку иначе осмыслить свою собственную смертность. Это послужило основой для дальнейшего развития гуманизма и отличного от других эпох процесса умирания. Если на ранних этапах Средневековья человек умирал всегда со всеми, но никогда не один, то к концу эпохи смерть стала его личной, индивидуальной. И, чем более смерть становилась личной, тем более прослеживается тенденция к стремлению обогатить жизнь земную. Следовательно, рассмотрение человека эпохи Средневековья через призму его отношения к смерти позволяет проанализировать его отношение к жизни.

Список литературы

1. Аврелий Августин «О граде Божьем» Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/ (дата обращения 15.03.2025)
2. Аквинский Фома «Сумма теологии» Электронный ресурс: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/> (дата обращения 15.03.2025)
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер: с фр./ Общ. ред. Оболенской С.В.; Предисл. Гуревича А.Я. – М.: Издательская группа “Прогресс-Академия”, 1992. – 528 с.
4. Данте Алигьери. Божественная комедия / Перевод М. Лозинского; издание подготовил И. Н. Голенищев-Кутузов. – Москва: Наука, 1967. – (Литературные памятники). – 655 с.
5. Эриугена Иоанн Скот «О Божественном предопределении» Электронный ресурс: <https://proza.ru/2012/09/22/336> (дата обращения 15.03.2025).

ФИЛОСОФИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ МАХАЯНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Лазаренко Э.С., к. полит. н.

**Межгосударственная образовательная организация высшего образования
«Кыргызско-российский славянский университет имени Первого
Президента Российской Федерации
Б.Н. Ельцина»,
Г. Бишкек, Кыргызская Республика**

Актуальность данного исследования проистекает из насущной потребности осмысления влияния глубинных концепций культуры на формирование философского мировоззрения Махаяны в обществах современной Центральной Азии. Исследование призвано пролить свет на сложную взаимосвязь между культурными традициями и мировоззренческими ориентирами, определяющими духовное пространство региона.

Культура, как совокупность материальных и духовных ценностей, формируется под воздействием множества факторов, среди которых религиозные и философские учения играют ключевую роль. Махаяна, одно из главных мировоззренческих направлений буддизма, оказала значительное влияние на культуру и цивилизацию Центральной Азии, внедрив в нее принципы сострадания, мудрости и стремления к просветлению ради блага всех существ.

Адаптация духовно-нравственных практик Махаяны в современных обществах Центральной Азии приводит к социокультурному формированию уникального культурного пространства, где традиционные ценности сочетаются с современными тенденциями, основанных на принципе ненасилия и взаимопомощи, способствует развитию толерантности и гармоничных отношений в обществе.

Методология

Для анализа влияния глубинных концепций культуры на формирование философского мировоззрения Махаяны в обществах современной Центральной Азии используется цивилизационный и компаративистский подходы.

Цивилизационный подход это метод в гуманитарной науке, рассматривающий различные аспекты жизни, ментальности и социального функционирования тех или иных общностей через призму их включённости в единый взаимосвязанный процесс развития, характеризующий деятельность больших социальных целостностей, пребывающих в истории в отдельности друг от друга.

Цивилизационный подход позволяет рассматривать Махаяну не только как религиозно-философское учение, но и как фактор, оказавший существенное влияние на формирование цивилизационных моделей в Центральной Азии. Акцент делается на выявлении специфических черт, привнесенных философией Махаяны в социокультурную организацию конкретных обществ.

Компаративистский подход, в свою очередь, дает возможность сопоставить различные формы адаптации Махаяны в разных культурных контекстах. Это позволяет выявить как общие закономерности влияния мировоззрения Махаяны, так и уникальные особенности, обусловленные локальными духовными традициями. Философ-компаративист Анатолий Сергеевич Колесников в своей работе “Центр философской компаративистики и сравнительных социогуманитарных исследований (1992-2014)” отмечает, что философская компаративистика выполняет задачи реконструкции современной региональной или национальной мысли в ее целостности, пытаясь при этом избежать обычной в компаративистике установки, когда субъект одной культуры (исследовательская позиция) рассматривает другую как объект. Интегративные процессы в современной истории, культуре и философии, с одной стороны, и проблема самоидентификации национальной философской культуры – с другой, как взаимоисключающие, на первый взгляд, тенденции, оказались совместимы именно на основе компаративистской методологии [1].

На наш взгляд эти концептуальные методы помогают сопоставить вехи проникновения и распространения махаянских философских традиций на территории Центральной Азии, сопоставить их с современными научными школами буддийской философии в парадигме времени. В парадигме же пространства открывается возможность рассмотреть взаимосвязь двух основных философских махаянских учений в рамках индийской и тибетской культуры с культурой центрально-азиатских обществ [2].

Применение этих подходов позволяет проанализировать, как принципы сострадания, взаимозависимости и стремления к просветлению всех живых существ, лежащие в основе Махаяны, трансформировались и воплощались в социокультурных практиках, формируя особые модели взаимодействия между индивидами, обществом и государством.

Дискуссия о культуре

Что включает в себя концепция “культура”?

Согласно американскому антропологу А. Крёбера культура является абстракцией, но вполне реальной, имеющей систему элементов, сцепленных определенным способом и образующих целостность, определенную модель, образец, тип. Подход Крёбера к определению понятия культуры получил широкую известность в 1940-е. Крёбер предполагал такой подход к культуре, как к особому, *сверхорганическому* уровню реальности. По Крёберу, сверхорганический уровень – это уровень вне реальности, самостоятельная область, так как отличен от органического и неорганического миров и не может с ними отождествляться. Объяснение причин тех или иных культурных явлений следует находить в других культурных явлениях, а не пользоваться анализом явлений низшего порядка (органические и неорганические уровни). Впрочем, немного позже, в 1950-х, Крёбер «модифицировал» такое разграничение: общество наряду с культурой теперь находилось на сверхорганическом уровне.

Крёбер считал, что, если культура – сверхорганическое явление, и она представляет собой особенную реальность с собственными законами развития,

то и метод её изучения должен быть принципиально другим. Под ним он понимал исторический подход к изучению и понятию культуры, и к антропологии как области в целом. Этот подход заключается не в детальном и индивидуальном рассмотрении каждой культуры, а в целостном историческом контексте каждой культуры. Однако это также не значит, что на развитие той или иной культуры нужно смотреть с точки зрения истории с целью обобщения.

Мотивы, цели, ценностные ориентиры создаются и закрепляются в процессе культурной деятельности людей. Это привело к тому, что в истории концепции “культура” и “цивилизация” нередко, многими исследователями, отождествлялись. К примеру, советский философ и социолог Г.А. Пестова ссылается на труд известного русского историка В.О. Ключевского “Курс русской истории”, где он пишет о том, что “успехи людского общежития, приобретения культуры и цивилизации, которыми пользуются в большей или меньшей степени отдельные народы, не суть плоды только их деятельности, а созданы совместными или преемственными усилиями всех культурных народов” [3]. Пестова приводит противоположное мнение немецкого философа О. Шпенглера и Е.А. Бердяева о том, что “цивилизация уничтожает культуру”, они имели в виду западную цивилизацию, которая разрушает душу народа и ведет к одряхлению культуры.

Российский философ И.А. Беляев весьма точно описывает феномен культуры, которая «возникает, воспроизводится и эволюционирует, в каждый момент существования человечества являя собой суммативный результат всей его предшествующей деятельности» [4]. В своей работе, посвященной презентации концепции культуры выдающегося философа Даниила Валентиновича Пивоварова, он делится определяющими аспектами культуры как синтетической концепцией идеала. Он пишет, что Д.В. Пивоваров наряду с С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Н.К. Рерихом и другими мыслителями, обозначает сопрягающее понятие культуры с культом и его предметом – светом (лат. cult + uro). Культура, таким образом, оказывается «поклонением свету как силе, находящей и духовное, и материально-практическое воплощение в жизни людей» [4]. Культура раскрывается людям как предельно сложный, диалектически противоречивый, но при этом единственно возможный способ их жизни. С момента своего возникновения человечество непрерывно порождает культуру как то всепроникающее многомерное нечто, которое в снятом виде содержит в себе весь жизненный опыт ушедших поколений, обеспечивает ориентацию нынешнего поколения в действительности и создаёт условия для того, чтобы грядущие поколения могли приходить в мир и находить в нём надежную опору в виде культурных традиций, норм и ценностей.

Известный российский философ М.К. Петров рассматривает проблему сосуществования разнообразных способов бытия и мышления Востока и Запада через призму культуры, где происходит внутренняя трансформация накопления знания, в чем и состоит целостность и своеобразие его авторской концепции.

Петров справедливо отмечает, что перенос европейских «культурных грамматик» на неевропейские философские традиции существенно искажает адекватное понимание их внутренней системы связей и причинных оснований, что, в свою очередь, сводит на нет их эвристический потенциал и обесмысливает присутствие в едином историко–философском нарративе. Во вступительной статье к книге «Язык, знак, культура» С.С. Неретина делает вывод, что М.К. Петров, рассматривая культуру в ее типологических особенностях, показывает их генезис (одной из другой) и жесткое разведение по разным полюсам, когда они, забывшие о своем родстве, вынуждены искать общности друг с другом, разместившись на одной планете [5].

Результаты

Мировоззрение Махаяны в разное время гибко адаптируются к менталитету населения в Центральной Азии и находят свое отражение в бактрийской, согдийской и тюркской культурах. В нашей работе «Цивилизационный подход в изучении феномена Махаяны в Кыргызстане: проблемы и перспективы» отмечены упоминания о социально-философском и культурологическом взаимовлиянии тенгрианских, тибетских и индийских идей на территории Кыргызстана встречаются в трудах основателя историко-философской науки Академика А.А. Алтымышбаева «Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии» [6]. В той же работе представлены идеи взаимодействия культур в трудах российского востоковеда-тюрколога С.Г. Кляшторного. Ученый пишет об Умай, древнетюркской тенгрианской богине плодородия и покровительнице новорожденных, олицетворяющей женское начало, сказано, что «в древнеуйгурских текстах X в., где она названа *edgiiliig Umaqatun* «благодетельная Умай-царица» и включена в буддийскотюркский пантеон». Казахстанский ученый С.Ш. Аязбекова в своей работе «Тенгрианская и буддийская космология: опыт сопоставительного анализа» утверждает, что истоки буддизма могут восходить не только к религиозным представлениям, распространенным в самой Индии, но и к воззрениям кочевых народов. В той же работе есть ссылка на книгу кыргызстанского философа Ш.Б. Акмолдоевой под названием «Духовный мир древних кыргызов» по материалам эпоса «Манас», где автор обосновывает основные положения концепции общности происхождения человеческих культур. Автор обращает внимание на то, что культурологическое, историческое, философское, лингвистическое, мифологическое и др., значение эпоса велико не только для древних кыргызов, но и для всех тюркских народов.

В современных условиях философия Махаяны, с её акцентом на сострадание, доктрину зависимого происхождения и этическое поведение, предлагает ценные инструменты для развития. Применить принципы Махаяны можно через различные инновационные подходы, направленные на укрепление социальной сплоченности. В этом контексте, важно подчеркнуть, что основополагающие идеи Махаяны могут служить основой для создания эффективных социальных инициатив.

Примеры успешных проектов, реализуемых в различных сообществах Центральной Азии, подчеркивают, как духовные практики могут быть интегрированы в повседневную жизнь. Например, в Академии Классической Мудрости (АКМ Казахстан) совместно с АКМ (Вена, Австрия) проводятся курсы разработанные Институтом азиатской классики (АСИ) по основам буддийского учения, йоге, медитации АСИ-7 в Казахстане; в Кыргызстане в образовательном проекте «Гармония в семье» совместно с Институтом изучения йоги проводятся курсы по изучению древних текстов, медитации и осознанности, которые помогают людям справляться со стрессом и конфликтами, способствуя укреплению межэтнических и межконфессиональных отношений. Эти инициативы не только повышают уровень осознанности, но и создают платформу для диалога между различными культурными и религиозными группами.

Международное сотрудничество также играет важную роль в распространении принципов Махаяны и создании устойчивых решений для современных вызовов. Страны Центральной Азии обмениваются опытом и лучшими практиками с странами Европы, Америки, Юго-Восточной Азии, основываясь на принципах взаимопомощи и солидарности. Например, в Кыргызстане проводятся фестивали по йоге Нигумы в сотрудничестве с Институтом изучения йоги (Седона, США) и холистические трансформационные ретриты Будды Медицины в сотрудничестве с Ретритным Центром «Алмазная Гора» (Аризона, США) и с Культурной Ассоциацией Lapis Lasuli (LLCA, Сингапур). Это сотрудничество проявляется в совместных проектах, форумах и конференциях, где обсуждаются не только духовные аспекты, но и практические шаги для решения социальных и экономических проблем. Например, 7 апреля 2025 г. на площадке Кыргызско-Российского Славянского университета (КРСУ) проходит Международный круглый стол «Традиции и инновации в Сутре Будды Медицины: целительный сплав древности и современности» совместно с LLCA, посвященный выявлению инновационных подходов культурного феномена в использовании драгоценного наследия Сутры Будды Медицины для адаптации к реалиям физического, психического и духовного здоровья современного общества.

Заключение

Таким образом, в условиях интенсивного межкультурного взаимодействия идеи, основанные на мудрости Махаяны, могут стать мощным катализатором для позитивных изменений. Они могут помочь создать более гармоничное толерантное общество, в котором различные культуры и традиции могут сосуществовать, поддерживая друг друга на пути к общему благополучию. В конечном итоге, такие усилия не только обогатят социально-философский аспект Центральной Азии, но и станут примером для других регионов мира, стремящихся к миру и взаимопониманию.

Глобализация современного мира находит отражение, не только в экономических и политических аспектах, но и культурных. Можно видеть, как развитие технологий и насыщение человечества информацией, приводит к

трансформации и развитию осознанного взгляда на философию различных обществ, также религиозных и философских учений. Можно видеть, как современная модель распространения буддийских учений находит отражение в сознании традиционных обществ. И мы только в начале пути, где имея под рукой знания о философиях и религиях различных обществ в парадигме пространства и времени, каждый может осознанно взять ответственность на себя.

Список литературы

1. Колесников, А. С. Центр философской компаративистики и сравнительных социогуманитарных исследований (1992-2014) / А. С. Колесников // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 158-165. – EDN VTKDGZ.
2. Лазаренко, Э. С. Методы философской компаративистики в изучении буддийского мировоззрения Махаяны / Э. С. Лазаренко // Наука, новые технологии и инновации Кыргызстана. – 2023. – № 2. – С. 175-178. – DOI 10.26104/NNTIK.2023.82.56.037. – EDN GQVROZ.
3. Пестова, Г. А. Формационный, цивилизационный и культурологический подход к анализу истории / Г. А. Пестова // Новые идеи в философии. – 1995. – № 3. – С. 78-85. – EDN MPOADR.
4. Беляев, И. А. Концепция культуры Д.В. Пивоварова / И. А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2016. – № 10. – С. 14-17. – EDN YMEUAI.
5. Петров М.К. Язык, знак, культура / Вступ.ст. С.С. Неретиной. Издание 2-е, стереотипное. М.: Едиториал. УРСС, 2004. – 328 с.
6. Лазаренко, Э. С. Цивилизационный подход в изучении феномена Махаяны в Кыргызстане: проблемы и перспективы / Э. С. Лазаренко // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве. – 2023. – Т. 1, № 12. – С. 160-168. – EDN GTBTQB.

ТРАДИЦИОННЫЕ ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОБЪЕКТЫ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Латыпов И.А., д-р филос. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Удмуртский государственный университет», г. Ижевск

Социально-философский анализ нематериального культурного достояния является актуальным в связи с последовательным и неуклонным возрождением традиционных духовных ценностей в современной российской цивилизации.

Цель данной работы – философский анализ традиционных духовных ценностей как объектов нематериального культурного наследия.

Работа носит междисциплинарный характер в силу комплексности изучаемых вопросов, поиск решения которых вряд ли возможен без системного подхода к проблеме сохранения и развития традиционных духовных ценностей.

Понятие духовных ценностей сформировалось благодаря разделению деятельности в общественных отношениях по поводу производства, обмена, распределения и потребления продуктов, способных удовлетворить духовные потребности человека и общества. Этот термин является обобщающим для таких аспектов и свойств продуктов духовного производства, как: возвышенные идеалы, цели, нравственные нормы, идеи. Например: благо, добро, достоинство, истина, красота, справедливость и др. Духовные ценности выражают значимые результаты творческой деятельности, объективно способные удовлетворить духовные потребности человека и общества. Они характеризуют ценностные отношения людей, сформировавшиеся благодаря разделению труда в духовном производстве [1].

Можно также понимать духовные ценности и как проявления духовности (Орлов Б.В. и Эйнгорн Н.К. [5]). Детальный анализ аксиологической структуры социокультурной коммуникации проведен Мирошниковым Ю.И. [4]. Пивоваров Д.В. проводил блестящий и эвристичный анализ традиционных ценностей в религии, например, для соотношения веры как «faith» и как «belief» [6]. Более подробный анализ исследований производства, сохранения, распространения и заимствований духовных ценностей есть в [2].

Нематериальное культурное достояние определённого коллективного субъекта (например, нации) можем тогда определять как совокупность духовных ценностей этого коллективного субъекта. Тогда для определённого коллективного субъекта (например, нации) нематериальное культурное достояние оказывается тесно связанным с духовной культурой и является основанием для сохранения и развития духовной культуры этого коллективного субъекта.

Философии культуры и социальной философии, аксиологии и этики в этом отношении необходимо не только дополнять богословские интерпретации и трактовки духовных ценностей, но и проводить их научное обобщение. Этим

могут и должны заниматься практики и исследователи также и из других научных специальностей, например, культурологии, социологии культуры и др. Но именно социальная философия может и должна проводить философский анализ общественной деятельности и социальных функций духовных ценностей в современной цивилизации.

С каким же нематериальным культурным наследием приходит человечество к современному цивилизационному кризису?

Особенно остро этот вопрос и подобные проблемы стали ставиться в процессе развития российской государственной политики по сохранению традиционных духовно-нравственных ценностей, а также с момента начала СВО в связи с назревшими вопросами о засилье заимствований из британской и североамериканской массовой культуры. В частности, это касается неправомерного превознесения (вплоть до абсолютизации) значения инноваций в современной общественной деятельности.

Противоречивое сочетание инноваций и традиций оказывается в центре внимания даже в разработках искусственного интеллекта (ИИ).

«Налицо противоречивость цивилизационных требований в современной России: традиционность духовных ценностей, как в мировоззрении многих российских атеистов, так и в традиционных российских конфессиях, контрадикторно, на первый взгляд, цивилизационному требованию инновационности и креативности. Но это противоречие отчасти кажущееся, поскольку для успешных и даже прорывных инновационных проектов требуется прочная база. Без опоры на хотя бы некоторые традиции, инновации окажутся «воздушными замками», провисшими в пустоте, или «прожекторами», тонущими в зыбучем песке отсутствия необходимых ресурсов» [3].

Осознание и усвоение духовных ценностей формирует духовный мир личности как основу и прочный фундамент для её духовной деятельности. Реализуясь в науке, в творческой деятельности, в культурном капитале, духовные ценности определяют духовное производство. Субъектами и носителями духовных ценностей являются также творцы и авторы объектов духовной собственности [1].

С другой стороны, обостряются проблемы международных отношений в многополярном мире, возрастают риски техногенных катастроф. Одной интеллектуальности прежнего просветительского и нововременного подходов к развитию цивилизации уже недостаточно для попытки описания этого кризисного состояния. Необходимо сохранение и развития традиционных духовных ценностей, наряду с инновационностью интеллектуальной деятельности.

В связи с этим проблематизируется и оценка значимости инновационности.

Детальный анализ динамики развития множества субъектов интеллектуальной деятельности в производстве духовных ценностей позволяет оценивать возможную интенсивность взаимосвязанных моносубъектов интеллектуальной деятельности квадратичной зависимостью от их числа (как

результат предельного перехода) [3]. Тем самым, зависимость интенсивности интеллектуальной деятельности взаимосвязанных моносубъектов от их числа заведомо нелинейна.

В информационном обществе формируется такая сравнительно новая нематериальная ценность интеллектуальной деятельности (в том числе, инновационной), как ценность информации, заключающаяся в её полноте, достоверности, непротиворечивости, корректности выражения сведений, целостности и социальной значимости.

Многообразны социальные функции духовных ценностей. Целостная система духовных ценностей для её субъектов и потенциальных носителей осуществляет интегративную, регулятивную, воспитательную, социализирующую, мировоззренческую, гуманистическую и др. социальные функции.

На основании классической структуры общественного сознания можно выделять: идеологические (например, общественные идеалы), правовые (правовые нормы и т.п.), нравственные (ценности добра, блага...), религиозные (например, ценность идеи Бога как абсолюта), художественные (ценности прекрасного), научные (истина, научные идеи) и философские (воплощенные в философских системах и концепциях) [1] ценности.

Например, оригинальный авторский стиль, художественное чутье и мастерство авторов реализуются в их художественных произведениях. Соответственно, неповторимый творческий подход, исследовательское чутье и уровень квалификации философов реализуются в соответствующих произведениях, системах и концепциях.

В целом же, представляется необходимым поиск «золотой середины» в соотношении инноваций и традиций в современных социальных процессах. Для этого и необходимо сохранение традиционных духовных ценностей в современной российской цивилизации.

Список литературы

1. Латыпов И.А. К вопросу о собственных духовных ценностях людей: философские аспекты// X международная научно-практическая конференция «Человеческая жизнь: ценности повседневности в социокультурных программах и практиках». Том 1. Екатеринбург, 2007. С.173-175.
2. Латыпов И.А. Социальные качества духовной собственности (философские аспекты) // Личность. Культура. Общество. – 2007. – Т. 9. – № 4 (39). – С. 224-232. – EDN: IJTGUR
3. Латыпов И.А., Поносов Ф.Н. К вопросу о полисубъектности интеллектуальной деятельности в отношениях духовной собственности// Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2024. – № 3. – С. 115-126. – DOI 10.25198/2077-7175-2024-3-115. – EDN VLBKHB.

4. Мирошников Ю.И. Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. Екатеринбург : Банк культурной информации, 1998. – 114 с. – (Философское образование ; Вып. 6). – ISBN 5-7851-0098-3. – ISBN 5-7851-0177-7. URL: <https://elar.urfu.ru/handle/10995/28027?mode=full> (дата посещения: 4.04.2025).

5. Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1993. С. 24.

6. Пивоваров Д. В. Религия // Социальная философия: Словарь. Москва: Академический проект, 2006. С.416-424.

**ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ:
«ГОРИМ» ИЛИ «УГАСАЕМ»... (НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ
СТАТЬЯ ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ДИССЕРТАЦИОННОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ)**

Моисеенко Т.Н.

**Федеральное бюджетное образовательное учреждение высшего
образования**

«Челябинский государственный институт культуры»

Автором статьи, в рамках написания кандидатской диссертации, было проведено исследование, позволившее рассматривать многообразие интерпретаций феномена огня в истории культуры, как фундаментальное основание осмысления актуального состояния культуры. В рамках исследования культура мыслилась в контексте определения данного д.ф.н. М.П. Меняевой: «Культура есть человеческий мир, в котором создаются разнообразные формы сосуществования людей, необходимые для осуществления совместной деятельности и общения, обеспечивающие выживание человечества» [7]. Связь огня (во всех его смыслах) и культуры, факт, не нуждающийся в дополнительных доказательствах. В «науках о культуре» огонь – значимый феномен, нередко играющий основополагающую роль в становлении культуры и определяющий особенности ее содержания и функционирования. Его высокая значимость в социальных (формирование общины), технологических (обработка природного материала) и мировоззренческих процессах (формирование различных картин мира) позволяет говорить о его культуросозидательной роли.

Анализ и систематизация самых разнообразных способов и вариантов интерпретации феномена огня в различных формах культуры, показал, что огонь не просто находил яркий отзыв в душах художников, мыслителей, философов и ученых (Гераклит, Плотин, Дионисий Аэропагит, Дж. Бруно, Л. да Винчи, Ф. Ницше, О. Шпенглер, П.А. Сорокин, И.А. Ильин, Г. Башляр, Р. Бредбери, А.Д. Охочимский и многих других), но и стал тем «универсальным ключом к объяснению многих процессов и явлений» как у Башляра? [1; 15]. Наиболее активный интерес к таинственному феномену обнаруживается в переломные моменты, которые в научном и общественном дискурсе получили обозначение кризисных. На каждом историческом этапе смены культурных парадигм, в попытке решить актуальные (и самые жгучие) проблемы, касающиеся культуры, общества и человека и, опираясь на атрибутивные характеристики огня, просвещенные умы довольно точно определяли точки бифуркации, а, нередко прогнозировали и дальнейшее развитие: от полного ее угасания (смерти, исчезновения) (О. Шпенглер), до смены культурных парадигм (П.А. Сорокин). В свою очередь, мера присутствия огня в культуре (во всех возможных смыслах), со всей очевидностью указывала на активность функционирования ее «живого» (деятельностного) начала. В таком контексте

огонь – своеобразная константа, вокруг которой, на протяжении всей истории, формировалось пространство культуры (как мира человека). Формировалось ее бытие, содержание, способы функционирования, с необходимостью и по конкретным законам [20]. В качестве примера автор приводит интерпретацию огня как «образа-парадигмы» [8; 14], играющего роль своеобразного стержня (скелета, основания), вокруг которого и формируется «тело» культуры. Таким образом, в исследовании утверждается мысль о возможности представления многообразия интерпретация феномена огня в качестве фундаментального основания осмысления бытия культуры в целом и в частности ее актуального состояния.

Как и прежде, огонь не утратил своего очарования и, каким бы смыслом человек его не наделял, он всегда «...есть образ изменения – стремительного и наглядного» [1, с. 32]. Первое изменение, которое случилось с человечеством – «огненный скачок» на новую ступень эволюции, случившийся с момента встречи с огнем. Именно она сыграла роль своеобразного импульса, запустившего сердце и механизмы культуры. Человек увидел новый способ бытия и возможность выстроить собственный мир, отличный от природного, – мир культуры, начав путь к цивилизации. В таком контексте огонь сыграл роль «краеугольного камня здания культуры» [1, с. 13]. Стал тем необходимым метафизическим основанием – предельным состоянием культуры, проявление которого дает четкое понимание принципов бытия культуры. Причем не только культуры вообще, но и по отношению к любой конкретной культуре.

Современное состояние культуры, со всей очевидностью указывает на то, что ее «огненное начало», теряет свою устойчивость. Мир стабильности и понятности остался позади, а нам «посчастливилось» жить в эпоху, когда традиционные парадигмы и системы ценностей подвергаются пересмотру и критике. Меняется все: общественное сознание, ориентация и мировоззрение людей, меняется сама органика культуры в попытке стать адекватной существующим реалиям. Культура в очередной раз утратила пору в виде универсальных установок. Новая картина мира стала зависеть от той системы координат, в которой находится индивид. Драматизма добавляет скачкообразное сжатие социального времени и беспрецедентная в истории кратковременность наступающих перемен. Утопая в постоянно формирующихся новых объективациях, индивид тонет в многообразии и многочисленности феноменов (которые не всегда можно обозначить как культурные). Все это вносит хаос в привычную шкалу ценностей, выводя культуру (мир человека) на новую историческую точку бифуркации, ставя человечество перед судьбоносным выбором «быть или не быть?». «...Клубы дыма...сгущаются до такой степени, что ставят под сомнение вопрос самого существования мира, каким его знали боги и люди» [24, с. 23]. У С.Б. Синецкого есть емкое определение наступившей эпохе – «постпарадигмальность». Это время, «когда известные знаки не несут прежнего содержания» [23], происходит деградация моральных ценностей, культурного наследия и общественного порядка, обретая глобальные очертания. Все это

способствует тому, что вопросы о будущем цивилизации звучат все громче. Особенно способствует этому вспыхнувшая «чума варварства», все шире, расплзающаяся по всему миру и представляющая серьезный экзистенциальный вызов для современного мира в целом и для мира культуры [21, с. 127].

Как показывает история человечества и культуры, феномен варварства возникал не однократно и играл довольно значимую роль в развитии общества, государств и т.д. Ряд авторов (Д.А. Волошин, С.Р. Гаязова, Е.А. Тума и др.) считают, что проявление данного феномена могло быть признаком регресса, выступая индикатором определенного кризиса. Разрушение индивидом себя, общества, культуры и цивилизации, по сути, было актом «падения в варварство», которое суть – обратная сторона цивилизации (в этом сходятся практически все исследователи феномена). В качестве примера можно привести факт разрушения Римской империи (Джон Бьюри, «Варвары и Рим. Крушение империи», 1928; А. Томпсон «Римляне и варвары. Падение Западной империи», 1982) и, последовавший за этим, «темный» период разрушений, экономического кризиса и культурного застоя.

В рамках нашего исследования наибольший интерес вызвал подход к варварству, а точнее к «современному варварству», Н.В. Мотрошиловой. Его проявление философ видит в «особенно грубом насилии, крайней жестокости... бесчеловечном попрании уже хорошо известных индивидам и человечеству (и, как обнаруживается, весьма хрупких) цивилизованных принципов и норм, недостойными человека агрессией, одичанием, скотством, да и другими чертами... [21, с. 140]. Проявление «современного варварства» обнаруживается практически во всех сферах культуры и жизни общества и индивида. С уверенностью можно констатировать, что как наука, религия и искусство утрачивают статус общественного регулятора, так и политические и идеологические силы больше не исполняют эти функции. На этом фоне варварство обрело «священный», морально-этический смысл и монопольное право выступать в качестве основного критерия оправдания насилия, разрушения, безответственности и т.п. И это право активно используется уже на глобальном уровне. Автор статьи полностью согласен с Н.В. Мотрошиловой – человечество уже сделало первый шаг на пути к «саморазрушению цивилизации». С такой точки зрения финал вполне предсказуем – угасание мира человека, угасание не только души, но и тела культуры. Стремительное погружение в мир хаоса сопровождается девальвацией некогда незыблемых истин, сегодня достигшей апокалипсического предела. «Проврав» созданный нами же мир, варварски затаптывая пламя культуры, ее «огненное» основание, человечество стремительно откатывается назад [25, с. 48-50].

Но история дает нам и такие примеры проявления феномена варварства, когда последнее оказывает своеобразный «оздоровительный» эффект. По мнению французского философа и историка Жана Жореса, революции, сопровождавшиеся насилием и варварством, не раз способствовали прогрессу. Так, например, в ходе революции 1905-1907 гг., в России было реализовано ряд

реформ, облегчивших жизнь крестьянам. В целом ученый считает, что революции можно считать способом прогресса, движением к лучшему (о чем «кричали» все революционные лозунги и агитки), но совершаемого варварскими методами (<https://vlast.kz/politika/24471-varvarskij-sposob-progressa.html>). В свою очередь, кандидат философских наук А.Д. Тысячина, рассматривает варварство как результат вытеснения традиционной культуры городской цивилизацией, с ее материальными ценностями и благами [26, с. 55-61]. Быстрая урбанизация и рост мегаполисов приводят к исчезновению сельских сообществ, где традиционно сохранялись народные обычаи и традиции. К чему привела утрата традиций, со всей очевидностью можно наблюдать сегодня. «....отстраненность от опыта отцов, от национальной традиции в пользу заемной, политическая капитуляция становится вопросом времени», настаивает А.С. Панарин [22, с. 184]. Добавим сюда возникновение различий в «культурных кодах», утрату творческих ресурсов, уплощение психики и обеднение сфер жизни, и многое другое – все это можно привести в качестве примера.

Вполне возможно, отсутствие традиционной опоры, состояние некоего внутреннего «распадания» привело человечество к тому, что сегодня, практически во всем мире, все чаще внимание акцентируется на «оживлении» национально-традиционного в культуре. Все ярче звучит лейтмотив «восстановления» (важности исторической памяти) и преемственности (А. Грамши, Ю. Хабермас; С.А. Арутюнов, А.Б. Гофман, Н.В. Савина, С.Г. Сизов и др.). А ведь это и есть тот живой огонь, который обеспечивал людям культурную идентичность, а культура демонстрировала свою способность устойчиво существовать, распространяться в разных формах и феноменах, расширяя границы мира человека [20]. Но ведь «... не зря горели и сияли светочи всех поколений человечества. Это мы, – те, которые идут впереди и борются за новые идеалы, – настоящие наследники очагов предков» [4]. Получается, что временный регресс – сыграл роль необходимого этапа прогресса. Регресс перед мощным рывком?

Жизнь показывает, что культура, каждый раз, переходя из одной формы бытия в другую, «мерами возгораясь и мерами затухая», сама «разделяла» судьбу пламени [6]. Обладая огненным принципом бытия (собственной творческой формирующей силой), мерами вспыхивая или угасая, культура вносит новую творческую энергию в бытие мира, задавая ему определенную цикличность. На фоне активной деятельности человека, культура и сама объективно постоянно порождает новые огни-феномены, в которых сконцентрирован максимальный «заряд жизненной энергии», тем самым развивая собственную витальность, наполняет смыслом мир человека. Каждый раз, давая крохотный шанс, надежду, малую искру, которую главное не пропустить. Примером может выступать расцвет русской классической литературы. Это был действительно «огненный» – мощный, по своей энергичности, скачок русскую культуру в своем развитии, который можно сравнить с возрожденческим. А еще технологические прорывы, но только те,

которые не «отменяют» традиции, не «тушат» пламя культуры, а напротив, помогают ему разгореться с новой силой, задавая культуре и человечеству новые импульсы развития. В этом ряду стоят новые научные дисциплины, расширяющие границы познания; новаторские идеи, позволяющие разрабатывать и внедрять прогрессивные проекты (альтернативные источники энергии, колонизация космического пространства и т.д.).

Культура, как резонатор, постоянно впитывает в себя все проблемы бытия человека, чутко отзываясь на любые изменения. Феномен варварства, как и феномен огня, по праву можно считать индикатором актуального состояния общества. Но если об огне можно говорить как в контексте разрушения, так и созидания, обретая в этом некую надежду на будущее, то варваризация, особенно в глобальном масштабе – билет в один конец. Погружаясь в варварство, человечество «... расшатывает духовные основы своего бытия, заглушает в себе главную ... творящую силу духа – сердечное созерцание и теряет свои святыни» [5]. Теряет саму «творческую идею культуры» (там же). То самое, «огненное начало» культуры, ее «ценностно-смысловое ядро» (в том смысле, как его определяет И.А. Беляев [2]) на котором держится мир человека – мир культуры. Когда-то человечество включило огонь в собственный мир, сегодня главное – не дать ему угаснуть.

А потому важно, пристально вглядываясь в современную культуру, не пропустить то, в чем именно загораются огни, обеспечивающие жизнеспособность культуры. А она во многом, как показало исследование, по-прежнему зависима от живого творческого потенциала людей. Значит главное – культура имеет перспективы жизни только тогда, когда в цене остается, сохраняется, воспроизводится то, что может рождать новые огни, т.е. живой человек. Ведь у индивидуальности нет предела – она сочетание всех возможных собственных ресурсов. Это то целое – единство «поэмы и теоремы» [15], разрушения и созидания. В таком контексте сам человек – физическое и метафизическое воплощение огня-энергии (живой творческой силы) [10; 11]. Энергии, от которой зависит жизнеспособность культуры.

Список литературы

1. Башляр Г. Психоанализ огня [Электронный ресурс] / Москва, 1993. 176 с. URL: <https://sv-scena.ru/Buki/Psikhoanaliz-ognya.6.html> (Дата обращения: 21.01.2021).
2. Беляев, И. А. Концепция культуры Д. В. Пивоварова / И. А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2016. – № 10. – С. 14-17. – EDN YMEUAI.
3. Волошин Д.А., Тума Е.А. Варварский быт и «социальное небытие» современной России (о некоторых особо актуальных аспектах) [Электронный ресурс] // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2015. – Т. 5. – С. 66-70. – URL: <http://e-koncept.ru/2015/65301.htm> (Дата обращения 1.04.2025 г.).

4. Жорес Жан – избранные статьи и речи. [Электронный ресурс]. URL: https://antimilitary.ru/antology/jaures/jaures_articles.htm (Дата обращения 2.04.2025 г.).
5. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М.: ТОО «Ррарогъ», 1993. – 448 с.
6. С.П. Курдюмов «Симфония горения» (у истоков синергетического видения мира [Электронный ресурс]. URL: <http://www.delphis.ru/journal/article/simfoniya-goreniya> (Дата обращения 6.01.2025 г.).
7. Меняева М.П. Логико-семантический и философско-культурологический анализ понятия «культура согласия» / М.П. Меняева // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33 (171). Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. С. 126-130.
8. Моисеенко Т.Н. Концептуализация огня в христианской (Средневековой) философии // Журнал научных и прикладных исследований, ООО «Инфинити», 2017. № 7. С. 24-32.
9. Моисеенко Т.Н., Невелева В.С. Концепт огня в русской философской религиозной философии сердца / Т.Н. Моисеенко, В.С. Невелева // Омск, 2017. – С. 146-150.
10. Моисеенко Т.Н. Первоэлементы как основания концептуализации внутреннего мира человека / Т.Н. Моисеенко // XXXVIII научно-практическая конференция профессорско-преподавательского состава ЧГИК Культура-искусство-образование: материалы XXXVIII научно-практической конференции педагогических работников института / сост. С.Б. Синецкий – Челябинск; ЧГИК, 2017. – 360 с. – С. 24-30.
11. Моисеенко Т.Н. Человек и его внутренний огонь/ Т.Н. Моисеенко // XVI международный научно-творческий форум «Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века» – ЧГИК. Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI в.: материалы междунар. науч.-творч. форума. сот. Е.В. Швачко, 31 окт. – 3 нояб. 2017. Челяб. гос. ин-т культуры. – 2017. – С. 38-40.
12. Моисеенко Т.Н. Осмысление феномена огня как метафизического основания мира в философии Античности и Средневековья / Т.Н. Моисеенко // XVI международный научно-творческий форум «Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века» – ЧГИК. Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI в.: материалы междунар. науч.-творч. форума. (науч. конф.). (1-2 нояб. 2018 г., Челябинск) / редкол., С.Б. Синецкий (предс.), Ю.В. Гушул (сост., науч. ред.) и др. – Челябинск: ЧГИК, 2018. – С.62-66.
13. Моисеенко Т.Н. Философская рефлексия над основания культуры как поиск выхода из кризиса современной культуры / Т.Н. Моисеенко // Культура-искусство-образование: материалы XI науч.-практ. конф. науч.-пед. работников ин-та / сост. Ю.В. Гушул (науч. ред.), С.Б. Синецкий (отв. сост.) ; Челяб. Гос. Ин-т культуры и искусств. – Челябинск ; ЧГИК, 2019. – С. 198-203.
14. Моисеенко, Т.Н. Интерпретации феномена огня в истории культуры и философии: от образных представлений – к концептуальным построениям /

Т.Н. Моисеенко // Вестник Челябинского государственного университета. – 2019. – № 12(434). Человек. Общество. Культура. Вып. 54. – С. 95-102.

15. Моисеенко Т.Н. Идея огня как «универсального ключа» понимания бытия мира и человека: мифопоэтический и рационально-логический способы интерпретации в философии / Т.Н. Моисеенко // Вестник Воронежского государственного университета. – 2021. № 3 (41). Философия. – С.113-120.

16. Моисеенко, Т.Н. Осмысление оснований бытия культуры в контексте философских метафор огня / Т.Н. Моисеенко // Вестник Бурятского государственного университета. – 2020. – Философия. Вып. 3 – С. 68-75.

17. Моисеенко Т.Н. «Огненное начало» как принципиальное основание философского осмысления бытия культуры / Т.Н. Моисеенко // Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века : материалы междунар. науч.-творч. форума. (научной конференции), 18-19 нояб. 2021 г. / сот.: Ю.В. Гушул (науч. ред.), С.Б. Синецкий (отв. за вып.) ; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск: ЧГИК, 2021. – С. 36- 39.

18. Моисеенко Т.Н. Эвристический потенциал многообразия интерпретаций огня как основание осмысления бытия культуры / Т.Н. Моисеенко. Высшая школа: научные исследования. Материалы Межвузовского международного конгресса (г. Москва, 18 августа 2022 г.). – Москва : Издательство Инфинити, 2022. – С. 32-35.

19. Моисеенко Т.Н. Витальность культуры сквозь призму многообразия интерпретаций феномена огня / Доклад в рамках междунар. творч. Форума (науч. конф.), 14 нояб. 2023 г.; Челяб. ин-т культуры. – Челябинск: ЧГИК.

20. Моисеенко Т.Н. Попытка осмысления состояния современной культуры сквозь призму философских интерпретаций огня Ф. Ницше, О. Шпенглера, П.А. Сорокина и И.А. Ильина / Т.Н. Моисеенко // ProceedingoftheInternationalConference"ScientificresearchoftheSCOcountries: synergyandintegration"–ReportsinEnglich, September 11, 2024. Beijing, PRC. – P. 82-88.

21. Мотрошилова Н.В. «Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов». – М.: Канон⁺, 2010 – 480 с. – С. 147.

22. Панарин А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. М. : Эксмо, 2003. – 416 с. – С. 184.

23. Синецкий С.Б. монография Культурная политика XXI века: от прецедента Истории к проекту Будущего: монография. – Челябинск : Энциклопедия, 2011. – 288 с.

24. Слотердаик П. «Раскаяние Прометея. От дара огня до глобальных пожаров», 2023 – С.23.

25. Трубников Н.Н. Без четверти двенадцать (к вопросу о преодолении духовного кризиса европейской культуры) // Вопросы философии. 1993. – № 1. – С. 48-50.

26. Тысячина А.Д. Современное «цивилизованное» варварство как форма регресса общества / А.Д. Тысячина // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». Общество: ценности и смыслы. 2012. – С. 55-61.

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ

Мудряков Я.Д.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

«Челябинский государственный институт культуры»

Современный человек, перешагнув порог третьего тысячелетия, оказался в условиях появления новых форм, актуализировавших его потребность, например в новых видах самореализации, самоосуществления, самоопределения, самовыражения и самоутверждения. Эти формы самоутверждения человека выражены в его виртуальном присутствии в социальном и культурном пространстве и представлены в действиях людей в социальных сетях, интернет форумах, мессенджерах, стриминговых сервисах, и других формах. Последняя технологическая революция, послужившая вступлению человечества на новую ступень цивилизационного развития – информационную, окончательно превратила информацию в важный фактор общественного и культурного развития, а информационно-коммуникативные технологии – в основу виртуального информационного пространства как совершенно новой среды жизнедеятельности человека.

Став объективным процессом, *информатизация*, как первая особенность культуры информационной эпохи, способствовала изменению психики и реакций человека на изменяющиеся условия, системы ценностей, образа жизни, ориентируя его индивидуальную и социальную жизнедеятельность на взаимодействие с развивающимися системами искусственного интеллекта, так и изменяющихся форм наличной повседневной жизни. Человек новой информационной эпохи оказался лицом к лицу перед вызовами, на которые пока не всегда способен ответить адекватно. В данных условиях неизбежно формирование личности нового типа – информационно адаптированной, отличающейся естественным включением в информационные процессы, способностью к адекватному восприятию полученной информации и настроенностью на эффективное ее использование в своей деятельности.

Другую особенность культуры информационной эпохи – *виртуальность* – отмечал социолог М. Кастельс. По утверждению исследователя, современный человек живет в условиях новой социальной реальности, оказывается в пространстве культуры нового типа, «которая является виртуальной, поскольку строится, главным образом, на виртуальных процессах коммуникаций, управляемых электроникой. Она является реальной, а не воображаемой, так как это наша фундаментальная действительность, физическая основа, с опорой на которую мы планируем свою жизнь, участвуем в трудовом процессе, связываемся с другими людьми, отыскиваем нужную информацию, формируем свое мнение, занимаемся политической деятельностью и лелеем свои мечты. Эта виртуальность и есть наша реальность. Вот что отличает культуру

информационной эпохи: именно через виртуальность мы в основном и производим наше творение смысла»[4. с. 237].

Еще одной характеристикой культуры информационной эпохи, характеризующей особенности как общественного, так и индивидуального бытия человека, становится предельная *изменчивость*, текучесть, трансформативность, пластичность или *транзитность бытия*. О трансформативности бытия в общественном и индивидуальном, с разных позиций, писали и экономист К. Поланьи (концепция трансформативности и связанная с ней идея так называемого «двойного движения», где это движение понимается как диалектический процесс маркетизации, где с одной стороны, происходит стремление расчленить экономику для формирования рыночного общества, в котором все вещи являются товаром, с другой, когда возникают контрдвижения, для интеграции этой расчлененности во что-то цельное, единое) и философы Ж. Бодрийяр, и Ж. Лиотар. Но больший вклад в осмысление этого процесса сделал социолог З. Бауман. Он понимал сложившееся состояние общества, культуры как определенного рода «текущую модерность». Под «текущей модерностью» понимается глобализирующийся мир, в котором происходят значимые и глобальные перемены. Как отмечает З. Бауман, важной чертой современного периода выступает ненаправленность перемен: «сегодня, как никогда, сложно сказать о том, что происходящие перемены имеют какое-то заранее определенное направление, они застают нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим» [1]. Именно такое представление об изменчивости всех сфер жизни становится фундаментом для *modus vivendi* человека – он динамично меняет свою причастность к чему-либо, способен почти моментально изменить свою идентичность, интенции в своих взглядах, связи (и не случайно З. Бауман говорил о движении, плавкости социальных связей, подобных плавкости металлов), отношения, установки. В современном мире все стало быстро устаревать (в качестве примера, большая часть вещей, которыми раньше могли пользоваться десятилетиями, и которые обладали надежностью, сейчас не отличаются долголетием), изменяются социальные институты, текучесть становится принципом существования мира, нет какой-то устойчивой долгосрочности, есть краткосрочность, которая стремительно утекает, подобно бурному горному водному потоку.

Четвертой важной характеристикой культуры информационной эпохи, определяющей индивидуальное и социальное бытие человека, является *перформативность действия*. К этому аспекту современной культуры обращались такие исследователи, как Ги Дебор, Ирвинг Гофман и Джеффри Александер. Современная перформативность хорошо представлена в медиа, интернет, телевизионной, кино-культуре. По И. Гофману, перформанс – это процесс деятельности индивида, становящейся значимой для других только при условии, что «на протяжении всего взаимодействия его действия будут выражать именно то, что он хочет передать и внушить другим» [2. с. 63]. По Джеффри Александру, культурное (выраженное в индивидуальной и социальной форме и на разных уровнях, моральном, политическом,

эстетическом и др.) представление выступает как «социальный процесс, посредством которого акторы, индивидуально или сообща, демонстрируют другим смысл своей социальной ситуации» [5. с. 529]. Этот смысл репрезентативности себя в современном контексте может быть представлен постами в соцсетях, роликами в видеосервисах. Дж. Александром были выделены следующие основные элементы, входящие в структуру перформанса: 1) фоновые символы и сценарии авансцены, которые должны разделяться участниками перформанса и обычно связаны с социальной и культурной средой, являющейся родной для данных акторов; 2) акторы, участвующие в перформансе, и их аудитория, между которыми происходит культурная передача (и которые могут в зависимости от момента перформанса меняться ролями, переходя из активного актора в наблюдающего зрителя из аудитории, и наоборот); 3) мизансцена, включающая в себя как пространство взаимодействия, так и его время – при этом смена обстановки мизансцены может менять содержание перформанса вплоть до противоположных значений.

Перформативность как индивидуального так и общественного выступает основным предметом интересов и философа Ги Дебора. Суть современного состояния общественных связей Ги Дебор определяет как утрату непосредственности в действиях людей: «всё, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление» [3. с. 31]. Все в действиях, помыслах, ориентациях и опыте людей опосредованно образами действий, мыслей и жизни. Это общество есть общество спектакля, и в нем все – политические процессы, экономика, искусство, индивидуальная жизнь каждого во всех ее подробностях – представляют собой не что иное, как увлекательное представление на сцене огромного театра как художественного опосредования социальной жизни, но представление это, как отмечает Ги Дебор, выступает важным качеством того что организует социальную жизнь – власть, ибо как пишет философ, «в корне спектакля специализация власти».

Пятая характеристика, относящейся к современной эпохе, и связанной с индивидуальным бытием человека, которую следует выделить – является так называемой *креативностью действия*. Креативность действия основывается на том, что человек обладает творческой, созидательной потенцией своего существования, проявляющейся в повседневной реальности, экономической деятельности, религиозных практиках или чрезвычайных ситуациях войны и революции. Понимаемую таким образом креативность можно считать присущей каждому человеку как потенцию, развивающуюся в конкретной ситуации действия. В условиях культуры информационной эпохи под креативностью действия можно понимать все создаваемые человеком артефакты, размещаемые в цифровом и интернет-пространстве (видео, мемы и др.).

Итак, в современной культуре информационной эпохи можно выделить несколько базовых характеристик, определяющих бытие человека в современности:

- информатизация как базовая характеристика, определяющая поведение человека в соответствии с возникающими условиями информационной среды
- виртуальность, как одно из возможных пространств для информационной среды
- трансформативность, характеризующейся изменчивостью, непостоянством социального и индивидуального бытия человека
- перфомативность действия, выраженное как представление в контексте любых действий человека, как в отношении к себе, так и в отношении к другим
- креативность действия, связанная с идеей творческой интенции человека в современной культуре, его способностью создавать и воспроизводить культурные артефакты, существующие в информационном пространстве.

Список литературы

1. Бауман З. Текучая современность: Взгляд из 2011 года. Лекция. – URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/4992> (дата обращения 06. 04. 2025).
2. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – 304 с.
3. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: АСТ, 2023. – 320 с.
4. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.
5. Alexander J. C. Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy // Sociological Theory, Vol. 22, No. 4. (Dec., 2004), pp. 527-573.

ТРЕНЕРСКАЯ ЭТИКА: ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Наркевич-Иодко М.С.

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Этика тренера, или тренерская этика является частью этики профессиональной – той ее области, которая образуется на стыке спортивной и педагогической этики. Что касается словоупотребления, на наш взгляд, ни «этика тренера», ни «тренерская этика» не являются безупречными научными понятиями и их применение может вызвать вопросы. Однако, по аналогии со спортивной, педагогической, профессиональной этикой, более адекватным является употребление термина «тренерская этика», поскольку на первое место выводится именно ее профессиональный аспект, а не личные моральные коллизии тренера как субъекта моральных отношений. Хотя и о них неизбежно приходится говорить, особенно если речь идет о такой противоречивой нравственной среде, каковой является современный спорт. Спорт высоких достижений – где еще может реализоваться мечта о Сверхчеловеке... Однако та цена, которую за это готовы заплатить спортсмены-профессионалы, при сомнительной нравственной и социальной ценности таких достижений для человечества, убеждает нас в утверждении принципов «негуманного гуманизма». Различные негативные явления в спортивной среде являются «социокультурным и профессиональным вызовом не только для современных спортсменов, но и для тренерского состава», – справедливо отмечают Е.Д. Мелешко и Б.В. Серегин [6].

Выделяются две важные составляющие профессиональной деятельности. В первую очередь, речь идет о воспитании спортсмена как участника соревнований, причем его «этическая» подготовка в духе олимпийских ценностей априори необходима. Происходит формирование личностных качеств спортсмена, среди которых – способность к саморегуляции, в том числе, вне профессиональной спортивной практики. Неслучайно возникновение многих негативных явлений, типа «победа любой ценой», связываются не столько с самими спортсменами, а большей частью с недобросовестностью тренерского состава. «Тренер в процессе выполнения своих профессиональных функций выступает своеобразным ретранслятором определенных этических норм и ценностей и их содержания» [4].

Однако мы вынуждены констатировать тот факт, что в структуре учебных планов бакалавриата и магистратуры в физкультурных и педагогических вузах чаще всего нет дисциплин этического профиля. В качестве примера приведем направление подготовки 49.03.01 Физическая культура, реализуемое в том числе и в Пензенском государственном университете. Мы видим в числе дисциплин «Правовые основы спорта», «Спортивную психологию», «Профилактику негативных социальных явлений», «Педагогику и

психологию», «Культурологию / Социологию» (по выбору), «Организацию добровольческой деятельности» (факультатив). Направление подготовки 49.03.02 Физическая культура для лиц с отклонениями в состоянии здоровья (адаптивная физическая культура) подразумевает еще больший «этический уклон» образовательной программы, однако ситуация там точно такая же, равно как и на уровне магистратуры. Полагаем, что в рамках названных учебных предметов этическим аспектам спортивной и тренерской деятельности уделяется, скорее всего, достойное внимание. Но сам факт отсутствия того, что во всех публикациях – научных, учебно-методических, публицистических и т.д. – объявляется одним из главных оснований профессиональной деятельности, а именно – этики, говорит о многом.

О.М. Костюченко выявляет подобные дилеммы в вузовской подготовке тренеров в сфере адаптивного спорта. Так, одним из существенных противоречий является следующее: общество предъявляет серьезные требования к уровню подготовки таких специалистов, тогда как образовательные программы для них разработаны недостаточно, а компетенции профессиональной готовности недостаточно обоснованы. Потенциал адаптивного и параолимпийского спорта возрастает и создаются условия для реализации способностей спортсменов с ОВЗ, а профессиональная готовность реализовать в полной мере этот потенциал остается низкой [3].

Мы не выступаем с критикой современного образовательного процесса в конкретном учебном заведении – подобная ситуация является «нормой» для большинства не только физкультурных вузов. Этические дисциплины исчезают из экономического, юридического, медицинского, ветеринарного образования. Следствием этого становится печальный факт: большинство студентов не могут дать определения этики, сводя ее к необходимости соблюдения норм этикета, что, конечно, тоже немаловажно как в работе тренера, так и в любой профессии.

При этом, как правило, студенты профильных вузов осознают и оценивают этические проблемы, существующие в спорте, и их оценка, в общем, совпадает с общепринятым мнением. Однако чуть ли не единственный путь решения подобных проблем будущие спортсмены и преподаватели физической культуры видят в возложении ответственности на своего тренера [1].

Задавая студентам Пензенского ГАУ подобные вопросы (о роли этического компонента в спорте, о существующих в нем проблемах, о путях их решения) мы получили несколько иные ответы. В начале осеннего семестра 2023-2024 уч. г. нами было опрошено 52 студента 1-2 курсов различных направлений подготовки. Так, никто из опрошенных не отрицал этической составляющей спорта. Главными проблемами современного спорта, по мнению студентов, являются допинг (42 респондента), нечестная борьба (20), коррупция (18), невозможность талантливым спортсменам пробиться в высокий спорт (15), недостаточность спортивной подготовки в детстве (10). Ответственность за негативные явления возлагалась на общество в целом и спортивных

чиновников высокого ранга. Тренер же, по мнению большинства студентов, является таким же пострадавшим, как и спортсмены.

А.М. Кубланов в работе «Педагогические условия формирования профессионально-личностных качеств» [5] подчеркивает, что личностные и профессиональные качества преподавателя диалектически взаимодействуют и обогащают друг друга. В числе таких качеств называются гуманизм (гуманность, если сказать точнее – примеч. наше) как поле для реализации общечеловеческих моральных ценностей, любовь к профессии, интеллект и ответственность.

Фактором гуманизации профессионального образования В.В. Дорошенко считает деонтологическую подготовку будущих тренеров, в основе которой – «следование нравственным основам профессионального поведения» [2], гуманистической парадигме и профессиональному долгу. На деле же тренер очень сильно зависит, морально и материально, от спортивных результатов своих учеников особенно в командных видах спорта, и благих моральных намерений бывает явно недостаточно, чтобы стать успешным.

Возможно ли воплотить в спортивной практике нравственный идеал спортсмена или тренера – человека добросовестного, ответственного, благородного, достигшего высоких спортивных или тренерских результатов в результате самоотверженного и честного труда – вопрос риторический. Очевидно, что в условиях, когда на одного человека делаются ставки, а другой проигрывает ради финансовой выгоды, это становится этическим оксюмороном.

Спортивный дискурс невозможен без аксиологической базы. В условиях коммерциализации спорта высших достижений дихотомия общечеловеческих ценностей и сложившихся нормативов поведения становится все более явной. В спортивной этике таких примеров множество: профессиональная этика и спортивная этика, мораль тайная и мораль официальная, честная игра формальная и неформальная, престиж государства на спортивной арене и собственное здоровье спортсмена и т.д. Здесь мы снова отметим, что фигура тренера становится в таких ситуациях камнем преткновения, поскольку зачастую критике подвергаются не успехи спортсмена, а неправильная работа тех, кто подготовил его, не привил в должной мере высокие нравственные качества, сподвигнул на противоправные поступки, особенно если речь идет о несовершеннолетних спортсменах, которых все больше в сфере высокого спорта («дело Камилы Валиевой»).

Во многих спортивных школах и организациях, на базе которых организуются коммерческие тренировки, разработаны этические кодексы, определяющие нормы профессиональной морали и регламентирующие отношения тренера со спортсменами и третьими лицами. В качестве основных принципов тренерской работы называются гуманность, справедливость, ответственность, спортивная честь, чувство долга, принципиальность, трудолюбие, толерантность (терпимость), беспристрастность и т.п. Встречаются отсылки к «золотому правилу нравственности» и правилу

«разрешено то, что не запрещено». Тренеру как примеру для подражания предоставляется свобода выбора методов работы, исключая грубость, унижение достоинства, психологическое давление.

Примеров разнообразных этических кодексов тренерской работы множество – они есть и в спортивных школах, и в профильных спортивных учреждениях среднего и высшего образования. Однако если говорить о «непрофильном» (конкретно мы здесь имеем в виду – «неспортивном», «нефизкультурном», «непедагогическом») вузе, то проблема этической составляющей тренерской работы в нем практически не разработана. Речь идет о высших учебных заведениях, где не готовят профессиональных спортсменов или педагогов по физической культуре. В данном случае Пензенский аграрный университет является типичным «непрофильным» вузом.

В подобных учебных заведениях, в отличие от деятельности тренера, работающего в спортивных учреждениях (в том числе, педагогического направления), не существует каких-либо единых строгих требований к тренировочному процессу. Тем не менее, безусловно, мы можем говорить о некой общности моральных норм, характерных для любого типа профессиональной этики. В первую очередь, недопустимо нарушение требований действующего законодательства и норм общественной морали. Нельзя игнорировать интересы обучающихся, среди которых могут быть и, чаще всего, наоборот, отсутствуют профессиональные спортсмены, однако все чаще встречаются инвалиды. То есть «объекты» тренерской работы – это студенты, априори обладающие разным уровнем физической и спортивной подготовки.

Этикетная составляющая также является неотъемлемой частью работы любого тренера. Она подразумевает, прежде всего, недопущение грубости, неуважения к окружающим, равнодушия или излишней амбициозности. Поскольку состязательность, пусть и в игровых формах, является неотъемлемым элементом занятий по физической культуре, именно тренер может стать образцом тактичного и справедливого поведения. Поэтому совершенствование профессиональных навыков, исполнение должностных обязанностей и повышение квалификации невозможны без учета этической и гуманистической составляющей.

Список литературы

1. Балаева, О.Е. Морально-нравственная проблематика спортивной деятельности глазами учащихся профильного вуза / О.Е. Балаева // Физическая культура: воспитание, образование, тренировка. – 2017. – № 6. – С. 52.
2. Дорошенко, В.В. Деонтологическая подготовка будущих педагогов физической культуры / В.В. Дорошенко // Ученые записки университета имени П.Ф. Лесгафта. – 2017. – № 3 (145). – С. 55.
3. Костюченко, О.М. Формирование профессиональной готовности будущих тренеров к работе с подростками с поражением опорно-двигательного

аппарата: диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук: 13.00.08 / О.М. Костюченко. – Воронеж, 2019. – С. 4-5.

4. Криличевский, В.И. Профессиональная этика в системе подготовки будущих тренеров / В.И. Криличевский, П.Ю. Масленников // Ученые записки университета имени П.Ф. Лесгафта. – 2020. – № 2 (180). – С. 186.

5. Кубланов, А.М. Педагогические условия формирования профессионально-личностных качеств преподавателя физической культуры вуза в процессе повышения квалификации: автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук: 13.00.08 / А.М. Кубланов. – Москва, 2020. – 21 с.

6. Мелешко, Е.Д. Профессиональная этика в системе работы тренера / Е.Д. Мелешко, Б.В. Серегин // Разработка учебно-методического обеспечения для внедрения инновационных методов обучения при реализации ФГОС ВО 3++: материалы XLVI научно-методической конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов, магистрантов, соискателей ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – Тула, 2019. – С. 241.

БОГ, ИСТИНА И РЕЛИГИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Недорезов В.Г., к. филос. н., доцент,

Закирова Т.В., к. филос. н.

Федеральное государственное бюджетное образовательное

учреждение высшего образования

«Оренбургский государственный университет»

Писарчик Л.Ю., к. филос. н., доцент

независимый исследователь, г. Оренбург

1. *Д. Ваттимо. Р. Рорти*

Согласно постмодернистским представлениям Р. Рорти стремление к Богу больше не является адекватным для человека. Человек создает разные культурные артефакты, среди которых Бог не является необходимым, его могло и не быть [11, с. 119]. Рорти прибегает к рассуждениям итальянского философа Джанни Ваттимо о религии, который утверждает, что религия глубоко трансформировалась и несет в себе минимум трансцендентного и священного. Ваттимо ссылается на 13 главу 1-го Послания к Коринфянам апостола Павла. Сын Божий сошел к людям и тем самым совершил кенозис, то есть умаление своей сущности ради любви к людям, чтобы помочь им спастись. Он принял образ человека и стал подобен людям. Ваттимо видит в этом настоящую секуляризацию в рамках самой религии. Самоуничтожение Бога и принятие людьми любви как всеобщего закона, согласно Ваттимо, определяют ведущую тенденцию в рамках религии – разоблачение. Христос, приняв образ человека, осуществил первое разоблачение, изменив себя ради любви. Таким образом, разоблачение, которое началось с Христа, «составляет смысл самой истории спасения» [11, с. 118]. Рорти комментирует идею Ваттимо следующим образом: «Чем более секулярным и менее иерократическим становится Запад, тем лучше он исполняет евангельское обещание, что Бог будет видеть в нас не слуг, а друзей» [11, с. 118].

Суммируя свои размышления о религии и науке, атеизме и теизме Рорти пишет следующее: «Я могу подытожить идею, развиваемую мной и Ваттимо, следующим образом: битва между религией и наукой XVIII – XIX веков была соперничеством между институтами, каждый из которых притязал на культурное превосходство. И для религии, и для науки хорошо, что эту битву выиграла наука. Ведь истина и знание – это дело социального сотрудничества, и наука дает нам средства для осуществления лучших совместных социальных проектов, чем прежде» [11]. Конечно, такая логика, которую демонстрируют Рорти и Ваттимо, часто встречается: современный мир, опираясь на достижения науки и техники, как бы вполне может обойтись без религии. Но нельзя забывать и о предупреждении Ф. М. Достоевского, который поставил такие вопросы, от которых мы не можем отмахнуться. Будет ли мир существовать, если в нем останется только истина, но не будет добра?

Достоевский для себя ответил так: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [7, с. 176]. В столкновении веры и разума у Достоевского верх берет вера. Но в целом в культуре Нового времени верх взял разум. Так продолжалось до XX века, когда верх взял страх, оттеснив веру и разум. В XIX веке это предвосхитил С. Кьеркегор. А в XX столетии высказал А. Камю: «Семнадцатый век был веком математики, восемнадцатый – веком физических наук, девятнадцатый – веком биологии. Наш двадцатый век – век страха» [9]. Именно предыдущее столетие принесло человечеству невиданные до сих пор потери и страдания, и только реальная угроза существованию всей человеческой цивилизации заставила многих понять неотложную необходимость соединения разума и добра, истины и ценности, научного поиска и гуманистического измерения процесса познания.

Нет никакой необходимости, по Рорти, и в истине, так как человек стремится к согласию, а не к истине. Поэтому не необходима и религия, которая, согласно Рорти, имеет свое оправдание только в том, что она является «отдушиной» для «одиноких людей». Религия вытеснена из области эпистемологии и теперь ее основная функция только коммуникативная. Поскольку эссенциализм утратил свое значение, полагает Рорти, то утратила его и религия. Каждый может создать свою церковь, все релятивно, плюралистично и является делом вкуса. То есть, согласно американскому мыслителю, в мире нет места ни религии, ни Богу, ни истине.

Ваттимо отмечает, что слова Ницше «Бог умер» означают конец метафизики, так эти слова интерпретирует Хайдеггер. Но эти слова, согласно Ваттимо, не говорят о том, что для Ницше невозможно возвращение религии. Руководствуясь этим, Ваттимо считает, что и возвращение к религиозному опыту тоже возможно. У Ваттимо Бог – это «Бог книги», а не онтологически реальный Бог [1]. Это представление о Боге в плюралистическую эпоху постмодерна, и религиозный опыт тоже относится к этой эпохе. «Наш современный, действительно плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящийся во что бы то ни стало свести его к единству во имя окончательной истины» [1], – пишет Ваттимо. Но парадокс заключается в том, что, согласно Ваттимо, плюрализм эпохи постмодерна позволяет вновь обрести христианскую веру. И помогают ему в этом работы Ницше и Хайдеггера. Ваттимо пишет: «Но в контексте нашего опыта эпохи постмодерна это означает следующее: именно потому что Бог – последнее основание, то есть абсолютная метафизическая структура реальности, – отныне утрачен, вера в Бога становится вновь возможной. Конечно, не в Бога метафизики или средневековой схоластики, но, однако, и не в Бога Библии, то есть Бога той самой книги, которую рационалистическая и абсолютистская метафизика современности постепенно уничтожила и растворила» [1]. Рорти вполне солидарен с этими идеями Ваттимо.

При этом Рорти отводит ту роль, которую раньше играла религия, современной философии, предназначение которой – находить консенсус между различными дисциплинами, а также по всем общественным проблемам. В таком случае философы предстают в виде современных жрецов или в виде схоластов, отыскивающих все новые аргументы для дискуссии, а также они из «систематиков» (какими, например, являлись Платон, Аристотель и др.) превращаются в «наставников» (в современной философии это у Рорти Д. Дьюи, Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер). То есть Рорти буквально переносит функции религии на философию, а именно коммуникацию, конвенцию, солидарность и наставление. Но при этом он не исходит из абсолютных ценностей и высших целей, их для него просто нет.

2. Р. Докинз. Д. Деннет

Р. Докинз и Д. Деннет разработали меметическую теорию религии. Докинз свою концепцию представил в работе «Бог как иллюзия» (2006). Ранее в своей книге «Эгоистичный ген» (1976) он выдвинул тезис, что основной единицей отбора является ген. «Гены борются за выживание с другими генами, используя индивидуальные организмы в качестве неких «генных машин», способствующих их успешной репликации» [12, с. 121]. Докинз также предложил идею «мемов», согласно которой принципы дарвинизма проявляются и в небιологических феноменах, например, в культуре. Мемы также эгоистичны, как и гены, они используют разум человека в своих «целях». Докинз критически относится к религии и феномену Бога. С его точки зрения, религия – это побочный продукт эволюции. «Р. Докинз убежден в том, что религиозные мемы действуют как паразиты, преследуя исключительно собственную пользу» [12, с. 122]. К числу таких «паразитов» он относит идею Бога, религиозные догматы и т. д. Они передавались от одного поколения к другому и дошли до современности.

Пользы в религии Докинз никакой не видит. Наоборот, он акцентирует внимание на том, что очень часто религиозная вера приносила ее носителям страдания, мучения и даже смерть. Он пишет: «Большая часть талантливых людей эпохи Возрождения создавала религиозные музыкальные и художественные произведения. Верующие умирали и убивали за своих богов; бичевали себя в кровь, обрекали на пожизненное безбрачие и молчаливость – и все ради религии. Зачем? В чем ее польза?» [6, с. 172]. Почему же религия традиционно играла такую важную роль в обществе? Дело в том, полагает Докинз, что комплекс мемов («мемплекс») может быть бесполезен для отдельного человека, но полезен для группы, сообщества, и благодаря этому сообщество выживает. На начальном этапе эволюции человеческого общества закреплялись те мемы, которые способствовали выживанию. Тем самым Докинз отстаивает идею меметического естественного отбора.

Это сциентистский подход к пониманию религии, в котором говорится о естественном отборе идей (мемов). Но этот отбор на самом деле является сознательным, осмысленным на рациональной, идеологической, религиозной, прагматической основе. В этом смысле он является социально-культурным, а

не естественным. В религиозных представлениях всегда имеют место добро, любовь, солидарность, самоотречение, нравственные порывы, восхищение, преклонение, прощение, милосердие. Ничего подобного концепция Докинза не объясняет, да это и невозможно сделать с помощью естественной эволюции. Объяснить это можно другим естественным процессом – социально-исторической эволюцией человеческого духа. Теоретики религии (Ф. Мюллер, Э. Тайлор, Д. Фрэзер, Р. Отто, М. Вебер, Э. Эванс-Притчард, М. Элиаде, К. Гирц) в отличие от Докинза показывали подлинную сущность религии, изучали ее особенности и специфику в культуре. Их результаты впечатляют, и они имеют объективный характер.

Д. Деннет представил свою точку зрения на религию в книге «Разрушая чары: Религия как природное явление» (2006), в которой применил к феномену религии теорию эволюции и концепцию «эгоистичных репликаторов» (мемов) Докинза. Деннет полагает, что религия – это продукт накопления мемов, то есть артефактов культурного происхождения [2, с. 84]. «Он утверждает, что большинство религиозных традиций состоит из более или менее автоматического, не ставящегося под сомнение копирования модели, которая поколениями передается от родителей к детям. Иногда она просто передается как неосознаваемая «традиция». Это бессознательное копирование подобно тому, что происходит с генами, но оно имеет большее число вариаций и ошибок, чем при воспроизведении генов» [2, с. 85]. «Деннет утверждает, что религия возникает вместе с сельским хозяйством, когда... объединения специалистов развивают идею управления, т. е. с помощью искусной, сложной и разработанной рефлексии над генеалогией идей и поведенческих практик. Иначе говоря, организованная религия появляется тогда, когда народная религия полностью приручается и появляются специалисты, посвящающие себя активному сохранению религиозной традиции» [2, с. 90]. То есть, согласно Деннету, в жизни людей в процессе социализации укореняется «вера в веру», и они несут ее всю жизнь и передают новым поколениям. Современных людей, по Деннету, религия привлекает как совокупность ритуалов, а не как вера в Бога. Одно из ключевых понятий книги Деннета – «вера в веру». «Многовековая эволюция религиозных представлений в умах людей привела к тому, что многие религиозные адепты на самом деле верят не в первоначальный объект веры, то есть бога, а скорее в саму религию как совокупность догматов и ритуалов. Такие люди остаются глухи к аргументации не потому, что их вера или любовь к богу сильна, а потому, что они уже давно переложили обязанности по пониманию религии на плечи священнослужителей и отказались от её анализа вовсе» [5]. На наш взгляд, Деннет здесь неправ, так как религия – это комплексное явление и выполняет она целый ряд функций. Для верующих людей в ней важно все – Бог, сама вера, ритуалы, святыни, религиозная организация, общение с единомышленниками и т. д. Неверующие люди могут быть равнодушны к этому, но никто не равнодушен к своей истории и культуре. Тем более, что историческую и архитектурную красоту и ценность церквей и монастырей все могут воспринимать непосредственно как

украшение городов и сел. К убранству храмов, алтарной живописи, иконам мало кто равнодушен.

Деннет рассуждает о Боге как интенциональном объекте, то есть он отмечает, что доказать существование Бога невозможно, но люди все равно в него верят. Действительно, это так. Но ведь и бесконечность Вселенной наука доказать не может. Однако мы в это тоже верим. Самое странное заключается в том, что науку Деннет не предлагает по этой причине запретить. Совершенно иное дело по отношению к религии. Он показывает, что люди на протяжении тысячелетий выдвигали различные версии богов, а затем Бога. Отвергнув старых богов, они принимали представление о новом Боге. Но и представления о мире в науке в течение тысячелетий тоже претерпели грандиозные изменения. Наконец, главное, что вызывает возражения в представлениях Деннета, это указание на то, что в священном нет необходимости в современных условиях. Священные объекты – это ценности, которые формировались в культуре долгое время и несут смысловую нагрузку, которая не ведома науке в том плане, что наука не может их постичь, исчислить. Почему же эти ценности надо девальвировать и отвергнуть? В этом заключается самое слабое звено представлений Деннета о Боге и религии.

Каждый народ, каждая культура создавали в течении длительного времени свои смысловые ряды, свою картину мира, свои обряды. Все это «записано» в культурном коде народа. Разрушается этот смысловой фундамент жизни народов равнодушием к традициям и их забвением, но не при помощи сциентистских указаний на биологическую эволюцию и мемы. Меметическая концепция религии – это путь к забвению культуры.

Религия, по Деннету, – это то, что человек любит и то, к чему привык. Деннет признает роль религии, но не в вопросе о происхождении мира и человека, а в формировании жизненной атмосферы, так как люди хотят изменить мир к лучшему. Но люди, не обладая научными знаниями в области биологии, склонны мистифицировать этот вопрос и обращаются к вере. Он пишет: «На самом деле многие люди любят свои религии так же, если не сильнее, как и все остальное в своей жизни, и это непреложный факт. Я склонен полагать, что ничто не может быть важнее того, что любят люди» [4, с. 6]. Однако в целом у Деннета негативное отношение к религии. Гирц пишет: «Согласно Деннету, религия – вещь дурная и должна быть запрещена законодательно» [2, с. 92]. На наш взгляд, тезис Деннета неправомерен, так как он предполагает неоправданный запрет значительных пластов истории и культуры человечества.

Мы видим, что точка зрения Деннета весьма близка к точке зрения Рорти своим антиисторизмом. По их мнению, биологическая эволюция имеет место, но истории человечества, основанной на исторических законах, нет, то есть нет социального детерминизма. Рорти и Деннет демонстрируют либеральный взгляд на общество, состоящее из людей с их индивидуальными мнениями и устремлениями, правами, а также конвенциями. Нам представляется, что Рорти и Деннет отошли от понимания религии в дюркгеймовском варианте. В

либеральном обществе, по их мнению, нет единой сплачивающей всех идеологии и священных объектов, поэтому религия с ее святынями больше не актуальна. И священное может существовать только чисто психологически в фантазии отдельного и при этом одинокого человека. Э. Дюркгейм не поддерживал традиционные взгляды на религию, в основе которых лежит представление о переживании таинственных сил или о связи с Богом. Сакральное выходит у него за пределы представления о Боге. В религии обязательно, согласно Дюркгейму, имеет место определенное соотношение священного и профанного, но может не быть ясного понимания божества. Так, Э. Дюркгейм отмечает, что религиозные верования и действия считались священными, а не профанными. «Разделение мира на две области, одна из которых включает в себя все то, что священо, а другая – все то, что является профанным, – вот отличительная черта религиозного мышления» [8, с. 80]. Мир сакрального и профанного могут быть определены лишь один через другой. Определение религии Дюркгейм дает в соответствии со своими представлениями о ее сущности, на которые он указал. «Религия, – пишет он, – это взаимосвязанная система верований и практик, относящихся к сакральным вещам, то есть к вещам отделенным и запретным, – верований и практик, которые объединяют всех своих приверженцев в единую моральную общность, называемую церковью» [8, с. 80]. То есть Дюркгейм подчеркивает *сплачивающую* функцию религии, которая формирует «моральную общность». Рорти и Деннет это отрицают.

Удивляет то, что Рорти и Деннет не учитывают интересы такой группы людей, как верующие, хотя у них и ведется речь о либеральных ценностях и свободах. Однако есть и другой аспект, который они не учитывают. Вера в Бога предстает у них как некая странность, так как отсутствует объект веры – Бог. Рорти критикует науку и фундаментализм (эссенциализм), но при этом абсолютизирует наличное научное знание, которое как бы не оставляет места для Бога. У Деннета тоже полное доверие к науке. Однако известно, что существуют и другие формы познания мира и человека – искусство, религия, философия. Рорти передал функции религии философии. Но возникает вопрос – зачем? Религия и сама может успешно выполнять *свои* функции, и она это делает лучше, чем философия. У философии же свои неповторимые задачи.

3. Ж. Делёз

Философия Делёза не допускает идею веры в Бога. Л. А. Маркова пишет об этом следующим образом: «В этой философии отсутствует (по замыслу, во всяком случае) возможность самой постановки вопроса о наличии границы между трансцендентным миром Бога (или, в философии, бытия, неподвластного мысли) и рациональной земной логикой. Логике смысла Делёза подвластно все, она демонстрирует, логическими средствами объясняет генезис бытия, мира, мысли, языка, индивидуального, общего, предельные основания бытия и мышления. Все другие логики (в том числе и Божественная) вторичны, производны» [10, с. 277-278]. В истории философской мысли, считает Делёз, наблюдалось такое явление, как невозможность создания плана имманенции,

который бы не предполагал плана трансценденции. Такое удалось только ему самому. Он так высказался об имманентном: «Я называю его телом без органов, поскольку оно противится всем уровням организации, уровню организма, а также и организациям власти» [цит. по: 10, с. 282]. Отсюда вытекает то, что у Делёза проблема Бога остается чуждой плану имманенции. Такую философию французский философ называет «спокойным атеизмом». Бог у Делёза вторичен и произведен в его логике смысла. Это становится ясно, если учесть, что Делёз рассматривает всю систему отношений человека, мира и Бога через язык. В предложении имеется несколько отношений. Высказываясь о мире, мы соотносим предложение и реальность, мы обозначаем вещи. Это первое отношение – дессигнация. При этом предложение может быть истинным и неистинным. В предложении также имеет место манифестация, то есть в нем выражает себя субъект. Это второе отношение. И надо учесть, что манифестация предшествует дессигнации. Наконец, в предложении имеет место сигнификация, третье отношение. В этой системе отношений предложения Я – это манифестация, мир – дессигнация, а Бог – сигнификация. И, согласно Делёзу, сигнификация (Бог) с логической точки зрения не имеет никаких преимуществ [3, с. 23-26].

Четвертым отношением предложения Делёз называет смысл, который предшествует всем трем отношениям предложения. Он не сливается ни с предложением в целом, ни с отдельными терминами, ни с объектами или положением вещей. Это «сущность на поверхности вещей». Л. А. Маркова пишет: «Совокупность трех отношений предложения (денотация, манифестация и сигнификация) включает в себя (в лице сигнификации) и Бога, Его отношение к миру и к Я, к человеку. В философии Делёза Бог не является первоосновой, Он сам нечто производное от смысла, который является его безосновным основанием... Бог как таковой просто включается в совокупность отношений мира, которые можно увидеть в трех отношениях предложения. Бог лишается своего исключительного положения в системе человеческих ценностей, а тем самым неизбежно перестает быть Богом. Основные функции Бога берет на себя сфера смысла. Она не только является основанием всего, но и генерирует из себя и мир вещей, и мир предложений, языка» [10, с. 287-288]. Но если учесть то, что, согласно Делёзу, смысл формируется в процессе манифестации, точнее, даже предшествует ей, так как человек уже несет этот смысл в себе, то получается, что Бог порождается смыслом человека, субъекта. Смысл не локализуется в дессигнации, не представлен он и в сигнификации, а вот манифестация его несет. Делёз пишет: «Будет больше шансов на успех, если отождествить смысл с манифестацией, ибо сами дессигнанты имеют смысл только благодаря Я, манифестирующему себя в предложении» [3, с. 30]. Таким образом, поскольку сфера смыслов формируется человеком, постольку Делёз выводит Бога за пределы онтологии и помещает его в сфере логики.

Таким образом, мы видим в современной западной философии у ряда философов отказ от традиционного понимания сакрального, Бога, религии, истины, ценностей. Аргументы они приводят различные, но в целом с ними

трудно согласиться, так как мы видим у них стремление объяснить культуру, религию, ценности постмодернистскими установками, ведущими к распаду культуры и к возможному исчезновению человека в культурном вакууме. \

Список литературы

1. Ваттимо, Дж. После христианства / Дж. Ваттимо. – М.: Издательство «Три квадрата», 2007. – 160 с. – URL: <https://predanie.ru/book/216427-posle-hristianstva/> (дата обращения: 15.07.2024)
2. Гирц, А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии. О книгах Дэниэла Деннета «Разрушая чары» (2006) и Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» (2006) / А. Гирц // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3(31). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novye-ateisticheskie-podhody-v-kognitivnoy-nauke-o-religii-o-knigah-deniela-denneta-razrushaya-chary-2006-i-richarda-dokinza-bog-kak-ysclid=lz12639awp140266015> (дата обращения: 25.07.2024)
3. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академический проект, 2011. – 472с.
4. Деннет, Д. Материалы к путеводителю по религии для покупателя / Д. Деннет // Логос. – 2008. – № 4(67).
5. Деннет, Д. Разрушая чары: религия как природное явление / Д. Деннет. – URL: <https://web.archive.org/web/20160818220144/http://brights-russia.org/library/breaking-the-spell.html> (дата обращения: 25.07.2024)
6. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. – М.: Колибри, 2008. – URL: https://skepdic.ru/wp-content/uploads/2013/05/Dokinz_Richard_-_Bog_kak_illuziia_skepdic.ru_.pdf (дата обращения: 16.06.2024)
7. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 28. Кн. I. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Издательство «Наука», 1985. – 554 с.
8. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с. – URL: https://vk.com/doc358527_473619232?hash=5xHiv3W8sRyrZ1DMZoF4kzTQMu0qmyPwkGR3C675uSH (дата обращения: 01.10.2023)
9. Камю, А. Век страха / А. Камю // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – URL: <https://sv-scena.ru/Buki/Intyentsionalijnnostjj-i-tyekstualijnnostjj-Filosofskaya-mysljj-Frantsii-XX-vyeka.html#Index-Intyentsionalijnnostjj-i-tyekstualijnnostjj-Filosofskaya-mysljj-Frantsii-XX-vyeka> (дата обращения: 13.07.2024)
10. Маркова, Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии / Л. А. Маркова. – М.: Канон+, 2004. – 384 с.
11. Рорти, Р. Антиклерикализм и атеизм / Р. Рорти // Логос. – 2008. – № 4(67). – URL: https://vk.com/doc418956595_569722270?hash=JVBtXoY7O0CUwXRCqnSjGZeFs oXzTWdXB0rB1ynBXYw (дата обращения: 14.07.2024)

12. Хитрук, Е. Б. Осмысление человека в контексте меметической теории религии: от «образа и подобия» к «транспортному средству» / Е. Б. Хитрук // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2022. – Вып. 101. С. 118-135. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osmyslenie-cheloveka-v-kontekste-memeticheskoy-teorii-religii-ot-obraza-i-podobiya-k-transportnomu-sredstvu?ysclid=lzsit3f2kt145010501> (дата обращения 30.07.2024)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕЙМИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

Нурмагамбетов А.Н., Семенихина С.Ф., к. пед. н., доцент
Актюбинский региональный университет имени К. Жубанова,
Республика Казахстан, г. Актобе

Введение

Современное образование сталкивается с вызовами, связанными с мотивацией студентов, их вовлечённостью в учебный процесс и эффективностью усвоения знаний. В этом контексте геймификация (gamification) становится популярным инструментом, способным повысить интерес учащихся к обучению за счёт использования игровых элементов. Однако геймификация – это не просто методологический приём, но и явление, обладающее значительной аксиологической нагрузкой. Применение игровых механик в образовательном процессе неизбежно связано с вопросами ценностей: какие ценности транслируются через игру, каким образом игровые элементы формируют отношение учащегося к познанию и какие аксиологические последствия может нести широкое внедрение геймификации в образовательные практики.

Философский анализ ценностных оснований игры ведёт свою традицию от Йохана Хёйзинги, который в работе *Homo Ludens* рассматривал игру как фундаментальный культурный феномен, задающий модели поведения и формирующий социальные нормы [1]. В дальнейшем теория ценностей получила развитие в трудах Макса Шелера [2], Николая Хартмана [3] и других философов, изучавших природу ценностей и их влияние на человеческую деятельность. Вопрос о ценностях геймификации особенно актуален в контексте современного образования, где цифровизация и игровые технологии становятся неотъемлемой частью учебного процесса [4].

Цель данной статьи – выявить аксиологические основания геймификации в образовании, проанализировать ценностные аспекты игровых механизмов и их влияние на образовательные практики. Для достижения этой цели будут рассмотрены основные философские концепции, относящиеся к теории ценностей, а также проанализированы современные исследования, посвящённые геймификации и её аксиологическим последствиям.

Теоретическая рамка: что такое аксиология?

Аксиология, или философия ценностей, представляет собой область философского знания, изучающую природу, классификацию и иерархию ценностей. Термин «аксиология» происходит от греческого «axios» (ценный) и «logos» (учение) и впервые был введён в научный оборот в XIX веке. В рамках аксиологического исследования рассматриваются вопросы о природе ценностей: являются ли они объективными или субъективными, существуют ли универсальные ценности, а также каким образом ценности влияют на человеческое поведение и общественные институты [3].

Основные направления аксиологии можно разделить на объективистский и субъективистский подходы. Объективистский подход, представленный в трудах Николая Хартмана и Макса Шелера, утверждает, что ценности существуют независимо от человеческого сознания и обладают онтологической значимостью [2]. В отличие от этого, субъективистский подход, развиваемый представителями прагматизма и феноменологии, такими как Джон Дьюи и Эдмунд Гуссерль, утверждает, что ценности конструируются индивидуальным и коллективным сознанием в процессе социальной и культурной деятельности [5].

Важным аспектом аксиологии является классификация ценностей. Макс Шелер выделял четыре уровня ценностей: чувственные, витальные, духовные и религиозные. Чувственные ценности связаны с удовольствиями и страданиями, витальные – с жизненной силой и здоровьем, духовные включают этические, эстетические и когнитивные ценности, а религиозные ценности занимают высший уровень в этой иерархии [2]. Эта классификация важна для понимания того, какие ценности могут транслироваться в образовательном процессе через геймифицированные практики.

Аксиология образования рассматривает вопросы о том, какие ценности формируются в процессе обучения и каким образом они влияют на личность обучающегося. В современном образовательном контексте ключевыми ценностями являются познание, автономия, сотрудничество, справедливость и развитие. Однако внедрение игровых механик в образовательный процесс может модифицировать эти ценности, усиливая такие аспекты, как соревновательность, внешняя мотивация и поиск мгновенного вознаграждения [4]. Это делает необходимым аксиологический анализ геймификации, который позволит выявить её влияние на образовательные ценности и возможные риски, связанные с изменением их приоритетов.

Геймификация как носитель и транслятор ценностей

Геймификация в образовании представляет собой не только инструмент мотивации, но и механизм, транслирующий определённые ценности. Включение игровых элементов в учебный процесс влечёт за собой формирование специфических поведенческих моделей, которые могут оказывать влияние на систему ценностных ориентиров учащихся. Игровая среда, в которой происходит обучение, может как усиливать традиционные образовательные ценности (познание, сотрудничество, упорство), так и формировать новые, включая ориентацию на вознаграждение, соревновательность и внешний контроль [4].

Одним из ключевых аспектов геймификации является система вознаграждений, включающая баллы, уровни, бейджи и другие элементы, формирующие мотивацию учащихся. Исследования показывают, что такие механизмы могут способствовать как внутренней, так и внешней мотивации, но в долгосрочной перспективе существует риск смещения ценностей в сторону инструментального подхода к обучению [6]. Например, учащиеся могут сосредотачиваться не на самом процессе познания, а на получении

вознаграждений, что может привести к снижению ценности саморазвития и автономии.

Кроме того, геймифицированные системы часто включают элементы конкуренции, что может повлиять на восприятие сотрудничества и социальной ответственности. В условиях чрезмерного акцента на соревновательности учащиеся могут развивать ориентацию на личный успех в ущерб коллективному взаимодействию [7]. С другой стороны, кооперативные игровые механики могут, напротив, укреплять ценности взаимопомощи, командной работы и социальной поддержки.

Таким образом, геймификация в образовании выполняет роль не только мотивационного инструмента, но и ценностного фильтра, который задаёт определённые нормы поведения и ориентиры учащихся. Важно осознавать, какие ценности закладываются в игровую механику, чтобы использовать её с учётом образовательных целей и минимизировать потенциальные риски.

Критический аксиологический анализ

Несмотря на очевидные преимущества геймификации, её аксиологическое влияние на образование требует критического рассмотрения. Один из главных вопросов заключается в том, способствует ли геймификация развитию автономии и самодисциплины или же, напротив, формирует у учащихся зависимость от внешних стимулов. Исследования показывают, что чрезмерное использование игровых механик может привести к инструментализации образования, когда учащиеся фокусируются не на содержании обучения, а на получении наград [6].

Другой аспект критики связан с усилением соревновательности. В условиях геймификации образовательный процесс может способствовать формированию жёсткой конкуренции между учащимися, что противоречит ценностям сотрудничества и коллективного познания [7]. Вместо поддержки внутренней мотивации к обучению, такой подход может привести к восприятию образования как системы достижения внешних целей, а не процесса личностного роста.

Также следует учитывать, какие именно ценности транслируются в процессе геймификации. Если в основе игровых механик лежит идея моментального вознаграждения, это может привести к снижению терпимости к сложным когнитивным задачам и развитию потребности в немедленном результате. В долгосрочной перспективе это может ослабить такие ценности, как упорство, критическое мышление и способность к длительной концентрации [4].

В связи с этим важно, чтобы внедрение геймификации в образовательный процесс происходило осознанно и с учётом её аксиологических последствий. Геймифицированные практики должны быть направлены на формирование не только краткосрочной мотивации, но и устойчивых образовательных ценностей, таких как любознательность, стремление к саморазвитию и социальная ответственность.

Заключение

Геймификация в образовании представляет собой мощный инструмент, способный повысить вовлечённость и мотивацию учащихся. Однако её влияние выходит за рамки простого повышения интереса к учебному процессу, затрагивая фундаментальные аксиологические вопросы. Геймифицированные механики формируют ценностные ориентиры учащихся, что требует осознанного подхода к их внедрению.

С одной стороны, геймификация может укреплять такие ценности, как сотрудничество, настойчивость и познавательный интерес. С другой стороны, чрезмерный акцент на внешних наградах и соревновательности может подрывать внутреннюю мотивацию и способствовать инструментализации образования. Поэтому важно учитывать аксиологические последствия геймификации и стремиться к её осмысленному использованию в образовательной практике, ориентируясь на долгосрочные ценности познания, саморазвития и социальной ответственности.

Список литературы

1. Huizinga, J. (1949). *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Routledge & Kegan Paul.
2. Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Northwestern University Press.
3. Hartmann, N. (1962). *The Structure of Values*. George Allen & Unwin.
4. Deterding, S., Dixon, D., Khaled, R., & Nacke, L. (2011). From Game Design Elements to Gamefulness: Defining "Gamification". *Proceedings of the 15th International Academic MindTrek Conference*, 9-15.
5. Dewey, J. (1939). *Theory of Valuation*. University of Chicago Press.
6. Nicholson, S. (2015). A RECIPE for Meaningful Gamification. In *Gamification in Education and Business*. Springer, 1-20.
7. Kapp, K. (2012). *The Gamification of Learning and Instruction: Game-based Methods and Strategies for Training and Education*. Pfeiffer.

ТЕАТРАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Орлова Е.В., к. филос. н.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Оренбургский государственный университет»

То, что зрительное, визуальное восприятие выступает основной существования человека в современном обществе, является давно известным фактом. В современном мире человек с самого рождения оказывается включен в систему визуальных образов, что, по мнению многих ученых, приводит к изменению содержания и структуры человеческого сознания. Визуализации подвергаются все стороны жизни. «Человек вынужден существовать в обширном поле визуальности, воспринимая зрительные образы в процессе своей профессиональной и повседневной жизни как сознательно, так и неосознанно» [3]. Воспринимаемые зрением образы, транслируемые из средств массовой информации (кино, телевидение, дизайн, интернет, фотография) активно включаются в процесс идентификации, социальной адаптации. Точкой означивания является взгляд, слово, как таковое, уходит на второй план.

Количество и многообразие работ, посвященных визуальной культуре, сегодня не оставляет сомнения об актуальности данной области социокультурного развития. Так, что мнению Г. Дженкса, «процессы глобализации обусловили потребность в кросскультурных контактах, что сформировало потребность в релевантных формах обмена информацией, а визуальная информация оказалась наиболее удобной формой донесения смысла с минимизацией информационных потерь и скорости восприятия, обработки и обратной связи» [15, с. 288]. В современном информационном обществе, визуальность уже не культурная аномалия, а реальность, в которой существует общество и с которой приходится считаться.

В современной науке под визуальной культурой принято понимать способ взаимодействия человека с окружающей визуальной средой жизнедеятельности, опосредованный актуальным уровнем сознания и выражающийся в адаптации, смысловом постижении и инновационном преобразовании человеком себя и окружающей визуальной культуры [2, с. 8]. Так, в рамках визуальной культуры наибольшее значение для человека приобретает «зримая» видимая сторона жизни.

Сегодня выросли целые поколения, воспитанные на экранных средствах коммуникации (телевидение, кинематограф, фильмы и видеоролики в сети «Интернет», различные гаджеты, видеоигры и т.п.). Окружающий мир данные поколения воспринимают через так называемый «экран», позволяющий зрительно воспринимать многое из того, что раньше понималось при помощи воображения, смысла и логики. Еще на этапе становления субъекта, у него формируется визуальная установка, «особое отношение к видимому как к «тексту», обладающему рядом значений» [11, с. 13]. Предметная среда,

визуальные произведения воспринимаются как знаковые сообщения, которые нужно уметь «прочитать» и понять. Общество столкнулось с проблемой низкой визуальной культуры, когда «зачастую взгляд лишь «скользит» по рассматриваемому объекту, не включая осознание происходящего» [13].

Определяя отличия восприятия современного поколения, выросшего в условиях визуальной культуры, Е.Н. Полудова формирует его отличительные черты. К ним она относит: глобализацию, высокую скорость производства и потребления визуальных продуктов, экранность, доминирование визуальных медиа во всех сферах повседневной жизни, ослабление критического мышления [10, с. 6]. Оказываясь доминантной ориентацией человека в современном обществе, визуальная культура меняет специфику воспитания и образования новых поколений. Зримая составляющая приобретает все большее значение в образовательной среде. Не случайно разработка визуального сопровождения учебного процесса является одной из самых актуальных тем в современной педагогике.

Все вышеуказанные факторы ставят новые вопросы перед образованием, его структурной, формой, содержанием т.д. Остается открытым вопрос о воспитании чувств, нравственных качеств, идеалов. Визуальное пространство создает лишь информационно-коммуникативную сеть с элементами культурных предпочтений, оставляя без внимания ориентации для выбора культурных объектов и их использования. Система образования, таким образом, с одной стороны, должна строиться на новых, адекватных современному визуальному состоянию общества способах донесения информации. С другой стороны, перед современным образованием ставится дополнительная задача воспитания и развития высокого уровня визуальной культуры, когда визуальный образ не только воспринимается в статичном состоянии, но и анализируется, интерпретируется, критически осмысливается. Наибольшую значимость здесь приобретают дисциплины гуманитарного цикла такие как «Культурология», «История культуры», «Мировая художественная культура», «Философия». Данные дисциплины в большей степени ориентированы на выработку у индивида способности к творчеству, коммуникативных стратегий, формирование критического мышления.

Разработка новых стратегий образования в данной области наталкивается на ряд вопросов. С одной стороны, наглядность, доходчивость, универсальность визуального языка позволяет компактно передавать информацию, ускорить процесс ее восприятия и сохранения, налаживать междисциплинарные связи.

С другой стороны, ученые фиксируют ряд недостатков «быстрого» получения информации, характерных для нового поколения:

- нет четкости в структурировании информационного пространства;
- отсутствие умения критически оценивать информацию;
- падает ценность общих знаний как фона мышления человека;
- слабо формируется концентрация на определенной теме;
- восприятие нового базируется на эффекте «переворачивания страницы»;

- не развивается навык анализа полного объема и структуры материала;
- формируется фрагментарное, разорванное восприятие [14, с. 168-169].

Следовательно, низкий уровень визуальной культуры не позволяет ускользнуть во внутренний опыт. Ответ ищется через внешние источники (знаки, символы и т.д.). Возникает опасность формирования представлений о мире как о визуальном, статичном образе без отсылки к содержательному контексту явления. Воспитание высокого уровня визуальной культуры в современном информационно и технически насыщенном обществе является одной из необходимых составляющих формирования общей культуры человека.

В.М. Розин выделяет 4 элемента визуальной культуры высокого уровня:

1. Понятия. Они содержатся главным образом в языке. Благодаря им становится возможным упорядочить опыт людей (форма, цвет, вкус предметов).

2. Отношения. Визуальная культура не только выделяет те или иные части мира с помощью понятий, но также выявляет, как эти составные части связаны между собой – в пространстве и времени, по значению, на основе причинной обусловленности.

3. Ценности. Ценности – это общепринятые убеждения относительно целей, к которым человек должен стремиться. Они составляют основу нравственных принципов.

4. Правила. Эти элементы регулируют поведение людей в соответствии с ценностями визуальной культуры. Ценности не только сами нуждаются в обосновании, но и могут служить обоснованием. [11, С. 62]. Таким образом, высокий уровень визуальной культуры предполагает осмысление новых знаний, налаживание логической взаимосвязи мыслительных процессов в условиях необходимости быстрого усвоения огромного потока информации. Как представляется, одним из механизмов, который поможет обнаружить связующее звено, сформировать критическое мышление, умение оформить эмоционально-личностное отношение к реальности может стать театрализация.

В визуально проектируемой действительности, как считает И.Гофман, преобладает определенный набор исполнения (перформанс)[4], приобретающий характер реально и визуально проигрываемой интеракции. «Зримые» средства, как поиска себя, так и позиционирования своей социальной роли, групповой принадлежности оказываются очень активны. Визуальная культура ориентирует человека на внешние характеристики, свидетельствующие о роли, которую он хочет играть в обществе. Как утверждает В.М. Розин, театр становится нормой социальной реальности.

«В определенном смысле современное общество – это театр, где каждый играет или старается играть определенную роль, скрывается, визуализируясь, под маской, причем это театр в движении, театр, пронизывающий целиком обыденную реальность человека и его жизнедеятельность на производстве. Понятно, что в этой игре роль визуальных средств исключительно велика, и возможно в будущем еще возрастет» [11, с. 28].

Термин «театрализация» впервые появился в работах исследователей культуры постмодерна (Ги Дебор, А. Арто, М.Фуко и т.д.). Его появление связывают со стремительным наступлением массовой культуры и изменением в содержании и характере зрительной коммуникации. В этом контексте театрализацию следует понимать, как использование театральных приемов в повседневной жизни, удвоение реальности средствами игры, представления, разыгрывания ролей. «Обществом спектакля» назвал Ги Дебор характер взаимоотношений в современном обществе, опосредованный образами [5, с. 7]. Можно утверждать, что в данных условиях, феномен театрализации наиболее объективно отражает современное состояние общества.

Ф.Т. Бегишева утверждает, что «современное понимание театрализации формируется в контексте формирования нового типа мышления, в коммуникативных условиях современного виртуального экрана, когда сама социальная среда становится носителем обеих эстетик. Появление нетрадиционных форм искусства, работающих с обязательным участием публики, когда имитация реальности была заменена игрой реальность...» [1]. Наглядная театрализация, таким образом, служит тем механизмом, который помогает преобразованию образных форм человеческого сознания в реальные объекты.

Не удивительно, что проблема театрализации как основы образовательного процесса в последнее время становится все более популярной. Театрализация в современных исследованиях предстает и как комплексная система использования всех выразительных средств искусства (О.В. Ольшанский, Т.И. Ярлыков), и как социально-педагогический метод (Д.М. Генкин, А.И. Чечетин, В.Г. Шабалин). В других работах рассматриваются возможности театрализованной деятельности в воспитании творческой направленности личности (Е.В. Мигунова), влияние театрализации на формирование толерантного поведения будущих педагогов (Н.Я. Макарова). Театрализация здесь предстает как дидактически обоснованный комплекс всех выразительных средств искусства на основе драматического сценария, используемый в образовательном процессе [6].

Визуально ориентированный студент в театральном действии вступает в диалог с преподавателем, сокурсниками и одновременно с историческим, социальным, культурным явлением, стоящей перед ним проблемой. Визуальная театрализация изучаемого материала (разыгрывание тематических сценок, обсуждение материала по ролям, индивидуальная презентация какого-либо абстрактного понятия, спектакль, моноспектакль и т. п.) помогает активировать не только зрительные каналы, но и вовлечь студента в действие, что способствует более глубокому детальному восприятию.

По мнению П. Пави театрализация – специфическая манера театрального раздвоения высказывающегося (актера, персонажа) и высказывания. Представление воспринимается как «проекция в чувственный мир состояний и образов, которые являются его потайными пружинами, или демонстрация всего скрытого, латентного...» [9, с. 407.].

Театр метафоричен и мифологичен. Все элементы в нем символизируют сконструированный и, воспринимающийся как реальный, прообраз. Ведущими выразительными средствами, создающими особый язык театрализации, выступают символ, аллегория и метафора, с помощью которых создается полнокровный и многогранный мир эстетических ценностей. Визуальный ряд в театре несет глубокую смысловую нагрузку. Здесь каждый жест, каждый шаг наполнен смыслом. Образная природа театра позволяет передавать неоднозначное содержание, которое поддается множественной интерпретации. Чтобы совершить действие необходимо глубоко разбираться в мотивах поступков, наполнить их конкретным содержанием. Действие становится осмысленным, а визуальный образ вторичным по отношению к смыслу. Все это помогает перестроить внимание с образа или знака на внутреннее содержание предмета, освоить абстрактные понятия, разобраться в хаосе значений, в рамках которых слово становится единственным носителем смыслов.

Использование театральных приемов в учебном процессе позволяет настроить обучающихся на раздвоенное восприятие. Театр имеет неоднозначную структуру, воздействует на зрителя, используя и визуальные и смысловые приемы. Театрализованное действие – это всегда осмысленное воздействие на себя, на людей, на окружающий мир с целью его видоизменить. Оно требует не столько запоминания, сколько умения анализировать, сравнивать, «пропускать через себя», развивает эмоционально-ценностное отношение к миру, к себе, к другому.

Именно в театрализованной «игре» возможна апробация накопленных знаний, а также выражение эмоционального восприятия. Выступая в роли художника-творца, студент через свое «произведение» передает определенные чувства и желания, создает душевный настрой, несущий в себе оценочное отношение к действительности. На таком «занятии-представлении» все идеи заключены в художественную форму, то есть, прежде всего, действуют не рассуждением, а живым показом жизни в образах. Образное решение темы составляет суть театрализации. Обогащая учебный процесс образностью, театрализация помогает возникновению у каждого его участника ассоциаций, близких к его собственным жизненным впечатлениям, его опыту, его мироощущению и тем самым активизирует, вызывает потребность к действию. Театрализованное действие достигает своей цели в тот момент, когда и участники, и зрители проникаются сильным общим переживанием.

Само «представление» после информативной части может быть продолжено постановкой проблемных заданий, которые непосредственно включают в активную работу остальных студентов. На основе совмещения действующих «актеров», образов, каждый участник получает возможность создавать свою зримую реальность и участвовать в ней как полноценный актер. На таком занятии, преподаватель теряет свою авторитарность, так как ему остается функция организатора «представления».

Итак, визуальная реальность в современном обществе предстает как культурный конструкт, подлежащий «чтению» так же, как и литературный

текст. Главной задачей образования в современных условиях визуальной культуры становится повышение уровня визуальной культуры студента, ориентированного на максимально индивидуализированный опыт, получаемый как в процессе образования, так и вне стен образовательного учреждения, в профессиональной деятельности.

Театрализация, как форма игрового постижения реальности с использованием визуальных и смысловых образов, может выступать тем механизмом, который позволит более эффективно получать и обрабатывать визуальную информацию. Использование театральной игры в образовании позволяет перевести смысл в знак и наоборот. Двойственная природа театрального действия помогает наладить взаимосвязь между картинкой и ее семантическим значением, наполнить его личностным эмоционально-ценностным отношением. Развитие вкуса к художественной деятельности, в рамках образования, в виде создания авторского творческого продукта, который требует постоянного обсуждения, анализа и четкого логического построения позволяет преодолеть разорванность восприятия за счет продуманного характера взаимодействия визуальных образов.

Список литературы

1. Бегишева, Ф.Т. Предпосылки формирования театрализации / Ф.Т. Бегишева // Вестник Казанского гос. ун-та культуры и искусств. –2010. – № 2. – С. 40-44.
2. Виноградов, П. Н. Принципы и подходы к формированию визуальной культуры молодых педагогов в профессиональном образовании / П. Н. Виноградов // Психология в вузе. – 2012. – № 3. – С. 7-11
3. Габова, М. В. Визуальная культура современного общества (опыт типологии) / М.В. Габова. // Человек. Культура. Образование. – 2017. – № 2 (24). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vizualnaya-kultura-sovremennogo-obschestva-opyt-tipologii> (дата обращения: 01.04.2025).
4. Гофман, И. Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу : пер. с англ. / И. Гофман. – Москва : Смысл, 2009. – 319 с.
5. Дебор, Ги Эрнест. Общество спектакля : пер. с фр. / Ги Дебор. – Москва : Лоуоq (Радек), 2000. – 183 с.
6. Днепров, С.А., Демина, А.Ю. Педагогические возможности реализации принципа театрализации в формировании нравственных ценностей младших школьников / С.А. Днепров, А.Ю. Демина // Педагогическое образование в России. – 2018. – №1. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/pedagogicheskie-vozmozhnosti-realizatsii-printsipa-teatralizatsii-v-formirovanii-nravstvennyh-tsennostey-mladshih-shkolnikov> (дата обращения: 01.04.2025).
7. Кинцанс, В. Визуальная культура: анализ и пути формирования / В. Кинцанс // World science. 2016. №7 (11). Режим доступа:

<https://cyberleninka.ru/article/n/vizualnaya-kultura-analiz-i-puti-formirovaniya> (дата обращения: 01.04.2025).

8. Мишина, Т.В., Подольская, И.Н., Самсоненко, Т.А. Театрализация как метод режиссуры театрализованных представлений и праздников / Т.В. Мишина, И.Н. Подольская, Т.А. Самойленко // International journal of professional science. – 2021. – №8. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/teatralizatsiya-kak-metod-rezhissury-teatralizovannyh-predstavleniy-i-prazdnikov> (дата обращения: 01.04.2025).

9. Павис, П. Словарь театра : пер. с фр. / П. Павис. – М. : ГИТИС, 2003. – 514с.

10. Полюдова, Е.Н. Виртуальная культура и современное художественное образование / Е.Н. Полюдова // Педагогика искусства: научн. журн. / Учрежд. росс. обр-ия «Институт художественного образования» – Электрон. журн. – №3. – 2012. – Режим доступа: http://www.art-education.ru/AE-magazine/archive/nomer-3-2012/Polyudova_pdf (дата обращения: 01.04.2025).

11. Розин, В.М. Визуальная культура и восприятие: как человек видит и понимает мир / В. М. Розин. – Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 272с.

12. Силантьева, И.И. Виртуальный человек в пространстве – времени театра / И.И. Силантьева. // Философские науки. – 2007. – № 8. – С. 98-106.

13. Сырова Н. В., Чикишев, В. Н. Визуальная культура как средство формирования общей и профессиональной культуры человека / Н.В. Сырова, В.Н. Чикишев. // Вестник Мининского университета. – 2018. – №1 (22). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vizualnaya-kultura-kak-sredstvo-formirovaniya-obschey-i-professionalnoy-kultury-cheloveka> (дата обращения: 01.04.2025).

14. Cvetkovic, Ed. V., Lackie, R. Teaching Generation M. A Handbook for Librarians and Educators / Ed. V. Cvetkovic, R.Lackie. – New York, London, 2009. – 314 p.

15. Jenks, Ch. Visual Culture / Ch. Jenks // Routledge. London. – 1995. – 512 p.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ АПОФАТИЧЕСКОЙ И КАТАФАТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИЙ

Перехода М.А.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Оренбургский государственный университет»

Дискуссионность поставленной темы сохраняется как в проблеме истолкования Апофатизма и Катафатизма исключительно в богословском, и даже схоластическом, контекстах, так и в фактическом отсутствии их научного применения как гносеологических методов в современной науке. На основании ряда научных исследований обоснуем цель представленной работы – аргументации целостности и универсальности применения апофатической и катафатической рефлексий в науке, опуская, но не исключая доминирующую роль их теологического подспорья.

Научную популярность Апофатизм обретает при осмыслении многих философских проблем. В творчестве постмодернистских авторов находим апофатический вектор исследования феноменологии человеческой природы и выявления сущности и целостности «Я», ведь многовековой дискурс прославления человека ставится под неоспоримое сомнение [1; 2; 3]. Также, следует отметить работы следующих философов. В. В. Бабич предлагает использовать апофатический метод в экспликации личности [4]; П. С. Гуревич применяет Апофатику для толкования человека благодаря отрицанию известных атрибутов «Адамова потомка» [5]; А. А. Байков с помощью апофатических и катафатических характеристик человека приходит к выводу о понимании иллюзорности самопредставлений и пользе этой иллюзии для человека [6]; Н. А. Бакши демонстрирует плодотворность апофатического метода послевоенного искусства [7].

Обращение к Апофатизму как к не классической богословской традиции встречается в современных экономических учениях. Так, например, применяя его к организационной деятельности целеполагания и разработке методических положений и рекомендаций [8].

Само собой разумеющимся выступает тот факт, что апофатический и катафатический методы впервые встречаются в работах древнегреческих философов. В научной литературе встречается даже упоминание Платона, проявившего апофатические интенции в своем учении о Едином, как «первого апофатического богослова» [9]. Но, свое наивысшее признание вышеупомянутые методы получили в средневековой теоцентрической философии.

Апофатическое богословие, представляющее собой европейский вариант христианской мысли и выступающее как определенный тип теории богопознания, постулирует осмысление истины с помощью незнания, в опыте иного, в опыте ничто. Зачастую за значением слова «aropphanai» принято

понимать – отказ, отрицание нечто. Данное толкование соответствует общепринятой трактовке апофатической теологии, как негативной и/или отрицательной, стремящейся выразить абсолютную трансцендентность бога с помощью преемственного отрицания всех воспринимаемых его предикатов. Согласимся с Д.В. Пивоваровым в том, что термин «апофатизм» в научных кругах используется «для характеристики логически неопределяемых аспектов трансцендентной реальности, для обозначения непостижимости безусловного бытия, бездны абсолюта, бесконечности сущности» [10].

В контексте классической богословской традиции Апофатизм признается невозможностью «познания высшей реальности в ее последней глубине, средствами человеческого языка и понятиями» [4, с. 237]. Телеологическое обращение, таким образом, только к рациональному поиску истины невозможно.

Катафатизм, по большей части, используется в научных изысканиях как система знания о Боге. Катафатическое богословие представляет собой систему христианских вероучений посредством описательных позитивных утверждений и аналогий. Обретение подлинного знания о бытии Божьем, посредством обращения к бытию тварному, до сих пор играет значительную роль в философской традиции.

Но если Бог находится за пределами обеих моделей понимания [11], то объект познания может полноразмерно, в эпистемологическом смысле, явить себя субъекту познания. Таким образом, гносеологические апофатический и катафатический методы могут быть реализованы посредством применения герменевтического подхода, исследуя сущностные и явленные атрибуты объекта познания с помощью Апофатики и Катафатики. Ряд авторов отмечают данную проблематику. Так, А. В. Богомоллов и Р. В. Светлов [12], Ахутин [13], В. Н. Дробышев [14] указывают на факт нивелирования значимости «атеологической» сущности апофатики. Данное положение дел ведёт к искаженной оценке роли данных методов для философии в целом [15].

Таким образом, определенные стороны современного философского дискурса нуждаются в разведении философской апофатики/катафатики и негативной/«позитивной» теологии. Полагаем, что данный вопрос всецело имеет исследовательский потенциал для социо-гуманитарных наук.

Список литературы

1. Арто, А. Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / А. Арто // Театр и его двойник : [Пер. с фр.]. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. – 442 с.
2. Бланшо, М. Последний человек / М. Бланшо. – СПб.: Азбука-Кн. клуб «Терра», 1997. – 301 с.
3. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб.: Аxioma: Мифрил, 1997. – 336 с.

4. Бабич, В. В. Апофатический метод экспликации личности / В. В. Бабич // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2013. – № 9(137). – С. 236-240.
5. Гуревич, П. С. Апофатический проект человека / П. С. Гуревич // Вопросы философии. – 2020. – № 8. – С. 42-53.
6. Байков, А. А. Проявление иллюзии как основополагающей черты человеческого бытия в апофатических определениях человека / А. А. Байков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 8-1(34). – С. 30-34.
7. Бакши, Н. А. Апофатический метод у Целана и Джакометти / Н. А. Бакши // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2011. – № 7(69). – С. 264-273.
8. Башмаков, Д. В. Применение апофатического подхода в целеполагании развития бизнес-систем организации / Д. В. Башмаков // Вестник Челябинского государственного университета. – 2023. – № 3 (473). – С. 170–180.
9. Филин, Д. А. Апофатика Платона / Д. А. Филин // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2017. – № 41-2. – С. 42-48.
10. Пивоваров, Д. В. Апофатическая теология / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь / Под общ. ред. д. ф. н. профессора В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп.. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. – 1064 с.
11. Городнева, М. С. Катафатический и апофатический метод познания в христианской онтологии / М. С. Городнева // Межрегиональные Пименовские чтения. – 2016. – № 13. – С. 313-319.
12. Богомоллов, А. В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии / А. В. Богомоллов, Р. В. Светлов // Платоновские исследования. – 2021. – Т. 15, № 2. – С. 41-73.
13. Ахутин, А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. – М.-Берлин : Директ-Медиа, 2014. – 472 с.
14. Дробышев, В. Н. Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии : специальность 09.00.03 История философии : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Дробышев Виталий Николаевич. – Санкт-Петербург, 2016. – 22 с.
15. Оплетаева, О. Н. Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология / О. Н. Оплетаева // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2010. – № 4. – С. 30-36.

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ПРИВАТНОСТИ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ

Почикаева А.В.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Самарский государственный технический университет»

Сеть интернет и возникшие внутри нее новые формы интеракций выступают в виде агентов переосмысления разнообразных форм проявления человека в обществе. Вместе с этим практически любые поведенческие акты личности обусловлены включенностью в культуру. Изменения, которые мы наблюдаем в формах социального взаимодействия выводят на передний план проблему приватности, которая претерпевает трансформации и изменения. Специфика трансформации приватности, отчасти, обуславливается изменениями в сфере коммуникативной активности людей, реализуемой преимущественно в пространстве публичности в сети Интернет. Вместе с этим мы можем наблюдать трансформации, связанные с информационным перенасыщением, суть которого заключается в наличии огромного количества доступной информации, упрощения коммуникации, интеграции современных информационных технологий в жизнедеятельность личности. Здесь же стоит отметить проблемную зону, связанную с возможностью людей контролировать приватность и способствовать ее обеспечению.

В данной статье внимание будет акцентировано на парадоксальной природе приватности и ее проявлениях в сети Интернет.

Под парадоксом приватности понимается противоречие, возникающее, когда, с одной стороны, человек крайне обеспокоен сохранностью своих персональных данных и информации, и, с другой стороны, не предпринимает никаких действий для сохранения этих данных и не удерживая их в своем приватном пространстве. Зачастую, это происходит в связи с тем, что ряд людей обладают недостаточной технической и социальной компетентностью в сети Интернет, а также в связи с тем, что не готовы или не изъявляют желания тратить свои силы и время на обеспечение информационной безопасности.

История изучения парадокса приватности начинается 2000-х с трудов С. Барнс, в которых она обратила внимание на противоречие между отношением людей к безопасности в сети Интернет и ощущением дискомфорта, которое возникает в качестве последствия от утраты приватности в связи с безответственным отношением к виртуальной безопасности [1]. Далее, такие авторы, как М. Таддикен, К. Флендер, Г. Мюллер разрабатывали данную проблематику, и обращали свое внимание на процесс, связанный чрезмерной откровенностью и противоречием между желанием сохранять личные моменты при себе, при этом игнорируя способы ее сохранения [2, с. 66].

Среди отечественных авторов, проявивших интерес к парадоксу приватности, стоит отметить Л.В. Чеснокову, которая суммирует уже имеющиеся исследования в отношении данного феномена, и приходит к

выводу, связанному с тем, что люди не используют всевозможные способы и ресурсы, способствующие поддержанию приватности в связи с желанием сохранить временные ресурсы. По сути, здесь идет речь об обмене блага приватности на благо сэкономленного времени, поскольку природа человека такова, что он практически всегда пытается упростить различные процессы. Вместе с этим, она обращает внимание на тенденцию, связанную с желанием людей следовать примеру других пользователей сети Интернет, уже добившихся определенного успеха, а также рисковать ради получения выгоды [4].

На данный момент, можно констатировать, что в актуальный момент времени мы столкнулись с обстоятельствами, в которых человек сталкивается с трудностями в сфере сохранения и защиты своих личных границ и приватности в сети Интернет. Здесь практически каждый индивид, в какой-то степени может определять степень приватности своей персональной информации, ориентируясь на свои убеждения, ценности, установки и т.д. В зависимости от степени важности, индивиды могут принимать решение: делиться ли этой самой информацией в сети или нет – это про личные ресурсы, позволяющие так, или иначе сохранять приватность. Здесь же стоит отметить, что если какая-либо информация попадает к другим людям, даже самым близким, то она уже переходит в поле коллективной приватности. Здесь можно привести пример, связанный с настройками приватности в социальных сетях. Как правило, всегда есть возможность выделить определенную группу людей, которая будет видеть выбранную для публикации индивидом информацию. Как правило, это касается круга близких друзей и родственников. Именно этих людей можно назвать членами пространства коллективной приватности [4].

Вместе с этим, часть информации может быть доступна для всего списка друзей и подписчиков, и при условии того, что индивид не пытался регулировать настройки приватности своей страницы в социальной сети, он может даже не знать с кем именно он делится личным контентом. В таком случае, мы уже можем говорить не о списке друзей, а о наличии конкретной аудитории. Однако, если человек включает каких-либо людей в круг тех, кому доступна определенная публикуемая им информация, то здесь всегда будет идти речь о некоторых правилах. Они могут быть гласными и заранее обговоренными, а могут быть и негласными, но разделяемыми всеми. Этот принцип хорошо описывается хорошо известным многим фразой: «Что было в Вегасе, остается в Вегасе». Несмотря на это, может возникнуть ситуация, когда пользователям не удастся договориться о правилах и границах, то может возникнуть, так называемая, «турбулентность границ», и в этом случае человек уже не может контролировать доступ к своей информации, она становится более гласной и может подвергаться распространению, попасть в руки тех, кому она не предназначалась [2, с. 68].

Предварительно подытожив, можно предположить, что люди стремятся внести динамический компонент в процесс коммуникации в сети Интернет, подтверждая это готовностью делиться личной информацией, транслировать

свои интересы, точку зрения и убеждения. Но вместе с этим, они испытывают неприятные ощущения, беспокойство и тревогу, который обусловлены потенциальной возможностью недобросовестного использования этой информации другими пользователями.

Еще один важнейший элемент интеракций в сети Интернет – коммуникативная составляющая. Общение здесь, как правило, воспринимается с двух позиций: коммуникация как способ формирования близких и доверительных отношений и коммуникация, носящая публично-декларативный характер. В первом случае могут возникать противоречивые ощущения, связанные с особенностями Интернет-коммуникации. Прежде всего, стоит отметить самораскрытие, которые так, или иначе возникает в процессе общения, и требует непрерывности и постоянного обновления актуальной информации об индивиде для поддержания близких отношений. Несмотря на это, информация, выявленная в итоге самораскрытия, становится частью памяти сети и оставляет свой цифровой след. В этом случае можно отметить, что люди оценивают коммуникацию в сети Интернет как коммуникацию в реальной жизни, и часто следуют тем же правилам, которые валидны для тет-а-тет общения [5].

В итоге, можно пронаблюдать, что явление парадокса приватности хорошо иллюстрирует специфику современного человека, который активно коммуницирует в сети Интернет. Это отражается в том, что современный человек сам способствует утрате личных границ в сети Интернет, публикуя на всеобщее обозрение свою личную информацию. Чрезмерная откровенность также провоцирует трансформации, связанные с диффузией границ между публичной и приватной сферой своей жизнедеятельности. Вместе с этим, даже несмотря на то, что многие пользователи осведомлены о возможных способах защиты своей приватной информации, они продолжают их игнорировать, и замечают утрату приватности только тогда, когда начинают испытывать неприятные ощущения. Несмотря на это, люди крайне обеспокоены возможностью раскрытия своих частных данных, они не готовы отказываться от благ Интернета. На данный момент, возможность избавления от негативных сторон коммуникации в сети представляется абсурдной и невозможной, поэтому имеет смысл продолжать изучать специфику парадокса приватности и тех процессов, которые его сопровождают.

Список литературы

1. Barnes S.B. A privacy paradox: Social networking in the United States [Электронный ресурс] // First Monday. –2006. – Vol.11. – № 9. – 4 Sept. URL: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/1394> (дата обращения 01.04.2025).
2. Пигин Д.В., Черепанова Е.С. Память Сети: проблема приватности в интернет-коммуникации [Текст] / Д.В. Пигин, Е.С. Черепанова // Tempus et Memoria. – 2024. – Т. 5. – № 1. – С. 64-75.

3. Чеснокова Л.В. Размывание границы между публичностью и приватностью в социальных сетях и парадокс приватности [Текст] / Л.В. Чеснокова // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2021. – № 2(20). – С. 22-38.
4. Petronio S. Boundaries of privacy: Dialectics of disclosure. [Электронный ресурс] // N.Y.: State University of New York Press, 2002. URL: <https://psycnet.apa.org/record/2002-11300-000> (дата обращения: 02.04.2025).
5. Сапон И.В., Леденев Д.Е. Виртуальная личность: сетевой эффект самораскрытия [Текст] / И.В. Сапон, Д.Е. Леденев // Научный результат. Социология и управление. – 2020а. – Т. 6. – № 2. – С. 36-50.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Прилукова Е.Г., д-р филос. н., доцент

**Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования**

**«Южно-уральский государственный университет (национальный
исследовательский университет)», г. Челябинск**

Сегодня достаточно большое число «нареканий» со стороны общества в адрес университета, продиктованных скорее всего «не индивидуальными обидами, а более общей неопределенностью в отношении роли Университета и сущности стандартов, в соответствии с которыми его следует оценивать» [13, с. 9].

История университета – часть богатейшей и порой драматичной истории человечества, предлагает ему «единство знания и жизни» [5, с. 107]. Привычный образ университета как пространства духовной и интеллектуальной общности людей на основе установления и ведения диалога во имя порождения мысли «растворяется» в потоках общества тотальной коммуникации [8]. Возникновение университета продиктовано временем и, с одной стороны, он отражает время, с другой, – опережает его [18]. На протяжении всей своей истории общество «диктует» правила «производства» определенного типа человека, что находит отражение в идее университета, запечатленной в его миссии [9, с. 50]. Миссия четко это фиксировала, поскольку «просвещение народа есть публичное обучение народа его обязанностям и правам по отношению к государству, к которому он принадлежит» [9, с. 210] и «университеты являются учреждениями государства, которые намерены обучить юношество полезным знаниям и наукам» [15, с. 11]. Казалось бы, что так было с первого дня университетской организации и будет продолжаться вечно. Однако социокультурный контекст современности – диктат развертывания глобального рынка и новых технологий, внесли свои «коррективы», стремясь сохранить преемственность традициям – передача знаний, опыта исследовательской работы и воспитание – в сочетании с инновациями [4; 17].

Обсуждение наполнения содержанием идеи/миссии университета насчитывает уже сотни лет, что подтверждается значительным числом публикаций: «Всего найдено публикаций: 227.073 из 70.555.861», – гласит запись в поисковой строке научной библиотеки Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) по запросу «университет» [6]. Обсуждение университета неоднозначно и порой противоречиво [12]. Авторы разделились на три группы: первые заявляют, что университет «умер» и лежит «в руинах» [1]. Вторые стремятся ответить на вопрос «зачем нужен университет?» [11]. Третьи полагают, что нужен иной университет, номинируя его различными именами

(«инновационный», «предпринимательский», «корпоративный», «цифровой», «умный», «сетевой», «социальный» и т.п. [7]).

Несмотря на такую аналитику университета, в ней на второй план уходит проблематика сохранения университета как пространства развития и формирования человека. Трансформации классического университета, прежде всего, выражаются в трансфере организационных моделей и образовательных технологий, а также превращении его агентом по оказанию услуг. Академическая свобода, исследования и преподавание подчиняются обществу потребления. Тем не менее, сущность университета – не производство и воспроизводство знания, а раскрытие потенциала человека даже при условии «вторжения» рынка, новых техники и технологий в его жизнедеятельность.

Рефлексия по вопросу о назначении университета предполагает синтез интеллектуального капитала классической и неклассической философии [3].

Сегодня сформировалось три лика университета начала XXI в., которые требуют своего серьезного исследования и каждый из которых может стать предметом самостоятельного исследования. Поэтому назову их.

Первый лик – производственное предприятие по созданию различных продуктов, среди которых знание. Следуя этой линии развития, университеты обзаводятся производственными подразделениями (инжиниринговый центр, технопарк, проектно-конструкторское бюро, малое инновационное предприятие, бизнес-инкубатор, офис стартапов, учебно-опытное хозяйство, опытная ферма и т.п.) и правилами управления бизнес-корпорацией (продуктовая направленность, KPI, портфель заказов корпоративная система управления и т.д.).

Второй лик университета наполнен духом рынка и похож на супермаркет по предоставлению всевозможных услуг. Атрибутами университета становятся рейтинг, бренд, event-маркетинг и т.п. Появляются фигуры амбассадора и инфлюенсера, получает развитие амбассадорское движение. Новые экономические отношения привели к диктату цензуры рынка и, как следствие, коммерциализация образования – от рекрутирования студенчества до внедрения его результатов.

Становление большой науки привело к тому, что научная деятельность начала движение от дисциплинарно организованной формы к меж- и трансдисциплинарной. Сами исследования потребовали огромных затрат и университет стал дорогостоящим бизнесом [10, с. 4–5]. Он действует как предприятие, сражаясь за прибыль и финансовые потоки. Показателями, характеризующие деятельность университета становится «эффективность», которая постоянно квалиметрируется различными параметрами (индекс публикационной активности, индекс цитируемости, количество проведенных мероприятий и т.п.). Глобализации и сциентизация привели к внедрению принципов «академического капитализма» [14, с. 181]. Появились благодатные условия для нарушений этоса науки (генерирование текста, подтасовка фактов, получение нужного результата, плагиат и т.п.).

Третий лик университета фиксирует отказ от элитарности, как сложности образования в пользу его эгалитарности как массовости. Знания должны быть предоставлены в форме организации времяпрепровождения. Социокультурный контекст времени предлагает иное содержание и смыслы бытия университета. «Тягучая» реальность, соединив актуальную (физическую) и потенциальную (виртуальную), оказывает значительное влияние на организацию жизнедеятельности социума и человека. Информационно-коммуникационная техника и технологии «пленили» их в свои объятия, создав мир ярких и привлекательных экранных образов. Стало практически невозможно различить актуальную и виртуальную реальности в потоке образов экрана, предлагающих стандарты и образцы поведения [16, с. 5]. Оказалось, что знания можно получить одним нажатием кнопки и напряженный труд добычи знаний оказался отягощенным интернет-серфингом. Университет утрачивает роль субъекта, превращаясь в сценариста и демонстратора увлекательного путешествия по миру знания.

Образование стало доступным, утратив элитарность (элитное образование не равно элитарному) с точки зрения содержания, а вместе с ним довольно часто и качество [2]. Особенно это серьезно сказалось на региональных вузах, когда во имя выживания университет вынужден был во имя своего развития, прежде всего, искать средства для выживания.

При всех трансформациях университета фундамент его идеи – субъект национальной государственности, развитие человека, его духа и интеллекта, научного творческого поиска, отказ от представления непререкаемой истины, научение саморазвитию – остается неизменной.

Список литературы

1. Апенько С.Н., Бреусова А.Г., Лещенко Н.П. Особенности реализации стратегических проектов трансформации университетов // Вестник Омского университета. Серия «Экономика». Т. 22. – 2024. – № 3. – С. 33-42; Герасимов Г.И., Тугуз Ф.К. Классический университет: парадоксы трансформации в реформируемой системе российского высшего образования // Социально-гуманитарные знания. – 2015. – № 7. – С. 171-178; Штыхно Д.А., Константинова Л.В., Гагиев Н.Н., Смирнова Е.А., Никонова О.Д. Трансформация моделей университетов: анализ стратегий развития вузов мира // Высшее образование в России. Т. 31. – 2022. – № 6. – С. 27-47.

2. Биньковская Л.Н., Мальцев К.Г., Мальцева А.В. Предпринимательский «университет совершенства»: анализ опыта «политизации» с точки зрения «природы знания» и «прагматики педагогической сцены» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2022. – № 3 (43). – 60-83.

3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики (общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова). – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.; Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе. –

Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 328 с.; Шлейермахер, Ф. Герменевтика; пер. с нем. А.Л. Вольского (науч. ред. Н.О. Гучинская). – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.; Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки по герменевтике; пер. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.

4. Гурская Т.В., Захарова М.А., Коржавина Н.В., Петрова С.Н. Обобщение опыта обучения студентов в условиях локдауна (на примере корпоративного ВУЗА). *Философия образования*. Т. 21. – 2021. – № 2. – С. 172-283.

5. Диллон Дж. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.). – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 281 с.

6. Запись в поисковой строке научной библиотеки Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) по запросу «университет». – Режим доступа: https://www.elibrary.ru/query_results.asp (дата обращения 19.02.2025).

7. Зиневич О.В., Балмасова Т.А. Миссия университета в гуманитарном измерении: к постановке проблемы // *Идеи и идеалы*. Т. 13. – 2021. – № 3. – Ч. 1. – С. 116–1-32; Колесина К.Ю., Самыгин П.С. Современный университет и его миссия в системе образования в России и зарубежных странах // *Наука. Образование. Современность*. – 2024. – № 2. – С. 137-142; Смирнов С.А. Университет: генезис и трансформация идеи. *Respublica Literaria*. Т. 2. – 2021. – № 3. – С. 133-152.

8. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. – 1997. – 334 с.; Naake M. The Academy in Athenian politics and society – between disintegration and integration: the first fifty years (387/6–306/5) // Kalligas, P., Balla, Ch., et al. (eds.) *Plato's Academy. Its Working and Its History*. – Cambridge: University Press. 2020. – P. 65-88.

9. Кант И. Спор факультетов (пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна, И.Д. Копцева, М.И. Левиной); (отв. ред. Л.А. Калининков). – Калининград: Изд-во Калининград. гос. ун-та, 2002. – 286 с.

10. Коллини С. Зачем нужны университеты? – М.: ИД ГУ ВШЭ, 2016. – 264 с.

11. Кузнецов Н.В. Философское образование и информационные технологии // *Вопросы философии*. – 2020. – № 5. – С. 87-89; Прилукова Е.Г. «Мыслящий тростник» и постчеловек // *Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля* (ред. К.Ю. Кашлявик). – СПб.: Алетейя, 2020. – С. 243-256; Солодкова А.В. Исследования восприятия времени в современной психологии // *Современная зарубежная психология*. Т. 6. – 2017. – № 3. – 77-85. – Режим доступа: https://psyjournals.ru/journals/jmfp/archive/2017_n3/Solodkova (дата обращения 19.02.2025).

12. Овшинов А.Н. Социальный порядок и хаос – динамическое равновесие (синергетический подход) // *Гуманитарий Юга России*. Т. 7. – 2018. – 2. – С. 181-194.

13. Ридингс Б. Университет в руинах. – М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2010. – 304 с.

14. Яковлева Н.Г. Российское образование: глобальные и национальные вызовы формированию человеческого потенциала // Уровень жизни населения регионов России. Т.19. – 2023. – № 1. – С. 36-46.
15. Kahl W. Hochschule und Staat: Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen eines schwierigen Rechtsverhältnisses unter besonderer Berücksichtigung von Aufsichtsfragen. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. – S. 134.
16. Kerr C. The uses of the university. – Cambridge: Mass Harvard University Press, 2022. – 204 p.
17. Lyotard J.-F. The postmodern condition: A report on knowledge. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. – 144 p.
18. Oakeshott M. The Idea of a University // Academic Questions. Vol. 17. – 2004. – № 1. – С. 23-30.

ГУМАНИЗМ И СВОБОДА

Пугачев О.С., д-р филос. н., профессор
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Пензенский государственный аграрный университет»

Исторически гуманизм как новое направление мысли, в отличие, например, от средневекового теоцентризма, был подвергнут испытанию посредством социального опыта. Этот опыт показал и его, гуманизма, обратную сторону, в виде титанизма, в отрицательном векторе приводящего к явлениям бесчеловечности [2, с. 120-141]. Чувство свободы перед лицом поземному осмысленного Творца, приписывание себе божественных прерогатив во многих случаях обеспечивало легкий переход к нарушению границ простой человечности. Осознавались ли эти границы? Безусловно: пример тому – иудео-христианские заповеди. При этом сразу же возникает возражение следующего типа: но ведь эти заповеди имеют в виду прежде всего (или единственно) «своих», а не «чужих», «богоизбранных», а не «прочих». Да, с этим нельзя не согласиться, и вот одно из ярких подтверждений: это эпизод с хананеянкой (Матф. 15:21-28; Мк. 7:24-30). «Сирофиникиянка и язычница» была противопоставлена «детям» дома Израилева, а все же – она победила [5, с. 215]. Таким образом, даже в среде национальной исключительности возникают трансценденции, связанные с переходом от своего к чужому, от частного – к общему.

Однако гуманизм не имеет способности удалиться в «даль свободного романа», превратившись, например, в то, что сегодня именуется как ЛГБТ. Сторонники этих метаморфоз строят свои оправдательные аргументы на утверждении о якобы свободе личности в выборе того, что им не предоставила природа. Абсолютность такого рода свободы как бы подтверждается и наличием суицида. Тем не менее, подобные рассуждения и действия вовсе не отменяют наличия определенных границ, в пределах которых человеческое остается еще собственно человеческим, т.е. гуманным. Нет возражений против того, что существуют ситуации, в том числе, и медицинского характера, где важно применять всесторонний и дифференцированный подход. Эти ситуации по сложности своей выступают как проблематичные, однако, когда отдельная проблема раздувается искусственным путем до моды, чумы, эпидемии, охватывающей часть человечества, мы обязаны спросить само человечество, не уперлось ли оно в стену вопроса о свободе от самой свободы, т.е. оказалось в ситуации под названием «произвол». Произвол же не признает никакой ответственности ни перед какой формой власти – духовной или реальной социальной. Произвол, выступая под маской свободы, не может все-таки скрыть своей деструктивности. Он разрушает не просто общечеловеческие ценности, а подрывает все то, что является фундаментом жизнеспособности человечества: семью, рождение, любовь, патриотизм, добро и красоту... На

этом фоне бледнеют перверсии. Хотя через их легализацию бесчеловечность пытается прорваться в нормальную жизнь. Но последние, опять же, могут быть объектами не социальной политики, а медицины, и судебного разбирательства в случаях причинения вреда здоровью человека.

Частное и особенное по отношению к гуманизму и свободе особенно заметны в культуре. Цивилизационные переломы, трансформации и перестройки деформирующим образом отражаются на национальных культурах. Им от чего-то приходится отказываться, к чему-то приспособливаться, что-то принимать в себя, в том числе и как «органичное», что ранее, ввиду всяких причин, было невозможно. Лига наций и Организация Объединенных Наций создавались как объединения, способные решать некие общие задачи путем совещания и совета. Очевидна необходимость возвращения к мировой проблеме государственных, национальных интересов, проблеме общечеловеческого (всечеловеческого) и частного (партикулярного, индивидуально-личностного). Партикулярный человек сам по себе есть «единственный и его собственность» (М. Штирнер), и, только пробив «скорлупу эгоизма» (Л.Н. Толстой), он способен к истинно человеческим отношениям.

Но откуда им взяться, самим истинно человеческим отношениям, если налицо в действительности мы находим следы предсказанной еще Вл.С. Соловьевым интенсификации национального при общем движении к желанному всеединству. Наличие полицентризма не избавляет от того, что одни из «центров» будут сильнее, а другие – слабее. Следовательно, дело сводится к этической задаче установления справедливости мирными средствами в мирном мире. А как же быть с национальными интересами: разве они могут сразу сосуществовать в динамичной гармонии? Эти и другие вопросы наводят на мысли о необходимости осмыслить современный мир как определенный этап исторически обозримой эволюции, когда новое узнается, но еще не осознано до потребностей и не освоено в своем культурном бытии. Еще не до конца раскрыта значащая, сигнификативная, часть принципиальной новизны. Сейчас больше всего заметна новая расстановка мировых сил в лице ведущих держав и их окружения, но и новый человек грядет в мир не только с запасом традиционных ценностей национальных культур. Время требует взаимоотношения в рамках культурных инициатив, а для этого необходим прочный мир, для этого необходимо переосмысление общечеловеческих ценностей, и среди них – понятия гуманизма и гуманности, свободы и ответственности.

Отмеченные еще Достоевским пороки в наше время «обогатились» новыми. Россия же, бывшая триста лет назад во многом ученицей Запада, оказалась истинной наследницей тех гуманитарных ценностей, которые часто предаются сегодня. Любимый Западом мыслитель и писатель, Ф.М. Достоевский, указывая на такую особенность «символа русской культуры» – А.С. Пушкина – как «всемирная отзывчивость», призывал «... объединить усилия во имя всечеловеческого братства людей и земного рая, в

установлении которого он видел предназначение русского народа... Настаивая на всечеловечности русского национального идеала, Достоевский поясняет, что в нем не заключено никакой враждебности Западу» [4, с. 144].

По справедливому замечанию современных авторов, политики «в большинстве своем по свойственному им обычаю занимаются мифотворчеством, порождая и культивируя искусственные социальные проблемы, сея ложные страхи, нарушая весьма хрупкий, малоустойчивый процесс гармонизации межчеловеческих отношений» [1, с. 142].

Вместо свободы делать добро часто предлагается «философия подмены», где добро и зло поменялись местами, а их критерии часто субъективны. Вспомним, как «теоцентризм» полыхал кострами для «еретиков» и «колдунов». Мир, спасенный от «коричневой чумы», быстро забыл ужасы Освенцима. История помнит, как освобожденная от турецкого ига Болгария в лице и либералов, и консерваторов поддерживала лозунг «ни русского меда, ни русского жала» [3, с. 459]. Доброта и гуманность часто принимаются за слабость и вызывают ненависть и зло.

Закljučая наши тезисы, следует заметить, что переоценка ценностей, вызванная глубокими сдвигами в ментальной, нравственной, экономической и политической жизни современной планеты, выдвигая на первый план позицию гарантий мирных договоров, не может отказаться от этической, нравственной составляющей мировой жизни. Становится ясным, что элементарные требования международного общежития, как и сосуществование частное, индивидуальное, не может строиться без опоры на общечеловеческие установления, отказ от которых ведет к апокалиптическим прогнозам. Жалость, сострадание, любовь, уважение, справедливость – не только нравственные понятия, объединяющие человечество, но и те скрепы, без которых невозможно ни настоящее, ни будущее.

Список литературы

1. Беляев, И.А. Свобода целостного человеческого существа в социальноличностном измерении / И.А. Беляев, А.М. Максимов // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2011. – № 11(130). – С. 139-145. – EDN OPVHJX.
2. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
3. Мале, А. Христианские государства Балканского полуострова. 1870-1900. II Болгария / А. Мале // История XIX века под редакцией профессоров Лависса и Рамбо; пер. с франц. – 2-е изд., испр. и доп., под ред. акад. Е.В. Тарле в 8 т. – М.: ОГИЗ, Госуд. соц-эк. изд-во, 1939. – Т. 7. – С. 457-469.
4. Маринин, А.П. Достоевский / А.П. Маринин, М.А. Маслин // Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. Маслина. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 143-145.

5. Фаррар, Ф. Жизнь Иисуса Христа / Ф. Фаррар. – М.: Прометей, 1991. – 464 с.

ЭТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЖИЗНИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Пугачева Н.П., д-р филос. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования**

«Пензенский государственный аграрный университет»

В истории этических учений мы находим множество примеров, подчеркивающих нравственную ценность жизни. Так, и мусульманская этика, подобно буддийской, утверждает, что человек не может устроить свое благо, если при этом наносится вред окружающим живым существам. Нанесение не вызванного особой необходимостью вреда живой и неживой природе противоречит концепции благодати творения. Христианское воззрение на мир в немалой степени определило этическое отношение к живым существам и к жизни в целом. В христианской онтологии и далее в западноевропейской этике происходит этизация понятия жизни.

Особенна заметна имманентность нравственного отношения к жизни на примере русской философии, где речь идет о ее сплошной «этичности», в связи с чем необходимо упомянуть о двух методологически важных аспектах. Первый можно обозначить как жизнь в широком значении слова, имея в виду, прежде всего, отличие живого от неживого. Другой аспект – человеческая жизнь, главное содержание которого ярче всего выражается проблематикой смысла жизни. Проблема жизни здесь выступает как целостная, концептуально единая, и, несмотря на акцентирование сугубо человеческой, социальной, политической и других составляющих ее сложных элементов, естественным образом этизируется, т.е. становится не только прерогативой биологии, медицины, экологии и т.д., но выводится на уровень нравственного осмысления, переживания и поступка, подвергаясь моральной рефлексии и теоретически входя в рамки этического дискурса, со всеми его специфическими признаками.

Л.Н. Толстой акцентирует проблематику определения самого понятия «жизнь». Не ответив на вопрос, в чем сущность человеческой жизни, нельзя сказать, что такое жизнь вообще. Поэтому Лев Николаевич начинает и заканчивает свое рассуждение о жизни человеком, его сознанием, смыслом бытия. Жизнь настоящая, в полном смысле слова «жизнь» – это жизнь, которая отождествляется с разумом.

Жизнь у Толстого выступает как религиозно-этическая и этико-религиозная категория, не поддающаяся различным дефинитивным операциям ввиду своей первичности, «неразложимости» и интуитивной общедоступности в представлении. Жизнь не имеет ни начала, ни конца во времени. Источник жизни – Бог. Жизнь сама по себе благо, дар Божий. Цель человеческой земной жизни – правильное, должное понимание жизни, ее увеличение и распространение. Цель жизни мира – просветление и единение всех существ

вселенной, а не только человека. По Толстому, жизнь – это неопределимое, но интуитивно понятное явление, сущность, которая все определяет. По словам А.А. Гусейнова, «Религиозно-нравственное учение Толстого является универсальным и предназначенным для любого человека как живого разумного существа» [1].

Вл.С. Соловьев не останавливался на теологических измерениях бытия, а стремился к синтетическому «цельному знанию», представлявшемуся ему в виде интеграции теологии, философии и опытной науки, поэтому в его описаниях жизни и жизненного процесса встречаются указанные элементы. В соловьевском понимании жизни содержатся сугубо нравственные оценочные категории, категория жизни уже в самых своих истоках несет на себе нравственную, этическую нагрузку. Это подтверждается и особой иерархичностью структурных слоев жизни, организуемой софийностью [3].

Ценность жизни, по Соловьеву, имеет корни в метафизическом мире, а мир представляет собой сложный организм, все компоненты которого имеют особую ценность. Сама жизнь обладает имманентной ценностью и полнотой. Она выступает как божественная, абсолютная, всецелая, вечная; деятельная, духовная и животная; органическая, психическая, физическая; как цельная и имеющая частные элементы и формы; как всечеловеческая и индивидуальная; злая, ложная и нравственная; как жизнь человечества и природы и т.д. Но на любом уровне жизнь выше безжизненности.

Философия жизни С.Л. Франка тесно связана с онтологией. Называя основу всеединства мира «первожизнью» – «живым источником жизни», философ подчеркивает, что здесь нет определения в точном смысле этого слова. Необходимо подчеркнуть важность этизации и «нуминоизации» понятия «жизнь» в системе Франка.

У В.В. Розанова менее абстрактное, чем бытие, понятие «существование» легко вытесняется категорией «жизнь». Жизнь – это фундамент бытия, цельного бытия, взятого во всем объеме. Розанов ощущал жизнь в качестве вечного потока, универсального, пульсирующего, представляющего собой основу, «материк» и центр любого существования. Бог, по Розанову, это жизнь в своей первооснове, абсолютная жизнь, не имеющая ни конца, ни начала, поток, в центре которого находится человек. Прекрасно все живое, и ценно прекрасное именно тем, что живо. Смысл всей органической жизни Розанов видел в движении природы и человека к целостности и красоте, совершенству жизни, в приближении к Богу.

Приведенные выше концепции являются примерами различных подходов к пониманию жизни в отечественной философской мысли: нравственный у Толстого, синтетический (цельный) у Соловьева, метафизический у Франка, эстетический у Розанова. Однако во всех этих случаях, а также в русском космизме, мы видим особый этический подход к категории жизни.

Жизнь в качестве философской и биологической категории – тема неисчерпаемая, обращение к ней всегда будет актуальным. Многое во взглядах на жизнь изменилось во второй половине XX в., которая, по мнению историков

науки, стала «веком биологии». Жизнь нельзя определить однозначно, она давно вышла за пределы биологии, а физикалистская ее трактовка подвергается критике со стороны философии. Жизнь не только уникально сложна, она еще и уникально ранима и парадоксально зависима от способа бытия, избранного человеком.

Задачей современных этических дисциплин стал анализ конкретных отдельных проблем и ситуаций. Феномен жизни как универсальный онтологический принцип вполне может стать приемлемой и актуальной основой для этики нового типа. В отличие от многочисленных вариантов «новой философии жизни», появившихся в XX веке, «этика жизни» представляет собой закономерный итог развития этического осмысления жизни.

Объективно необходимо возвращение в этику такого нравственно и онтологически важного понятия как «жизнь». Придание жизни статуса этической категории, которым она по сути не обладала ранее, подтверждает статус этики как философской дисциплины, а не прикладной части практической философии. Жизнь может быть рассмотрена и как базовая этическая категория, и как высшая этическая ценность.

Неизбежна поэтому этическая «ревизия» традиционных моральных категорий. Онтическая абсолютность жизни придает любой из них предельный смысл, поскольку зачастую идет речь о выходе за привычные традиционные границы моральных поступков и их оценки. Все варианты этики жизни выходят за пределы отношения к ближнему, понятий добра и зла исключительно в сфере человеческой морали.

«Сейчас требуется другая практическая философия. Такая практическая философия, которая будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии. Т.е. моральная философия, которая имела бы статус первой философии» (А. Гусейнов) [2].

Список литературы

1. Гусейнов, А. А. Философское наследие Л.Н. Толстого. Интервью Предрага Чичовачки / А.А. Гусейнов // Философский журнал. – 2018. – Т. 11. – С. 12.
2. Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции – «круглого стола» // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 9.
3. Колмаков, В.Б. Ценность жизни в философии всеединства В.С. Соловьева / В.Б. Колмаков // Христианское чтение. – 2015. – № 3. – С. 114-124.

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАМ НУЖНА?

**Рыбин В.А., д-р филос. н., доцент
Независимый исследователь, г. Челябинск**

Объективная оценка реального положения дел в обеих – академической и вузовской – сферах отечественной философии подводит к выводу, что она пребывает сегодня далеко не в лучшем состоянии. Подтверждением чему применительно к первой сфере служит уже то обстоятельство, что отечественное философское сообщество продемонстрировало весьма равнодушное отношение к той неопределенности, которая возникла (и сохраняется до сих пор) после отмены прежних места и сроков проведения очередного IX Российского философского конгресса, а применительно ко второй сфере – столь же индифферентно воспринимаемый факт неуклонного и повсеместного сокращения философии в системе университетского образования вплоть до выведения ее из перечня экзаменуемых предметов. Подобные свидетельства утраты «наукой наук» не только научного и образовательного, но и социального статуса, таким образом, мало волнуют сегодня большинство даже профессиональных философов.

Закономерно, что в качестве реакции на прецеденты этого рода всё чаще раздаются призывы изменить положение вещей за счет чуть ли не принудительного внедрения философии, насаждая ее, как картошку при Екатерине!

Что же, порой и добровольно-принудительная практика приводит к успеху. Но в таком случае возникают вопросы: Что внедрять? Что насаждать? Что именно подлежит внедрению, а что – выведению за пределы положенного, и так далее? Ведь сегодня относительно доброкачественным в теоретическом отношении является материал лишь истории философии, да еще, может быть, философии науки для аспирантов (и то с оговорками). Все же прочие разделы, особенно так называемый «предметный курс» остаются либо сферой личных предпочтений преподавателя, либо излагаются по образу и подобию второй части «Введения в философию» под редакцией И.Т. Фролова: «Бытие», «Материя», «Диалектика», «Природа», «Человек», «Сознание», «Наука» и т.д., и т.п. [1]. Для своего времени этот учебник для высших учебных заведений, вышедший в 1989 году, выглядел инновационным и нестандартным, но он воспроизводил логику диамата, и потому сейчас брать его (а также весь корпус соответствующих подходов и наработок) для «внедрения» попросту невозможно и, более того, недопустимо. Но ничего другого, способного претендовать на курс «большой философии», нет в наличии!

Почему это так и что, на мой взгляд, следует делать для приведения философии в надлежащее состояние, возвратив ее на тот уровень, какого она достойна соответственно своему уникальному духовно-практическому потенциалу, – это те вопросы, ответ на которые и составляет содержание данного небольшого исследования.

В самом общем виде выход из сложившейся ситуации предполагает два варианта: первый – осуществить некое системное преобразование философского знания, приблизив его к запросам текущего исторического момента; второй – найти замену философии, выдвинув на ее место некую иную общетеоретическую и мировоззренчески значимую теоретическую дисциплину. Рассмотрим оба варианта.

В постсоветский период, на первых его этапах предпринимались попытки возложить эту функцию на религию, но этот номер не прошел, поскольку воспроизводство современного социума базируется на науке и по этой причине нуждается в рациональных формах сознания, каковыми религия не обладает по определению, по крайней мере, в ключевых своих моментах и в необходимом качестве. На Западе общетеоретическую и мировоззренческую функцию взяла на себя наука и соответствующая ей позитивистски ориентированная философия, но издержки такого уклона в виде апологии науки и вытекающей отсюда необходимости воспринимать все порожаемые современной наукой и «техногенной цивилизацией» кризисы (от экологического до антропологического) как нечто закономерное и неизбежное, демонстрируют непродуктивность этого варианта.

Остается философия. Но дело в том, что современное философское знание *не обладает единством* – оно разделено на два базисных направления: «позитивистское» (обслуживающее потребности научно-технического прогресса и тяготеющее к естествознанию) и противостоящее ему «метафизическое» или «экзистенциальное» (обслуживающее запросы духовной сферы культуры и представленное целым спектром гуманитарно ориентированных учений – философия жизни, феноменология, герменевтика, философская антропология, экзистенциализм, персонализм и т.д.). В последние полвека к этой дихотомии добавилось дробление философии по образцу постмодернизма, а также последующее растворение её в составе различных социогуманитарных дисциплин, таких, как культурология, этика, политология, лингвистика, искусствоведение и пр. Это значит, что в современной философии *отсутствует элементарное единство*, необходимое для поддержания минимально значимого статуса в системе научного познания.

На этом фоне есть смысл рассмотреть «особый случай», обратившись к истории диалектического материализма, поскольку он представляет собой единственную попытку выстроить адекватную запросам современности и при этом теоретически однородную систему философии, нацеленную на восстановление её теоретической однородности, характерной для классического периода, но утраченной полтора века назад при формировании неклассической версии, разделившейся на два указанных выше противоположных направления. Такой исторический экскурс не только продемонстрирует истоки нынешнего кризиса мировой и отечественной философии, но и позволит ответить на целый ряд важных вопросов: Почему диалект не выполнил свою историческую функцию? Почему его опыт нельзя

повторить, «насадив, как картошку»? Каким образом его материал может послужить для формирования той философии, которая нам сегодня нужна?

Нет сомнений, что творцом диалектического материализма является Фридрих Энгельс, четко обозначивший основные его положения в таких фундаментальных трудах, как «Анти-Дюринг» и «Философия природы». Но центральной для формирования диамата работой стало сочинение «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где Энгельс выдвинул философскую модель, отражавшую состояние и тенденции развития европейского общества второй половины XIX века, которое интенсивно прогрессировало за счет успехов положительных – естественных – наук. С этой точки зрения, главным достоинством диамата, по убеждению Энгельса, является объединение новейших достижений естествознания с наиболее прогрессивным (опять-таки по его мнению) философским учением того времени – с философией Гегеля, точнее, с наиболее продуктивным ее компонентом в виде «диалектического метода» или «гегелевской диалектики» (которая позднее будет расшифрована как «метод восхождения от абстрактного к конкретному» в сочетании с «тремя законами диалектики»: переход количественных изменений в качественные, единство и борьба противоположностей и отрицание отрицания).

Энгельс в этой работе говорит об ограниченности чисто философского познания и заявляет, что гегелевской философской системой вообще завершается философская форма познания мира, ибо дальнейшее познание должно и будет осуществляться по линии развития положительных наук. «Раз мы поняли это, – а этим мы больше, чем кому-либо, обязаны Гегелю, – то всей философии в старом смысле слова приходит конец. Мы оставляем в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности "абсолютную истину" и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их при помощи диалектического мышления. Гегелем вообще завершается философия, с одной стороны, потому что его система представляет собой величественный итог всего предшествующего развития философии, а с другой – потому что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» [2, с. 278-279].

В дальнейшем к модели диамата последовало одно добавление. Поскольку всё учение диалектического материализма как теоретическое оружие пролетариата было нацелено на социальные преобразования, в системе диамата усилиями Г.В. Плеханова и В.И. Ленина был выделен особый подраздел, связанный с познанием общества – исторический материализм, представленный классовой теорией и учением Карла Маркса об общественно-экономических формациях.

На первый взгляд, составленная подобным образом теоретико-мировоззренческая система выглядит основательно и даже безупречно, но впоследствии стало ясно, что соответствующая ей целостная картина мира (которая, как и во всех философских учениях требует включения как минимум

трех компонентов: «природа, общество, человек») все же остается неполной. Произошло это из-за того, что если первые два компонента подлежали изучению сквозь призму адекватных теоретических систем (природа – предмет естественных наук, общество – предмет истмата), то третий компонент – человек – предстал в редуцированном виде: он оказался сведенным либо к мышлению (реликт чисто «духовного», религиозного истолкования сущности человека), либо к предмету естественнонаучных методик (редукция человека к природе – прежде всего, к первой, естественной, живой с добавлением второй, искусственной, технической).

Кроме того, разделение всей философской традиции на «материализм и идеализм», выдвинутое Энгельсом в качестве «основного вопроса философии», оказалось непродуктивным в плане ее дальнейшего развития – оно пошло не по линии ответа на вопрос «что первично, что вторично – материя или сознание?», а по линии отношения к науке в плане оценки ее достижений и разделения на два оппонирующих друг другу направления.

Тем не менее, опора на обе четко обозначившиеся основы – материалистически истолкованную диалектику Гегеля и опыт естественных наук – предопределила жизнеспособность диалектического материализма, который на протяжении более чем ста лет, особенно в первое время, достаточно эффективно исполнял роль ориентира научного и общественного развития. Между этими двумя полюсами – философским и научным – располагались все школы отечественного диамата. Одни были ближе к философии, как склонные выстраивать картину мира в соответствии с постулированными Энгельсом формами движения материи ленинградская школа марксистской онтологии и пермская школа под руководством В.В. Орлова, другие были ближе к науке, как московская школа, которая, апеллируя к данным конкретных естественнонаучных дисциплин, сначала стала ядром так называемого «догматического марксизма», а ближе к концу советской эпохи обрела облик «методологии и логики науки». Между ними располагались уральская школа, стремившаяся в разумных пропорциях сочетать науку с философией, школа Ильенкова, ориентированная на смещение познавательного акцента с природы на человека и общество, а также ростовская школа отечественной философии, делавшая упор на постижении культуры и ее механизмов.

Но все они содержали в себе общий родовой недостаток: в рамках диамата человек истолковывался как либо преимущественно природная, либо как социокультурно определяемая, но в обоих случаях как внешне обусловленная, исходно задаваемая величина, про которую в принципе всё уже известно и для познания которой можно ограничиться изучением контекстуальных, средовых факторов. Поэтому когда И.Т. Фролов уже на закате «реального социализма» обозначил проблему человека как главную для современного философского познания и культуры в целом [3], этот разворот фактически не возымел никакого практического эффекта: проблема человека к этому времени уже давно разошлась по конкретным дисциплинам (психология в многочисленных ее модификациях, биология, медицина, этика,

искусствознания и т.д.), тогда как за философией осталась лишь комментирующая роль по отношению к деструктивным антропологическим процессам, умножающимся в соответствии с селективным «прогрессом» этих узких специализаций.

В сущности, та же тенденция сохранилась и в постсоветский период, с той только разницей, что, с одной стороны, исчезли какие-либо намеки на руководящую роль философии по отношению к науке, а с другой, сама наука ушла в автономное плавание, сосредоточилась на проблемах сугубо прикладного характера и стала технаукой. В таком качестве она еще больше утрачивает гуманитарный характер, рискуя превратиться в орудие тотального преобразование мира по техническому образцу, включая самого человека.

Что делать?

Поскольку ни опыт истории, ни нынешняя ситуация не дают никаких оснований оспаривать «приоритет философского познания по отношению к конкретному научному знанию» [4, с. 308], основная нагрузка в деле преодоления этих кризисных и всё более острых противоречий объективно возлагается на философию. Главной задачей для нее становится, во-первых, *обретение внутреннего единства*, утраченного в эпоху формирования неклассической философии; во-вторых, *достижение внешнего единства* между философией и наукой, поскольку, как показал в свое время Маркс [5, с. 1], философия способна реализовать свой потенциал только на почве практики, а таковой практикой в наше время является наука.

В плане предмета имеются все основания для достижения согласия: с учетом того обстоятельства, что и новейшее научное познание, весь спектр достижений культуры всё более отчетливо сосредоточиваются на человеке, таким единым и для философии внутри нее самой, и для отношений между философией и наукой становится человек. Более того, идея подобного единства уже обозначена – Маркс выразил ее в ранний период своего творчества как концепт «человеческой науки», в рамках которой «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*» [6, с. 124]. По сути это означает, что и философия, и наука должны перейти в некое новое, более высокое предметное и при этом сугубо антропологическое качество, на уровне которого и будет достигнуто единство более высокого порядка, нежели до сих пор.

Таким образом, с предметом всё более-менее понятно. Но вот в плане метода остаётся много неясного. Дело в том, что для постижения человека не годятся ни метод Гегеля, ни метод естествознания. Первый сформирован на основе описательного истолкования истории и остается феноменологическим, недостаточно конкретным для постижения такого сложного существа как человек. Второй является экспериментальным, а потому незавершенным и в силу этого недостаточно надежным в предсказательном плане, как это было продемонстрировано тем скептическим отношением к познавательным возможностям науки, которое высказывали в свое время еще Юм и Кант.

Тем не менее, есть один пункт, указывающий путь к экспликации искомого методологического аспекта. Практика показывает, что выработка нового метода производится, как правило, на материале новой науки, причем науки конкретной и наиболее актуальной для своего времени. Так всегда было в истории: для Бэкона и Декарта подобной наукой стала физика в форме механики, для Гегеля – человеческая история в ее первых, хотя и описательных, но уже рациональных моделях, для Маркса – классическая буржуазная политэкономия. Значит, и новая «человеческая наука» должна воплотиться в некоем специфическом образе. Выскажем ряд соображений по этому поводу.

Итак, новая наука должна служить решению самой главной проблемы текущего исторического момента. Подобной проблемой сегодня является жизнь в ее уже не только экологическом, но непосредственно антропологическом выражении: если прежде трагичное осознание человеком конечности своего индивидуального существования («все мы смертны») смягчалось надеждой на ее продолжение в потомках, в череде последующих поколений, в бессмертии человеческого рода в целом, то современное глобализированное человечество уже достигло «точки биологической сингулярности» [7], вплотную приблизилось к угрозе своего перерождения силами узкоспециализированной науки и тем самым фактически вышло на грань самоуничтожения. Альтернативой этой мрачной перспективе может стать только формирование обновленного теоретического учения о жизни с вытекающим из него многообразием принципиально новых медицинских практик. На выработке всего корпуса этих образующих «человеческую науку» дисциплин в сочетании с адекватным им методом и должна сосредоточиться та новейшая философия, которая нам сегодня нужна.

Список литературы

1. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч.2 / Фролов И.Т., Араб-Оглы Э.А., Арефьева Г.С. и др. М.: Политиздат, 1989. 639 с.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961.
3. Фролов И.Т. О гуманизме и человеке: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1989. 559 с.
4. Евлампиев И.В., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019.
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.3. М.: Госполитиздат, 1955.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.42. М.: Политиздат, 1974.
7. Рыбин В.А. Эволюция, смерть, человек // Человек. 2024. Том 35, № 3. С.7-23.

КИНЕМАТОГРАФ КАК МЕДИУМ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ВОПРОШАНИЯ: ОТ СЕМИОТИЧЕСКОЙ МНОЖЕСТВЕННОСТИ К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ СОБЫТИЙНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

Соколов М.А., Мурзов Д.А.

**Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Самарский национальный исследовательский университет имени
академика С.П. Королева»**

Современный кинематограф можно рассматривать как разновидность «открытого произведения» в смысле, предложенном Умберто Эко [1]. Эта концепция предполагает активное соучастие зрителя в формировании смыслов, превращая его из пассивного потребителя в интерпретатора. Коллективный характер кинопроизводства, множественность авторских намерений и техник съёмки, монтажных решений и актёрских воплощений усиливают многослойность фильма как текста. Таким образом, кинотекст предстает как артефакт, в равной степени формируемый как создателями, так и зрительским восприятием.

Концепт открытости приобретает не только методологическое, но и онтологическое значение: произведение допускает множественность прочтений, каждое из которых вдыхает в него новую жизнь. Даже те произведения, что следуют жёсткой поэтике, сохраняют внутреннюю многозначность. Эта множественность невозможна без воображения, чья функция в эстетическом восприятии становится ключевой. В этом контексте философия воображения Делёза проливает свет на специфику кинематографа как формы мышления [2]. Он рассматривает кино как виртуальное пространство, в котором реальное присутствует в виде образа-потенции. Кино становится способом возвращения к дорациональной, дорефлексивной мысли, в которой чувственное и умопостигаемое сливаются в одном акте.

С другой стороны, чрезмерная открытость, по Эко, ведёт к распаду художественной формы. В связи с этим он вводит метафору лабиринта с центром – структуры, допускающей множественность путей, но сохраняющей смысловую направленность. Искусство, даже в самых радикальных формах, нуждается в «поле интерпретации», гарантирующем устойчивость произведения и защищающем его от распада в шум. Это поле обеспечивает возможность диалога между автором и зрителем, между воображением и реальностью.

Однако проблема соотношения открытости и завершённости смыслов у Эко остаётся нерешённой. Её развитие получает в герменевтике – особенно в работах Кристофера Гибсона [3] и Ханса-Георга Гадамера [4]. Последний подчёркивает, что понимание смысла бытия неотделимо от исторической ситуации, в которой оно совершается, а герменевтический объект должен

интерпретироваться каждый раз заново. Тем не менее он сохраняет внутреннюю тождественность, позволяющую ему проявляться в своей сущности вне зависимости от контекста. Понимание, по Гадамеру, не сводится к активности субъекта, но есть событие, которое происходит с человеком, инициируемое «самой вещью» [4].

Это положение согласуется с феноменологией Хайдеггера [5], который интерпретирует бытие как всегда раскрывающееся через *Dasein*. Последний – это не просто субъект, а способ существования, при котором возможно вопрошание о бытии. Истина понимается как несокрытость (*ἀλήθεια*), а процесс понимания – как раскрытие сущего в темпоральности. Бытие, в этом контексте, не является фиксированной сущностью, но проявляется в «экстазах» времени – прошлом, настоящем и будущем, которые формируют структуру человеческой историчности. Именно во времени, а не в пространстве, происходит раскрытие смысла бытия.

Это феноменологическое понимание времени находит параллели в религиозном опыте, особенно в христианской мысли. Хайдеггер, чьё философское становление было связано с теологией, создал модель аутентичного существования, которая во многом резонирует с христианской эсхатологией [6]. Христианская жизнь разворачивается в темпоральности: верующий человек живёт, помня о прошлом, принимая настоящее и устремляясь в будущее, в котором обещано исполнение бытия. Этот переход – от неаутентичного к аутентичному существованию – совершается через акт жертвенности. Он требует отказа от эгоцентризма, от социальной маски, от «бытия-вместе-с-другими» (*Das Man*), ради подлинной встречи с бытием и с самим собой [6].

Жертвенность, таким образом, выступает как структурный элемент темпоральности. Она не описывается, а проявляется в самой логике времени, открывающего сущность бытия. В этом плане кинематограф как искусство времени оказывается уникальным медиумом, способным выразить и пережить такую структуру. Кино не просто изображает, а формирует время, конденсирует его и делает предметом мышления. Тарковский называл это «запечатлённым временем», подчеркивая, что именно в этом заключается сущность кинематографа [7].

Кино, в понимании Тарковского [7], – это не столько рассказ, сколько бытийное явление. Оно работает с потоком времени, выделяя из него существенное, воспроизводя становление, а не статику. Благодаря этому кино может выполнять онтологическую функцию – не просто отражать, а раскрывать бытие. Такой подход к киноискусству как к медиуму онтологического вопрошания объединяет семиотику, феноменологию и христианскую мысль в единую герменевтическую перспективу, в которой множественность интерпретаций не отменяет истины, а делает её переживаемой и открывающейся во времени.

Кинематограф оказывается уникальным пространством, в котором смысл бытия не просто выражается, но раскрывается как со-бытие, как встреча, как

путь от множественности знаков к феномену откровения. Он соединяет в себе семиотическую игру, феноменологическое присутствие и религиозную трансценденцию, создавая возможность не только видеть, но и *воспринимать*.

Список литературы

1. Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике /Умберто Эко; пер. с ит. А. Шурбелева. – Москва: Издательство АСТ : CORPUS, 2018. – 512 с.
2. Рыклин М. Жиль Делёз: кино в свете философии //Искусство кино. – 1997. – № 4. – С. 132-136.
3. Gibson C. The Common Ground between Plato's Ontology of Ideas and Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics : дис. – Université d'Ottawa/University of Ottawa, 2018.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. –704 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Москва: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
6. Fehér I. M. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factical, and the Historical with respect to Dilthey and Early Christianity //Research in Phenomenology. – 2009. – Т. 39. – №. 1. – С. 99-131.
7. Тарковский А.А. Запечатленное время // Андрей Тарковский : Арх., док., воспоминания / Авт.-сост. П. Д. Волкова. – Москва : Подкова : ЭКСМО-Пресс, 2002. – 461 с.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ОТЧУЖДЕНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ

Соколов М.А.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования

«Самарский национальный исследовательский университет имени
академика С.П. Королева»

1 Релевантность мысли Хайдеггера, Аристотеля, Канта в контексте цифровых технологий 21-го века

Аутентичность или подлинность присутствия по отношению к бытию – проблема, которую обозначил философ Хайдеггер в 20-м веке, но она не только сохраняет актуальность в 21-м веке, веке стремительного проникновения информационных технологий, социальных медиа и всё более совершенного искусственного интеллекта, но и приобретает ещё более заострённый характер. Хайдеггер обозначил различие между аутентичным (собственным, *eigene*) и неаутентичным (несобственным, *uneigene*) присутствием (*Dasein*) в контексте историчности следующим образом [1]:

«В несобственной историчности ... исходная простёртость судьбы потаена. Непостоянное в качестве человеко-самости, присутствие актуализирует свое «сегодня». Ожидая ближайшей новинки, оно уже и забыло старое. Люди уклоняются от выбора.»

Уже в этом отрывке поразительно точно описывается так называемое «клиповое мышление» [2]:

«Это основополагающий принцип клише-мировоззрения, когда человек воспринимает мир как серию почти не связанных между собой частей, фактов или событий. Клиповое мышление мешает аналитическим способностям, поскольку образы, которые остаются в мыслях только на короткий промежуток времени, практически сразу исчезают и заменяются новыми.»

Клиповое мышление создаёт угрозу теоретическому разуму, который, по Канту, оперирует синтезом для объединения разнородных чувственных впечатлений [3]. Однако, если блокируется и такой уровень синтеза по Канту как трансцендентальное единство апперцепции, отражающий цельность самосознания, то создаётся угроза уже и практическому разуму, так как фрагментированной личности сложно сделать осознанный выбор, ей легко манипулировать. Как пишет Е.О. Сидорова в статье «Гуманитарные риски и проблема клиповизации политического сознания поколения Z» [4], «отдельные политические акторы этим пользуются, в том числе и оппозиция. Информационные вбросы активно используются в политической информационной борьбе.»

Связь выбора с политическим измерением можно проследить уже в разработке проблемы практического знания у Аристотеля. Мария Солопова [5]

поясняет, что, «разделив знание и мышление на три вида – теоретическое, практическое и творческое, – к практическому знанию Аристотель отнёс этику и политику.» Далее, она указывает, что "термин *πρακτικός* («практический») произведен от *πρᾶξις* (дело, деятельность, поступок)". Платонов Р.С. [6] отмечает, что «в качестве основного модуля человеческой деятельности в философии Аристотеля можно выделить сложное действие, образуемое соединением сознательного выбора (*προαίρεσις*) к поступку (*πρᾶξις*)».

Возвращаясь к Канту, важным свойством человеческого бытия, раскрываясь теперь уже не со стороны теоретического, а практического разума, является свобода. Подлинная свобода для Канта (как, впрочем, и для Гегеля) – не произвол, а способность брать ответственность за свои поступки путём подведения их под универсальный закон в виде категорического императива [7]:

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства.»

Таким образом, критика практического разума Канта, связывающая свободу и долг в виде категорического императива, продолжает и развивает политическую линию Аристотеля. Категорический императив также подчёркивает связь индивида с другими индивидами, причём в форме универсального закона. Когда пользователь сетей создаёт свой профиль и цифровую личность, она обусловлена скорее произволом и желанием пользователя, а не реальными актами взаимодействия индивида и общества. Конструируя цифровую личность лишь на основе собственного его, пользователь виртуального пространства отчуждает себя от подлинной свободы универсального закона, ведь, как пишет Кант [7],

«для законодательства разума требуется, чтобы оно нуждалось лишь в одном: чтобы оно имело своей предпосылкой только себя самого, так как правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого».

Более того, если принятие важных решений передаётся искусственному интеллекту, человек освобождает себя от ответственности за собственные умозаключения и поступки: ответственность отчуждается в пользу ИИ. Осознание же собственной ответственности, долга, выбора позволяет выбраться из ловушек отчуждения. Как подчёркивает Хайдеггер,

«возвращение себя назад из людей, т. е. экзистентное модифицирование человеко-самости в собственное бытие-самостью, должно происходить как намерение выбора.»

Релевантность проблемы неаутентичности для века погруженности человека в цифровые СМИ раскрывается также в описании Хайдеггером типичных проявлений неаутентичности как некоего усреднённого со-бытия:

«Раньше было показано, как всегда уже в ближайшем мироокружении подручно и тоже озаботило публичное «мироокружение». В использовании публичных транспортных средств, в применении публичной информационной

системы (газета) всякий другой подобен другому... Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят...»

В приведённом отрывке уже можно выделить ключевые аспекты, подсвечивающие дефективный модус погруженности современного человека в цифровое пространство, но наиболее ярко они проявляются в том, что Хайдеггер называет отчуждённостью или *Verfremdung*:

«В этом успокаивающем, всё «понимающем» сравнении себя со всем присутствие скатывается к отчуждению, в каком от него таится самое свое умение быть. Падающее бытие-в-мире как соблазнительно-успокаивающее вместе с тем отчуждающе.»

Здесь налицо вскрытие проблематики соблазнительно-успокаивающего измерения социальных сетей, заставляющего людей часами пропадать в экранах смартфонов за просмотром бессодержательных роликов.

Однако, если цифровой мир способствует бессодержательности и ослаблению воли и выбора, то, как упоминалось выше, непременно найдутся акторы, которые этим воспользуются: теперь же необходимо раскрыть один из подобных механизмов. Как выясняется, упомянутая Хайдеггером «усреднённость» вполне конструируется чужой предвзятой преференцией, а отчуждение «соблазнительно-успокаивающего» есть не просто отчуждение собственного присутствия от себя: оно осуществляется в пользу вполне определённых бенефициаров. Во-первых, ключевую роль в связи между создателями и пользователями контента, играет, вопреки распространённому мнению, не пристрастия и интересы пользователей, а специальный алгоритм [8]. Уже в одном этом факте отчуждение налицо: человек отдаёт право решать, что ему нравится, а что – нет, бездушной машине, коду. Во-вторых, оказывается, что эта машина не совсем уж и бездушная, поскольку владельцы платформы настраивают предпочтения алгоритма так, что контент, отвечающий их личной политической ориентации, предлагается в качестве просмотра, получает просмотры, распространение, буквально навязывается пользователям [9]. Особенно важно отметить и тот факт, что, поскольку производители контента рассчитывают на популярность и заработок, то они ориентируются на те темы, аргументы и ключевые слова, которые, с точки зрения настроек алгоритма, будут фигурировать в выдаче предложений для пользователей. Таким образом, в случае YouTube (РКН: иностранный владелец ресурса нарушает закон РФ), если блогер хотел бы быть нейтральным и освещать весь политический спектр мнений, то он бы быстро обнаружил, что его видео с консервативным уклоном либо блокируются, либо предлагаются меньшему числу пользователей, чем видео с прогрессивным уклоном. Поскольку блогер ориентируется на успех, он быстро понимает, что консервативные видео делать невыгодно и переключается целиком на прогрессивные. Этим достигается смена политической ориентации создателей контента в нужную сторону, а значит и образ того, что предлагается зрителям. Зритель изначально подвергается информационному воздействию только тех

аргументов, что склоняют его в нужное политическое русло [8, 9]. Хайдеггер, как упоминалось выше, говорил о важности выбора, *Entscheidung*: в данном случае политический выбор оказывается несобственным, отчуждённым от человека.

2 Выход из ловушек отчуждённости: возможные пути

Философия как развивающая рефлексия деятельность является одним из инструментов для осознания индивидами той степени, в которой цифровые медиа могут управлять их политическими воззрениями. Это осуществляется уже благодаря тому, что философский уровень осмысления мира – более глубокий уровень, чем клиповое мышление и позволяет индивиду вырваться из сетей ограниченного клипового мышления. Более того, философские понятия, такие, как "отчуждение" адекватно описывают актуальный цифровой контекст, а значит позволяют субъектам проактивно действовать в нём: обладание картой, соответствующей территории цифрового пространства, даёт возможность ориентироваться в нём, ставить собственные цели и достигать их. Углубление в мысль Хайдеггера может быть полезно и для разработки политической теории. Как пишет А. Дугин, опирающийся на философию Хайдеггера, [10] «для разработки Четвертой Политической Теории ключевой темой является проблема отчуждения.»

С практической стороны, действие как продолжение и сопутствие рефлексии – принцип, соответствующий понятию «enacted cognition» [11]. Логично предположить, что индивиды, осознав масштаб манипуляций со стороны медиа, изъявляют желание пользоваться такой платформой, в которой алгоритмическое отчуждение сведено к минимуму. На практике это означает, что, при недостатке таких платформ, необходимо их создавать и развивать. Последнее невозможно без инженерно-технических знаний и навыков, в связи с чем возрастает релевантность «союза инженеров и философов в цифровую эпоху»: так была обозначена одна из секций недавно прошедшей конференции в Перми «Свет и тени цифровой реальности» [12]. Более того, технические навыки в отрыве от способности продвигать, рекламировать новые, аутентичные цифровые платформы, вряд ли достигнут желаемого эффекта. В такой постановке вопроса «союз» должен включать не только философов и инженеров, но и специалистов по маркетингу, связям с общественностью, предпринимателей с деловой хваткой. Рефлексия по поводу природы такого союза, охватывающего, по сути, всё общество позволяет заключить, что истина такого союза, или его предел – автономное, суверенное, независимое правовое государство. С точки зрения Гегеля подлинным субъектом в общественно-политической жизни является не индивид, а государство [13], что вполне согласуется с трактовкой государства у Платона [14]: государство обладает разумом, подлинно балансирующим "вождеющую", "яростную" и "направляющую" части души, в то время как у отдельных индивидов может преобладать та или иная сторона души. Таким образом, подлинная вовлечённость, преодолевающая отчуждение, предполагает развитие рефлексии на всех уровнях общества: индивид, объединения, государство.

Иначе говоря, если допустить такую организацию индивидов, воодушевлённых пониманием отчуждённости и желанием преодоления отчуждения, которая бы в синергетическом порыве философов, инженеров, маркетологов и предпринимателей привела бы к распространению политически-нейтральных платформ, то есть основания полагать, что и в таком случае отчуждение было бы преодолено неполностью. Если рассматривать цифровую платформу как коллективного, но всё же субъекта, то отсутствие у такого субъекта измерения *homo politicus*, сознательное абстрагирование от занятия политической позиции означало самоотчуждение субъекта от важной политической составляющей его бытия. В связи с этим представляется целесообразным рассматривать политический процесс, организованный посредством всеобщего избирательного вовлечения общества как оборотную сторону идеологической деятельности государства, осуществляемой выбранным на основе всеобщей воли правительством благодаря мандату общества. Государству общество передаёт эстафету вовлечённости: если на политическом этапе вовлечённость общества результируется во влиянии на состав и принципы государственного управления, то на этапе идеологической деятельности уже государство вовлекает общество благодаря трансляции идеологического содержания и конструированию субъекта-гражданина. На практике это означает, что установки алгоритмов цифровых платформ должны отражать приоритеты развития, сформулированные государством: в таком случае эти платформы проявляют уважение не только к государству и его конструктивной роли в развитии общества, но также и к воле избирателей-пользователей платформ.

В итоге, можно сделать вывод о том, что философская рефлексия о способах манифестации отчуждения в современном обществе, погруженном в цифровое пространство, может служить стимулом к преодолению цифрового отчуждения. Благодаря рефлексии, затрагивающей не только аутентичность индивида, но системы личность-институт и гражданин-государство, она побуждает к аутентичному действию в правовом поле и к полноценной реализации подлинных политических прав гражданина и государства.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Москва: Ad Marginem, 1997. 451 с.
2. Купчинская М. А., Юдалевич Н. В. Клиповое мышление как феномен современного общества // Бизнес-образование в экономике знаний. 2019. №3 (14).
3. Сидорова Е. О. Гуманитарные риски и проблема клиповизации политического сознания поколения Z / Е. О. Сидорова. – Текст : электронный // Глобальные вызовы в меняющемся мире: тенденции и перспективы развития социально-гуманитарного знания : 6-й молодежный конвент УрФУ : материалы международной конференции (24-26 марта 2022 г.) . – Екатеринбург :

Издательство Уральского университета, 2021. – С. 554-556. – URL: <http://elar.urfu.ru/handle/10995/120539>.

4. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2024. – 318 с.

5. Солопова М. Практическая философия Аристотеля // Философская антропология. 2024. № 1 (10). С. 127–166.

6. Платонов Р.С. Аристотель против «страха Паскаля»: иррациональное основание сознательного выбора (προαίρεσις) // Доклад на конференции: «VIII Международная конференция Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы 2016. Наследие Аристотеля и современная этика. Материалы конференции 17–19 ноября 2016 г. СПбГУ Санкт-Петербург.

7. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2024. – 318 с.

8. Epstein R., Flores A. The Video Manipulation Effect (VME): A quantification of the possible impact that the ordering of YouTube videos might have on opinions and voting preferences // PloS one. 2024. №. 11(19)

9. Ibrahim H. et al. YouTube's recommendation algorithm is left-leaning in the United States // PNAS nexus. 2023. №. 8(2)

10. Дугин А.Г. Экзистенциальное Средневековье и проблема отчуждения в оптике Четвертой Политической Теории / Дугин А.Г. [Электронный ресурс] // Информационно-аналитический портал "ГЕОПОЛИТИКА": [сайт]. – URL: <https://www.geopolitika.ru/article/ekzistencialnoe-srednevekovye-i-problema-otchuzhdeniya-v-optike-chetvertoy-politicheskoy> (дата обращения: 01.04.2025).

11. Филиппёнок С.А. Концепция личностного знания М. Полани в свете актуальных философских проблем: новые эпистемологические подходы // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 5 (133). С. 92-98.

12. III Всероссийская конференция с международным участием // Свет и тени цифровой реальности URL: <https://lightandshadows.psu.ru/> (дата обращения: 01.04.2025).

13. Сагатовский В.Н. Гражданское общество в философии Гегеля и Маркса // Человек. Государство. Глобализация. , Выпуск 3 / Сборник философских статей. Под ред. В.В. Парцвания Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С.238-259.

14. Платон (427-347 до н.э). Государство : / Платон ; перевод с древнегреческого. – М. : Эксмо : Бомбора, сор. 2025. – 540, [1] с.

КРИЗИС ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УЧЕНИЯХ Ф. НИЦШЕ И В.С. СОЛОВЬЕВА

Фаритов В.Т., д-р филос. н., доцент

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
Высшего образования
«Самарский государственный технический университет»**

Первой точкой пересечения фигур Ницше и Соловьева является уже их принадлежность к одной эпохе. Период творческой активности обоих мыслителей приходится на вторую половину XIX столетия. Оба философа умирают в один год (и даже в один месяц) – в первый год XX века. Но Ницше и Соловьев не просто жили и умерли в одно время, их объединяет осознание своей эпохи как начала масштабного кризиса в области философии и культуры в целом. Первое значимое произведение Соловьева уже в заглавии содержит мотив кризиса: «Кризис западной философии» [4]. Работа увидела свет в 1874 году – спустя два года после выхода первого философского сочинения Ницше – «Рождение трагедии из духа музыки. Эллинизм и пессимизм» [3]. В этой книге молодого базельского профессора центральной темой также выступает кризис современной культуры.

Другим важным пунктом сопоставления является проблема христианства. Соловьев пытался создать первую христианскую философию в России. Для Ницше христианство оставалось центральной проблемой на протяжении всего периода его творческой активности. Вопрос о христианстве Соловьева и Ницше является не столь простым и однозначным, как может показаться на первый взгляд.

Наконец, еще один существенный момент, на который следует обратить внимание, это положение рассматриваемых мыслителей в истории философии. Ницше по праву можно считать философом, завершающим классический, метафизический период в истории западной философской мысли. В отличие от позитивистов и материалистов, которые преимущественно просто отрицали значимость метафизики, Ницше осуществляет последовательную деструкцию основных понятий и концептуальных ходов метафизики. В его философии представлена тенденция не отрицания, но преодоления метафизики. После Ницше, в следующем столетии наступает новая эпоха в западной мысли: период постметафизической философии. К постметафизической философии мы относим те направления, в которых на передний план выходит задача преодоления метафизики. В первую очередь, это философия М. Хайдеггера и ряда его последователей, а также концептуальные разработки постструктуралистов. Постметафизическую философию мы предлагаем отличать от антиметафизической, в которой основной установкой является не преодоление, а отрицание метафизики. Это различные ответвления позитивизма и аналитическая философия. Многие ключевые – если не все –

течения постметафизической мысли были прямо или косвенно инициированы Ницше.

Если Ницше закрывает классический метафизический период европейской философии, то Соловьев открывает эпоху метафизической и религиозной мысли в русской философии. Это положение обоих мыслителей на границе, на стыке философских и культурных эпох позволяет говорить об особой их роли в истории философии. В обеих фигурах есть нечто пророческое. Их философская мысль не только регистрирует кризис настоящего, но и устремлена в горизонт будущего. Ницше предвещает грядущую эпоху постметафизической философии в европейской культуре. Соловьев инициирует начало интенсивных философских, мистических и богословских поисков в русской мысли. Стоит также отметить, что для целого ряда представителей русской религиозной философии Ницше выступал источником вдохновения наряду с В.С. Соловьёвым, а в отдельных случаях фигура Ницше оказывалась даже в большем приоритете [2].

Наконец, некоторые совпадения можно обнаружить и в жизненном пути философов. Оба добровольно оставили университетскую карьеру – под разными предлогами, в то время как причина была одна: обоим было тесно в академической среде. Оба переживали периоды разочарования в том, что сначала было предметом страстного почитания: Ницше – в фигурах Шопенгауэра и Вагнера, Соловьев – в учении славянофилов. Оба проходили период временного обращения к диаметрально противоположным полюсам: Ницше – к позитивизму, Соловьев – к западничеству и либерализму. Оба ушли, не сказав последнего слова, оставив незавершенные планы фундаментальных сочинений.

Можно, конечно, предположить, что указанные точки пересечения носят сугубо внешний и случайный характер. Однако их слишком много и они слишком существенны, чтобы это было так. Вернее будет сказать, что Ницше и Соловьев оказались в эпицентре одного и того же масштабного события: кризиса европейской метафизики, смены культурных парадигм, столкновения цивилизаций. Европа вступала в фазу утраты своей цивилизационной идентичности (о чем менее чем двадцать лет спустя после смерти Ницше будет красноречиво писать Шпенглер). Россия вступала в период поиска собственной цивилизационной идентичности, которая на тот момент все еще не была обретена. Предстояла большая работа по переосмыслению наследия прошлого и осмыслению горизонтов грядущего. Ницше и Соловьев приняли вызов. И оба были раздавлены тяжестью взятых на себя задач.

Проводя сопоставительный анализ фигур Соловьева и Ницше в контексте историко-философского процесса, не следует упускать из виду и моменты разнонаправленности движения мысли обоих философов. Оказавшись перед задачей осмысления одних и тех же культурных событий, Ницше и Соловьев находились в кругу различных культур и цивилизаций. Ницше двигался от фактически исчерпавшего себя западного христианства в направлении постхристианской философии. Соловьев стоял перед задачей создания русской

христианской философской мысли. Но, как уже отмечалось выше, и в том и в другом случае христианство выступает центральным пунктом философских поисков обоих мыслителей.

Кризис христианства охватил не только Европу, но и Россию. Сформировавшиеся на Западе направления отрицательного характера становились все более популярными в России – в силу преимущественно подражательного характера русской философской мысли на тот момент. Соловьев видел явную чужеродность этих направлений русской культуре. От первых славянофилов он усвоил мысль о необходимости поисков новых начал философской мысли и о том, что для российской цивилизации таким началом выступает христианство. Однако здесь Соловьев столкнулся с существенным затруднением: «в то время и в том интеллигентном обществе, из которого вышел и в котором воспитался Соловьев, было не принято и говорить о вере в высшую действительность. Обращаться к подобным людям с проповедью простой веры было бы странно, и потому Соловьев должен был стать на почву разума, на почву философии. Он действительно так и сделал – стал на почву господствовавшей в начале его деятельности немецкой пантеистической метафизики» [1, С. 310]. Это означает, что Соловьев встал на путь европейской псевдоморфозы. Приняв решение использовать арсенал европейской метафизической философии в целях утверждения христианского мировоззрения посредством философского разума, русский философ осуществил подмену самого предмета. То, что должно было выступать лишь формой, стало содержанием: «содержанию «абсолютного» пантеистической западной метафизики дано совершенно чуждое ему название Бога христианской религии – в понятие христианского Бога вложено совершенно не свойственное ему содержание абсолютного пантеистической философии; отсюда вся христианская философия под пером Соловьева приняла все грехи и заблуждения пантеистической философии... Следствием смешения абсолютного философии с Богом христианской религии была замена Соловьевым христианской догматики философской логикой и метафизикой: все умозрительное богословие Соловьева представляет собой философскую логику и метафизику в богословских терминах; церковные догматы он заменил логическими понятиями и из них посредством диалектического метода создал целую логическую систему религиозных идей, будучи уверен, что объективные истины христианской догматики должны вполне совпадать с диалектическим развитием содержания идеалистической логики» [1, 311].

Соловьев – сам того не желая – пошел по тому же пути, по которому шел Гегель: по пути замены христианской догматики диалектической логикой. По этому же пути шли и многие другие представители западной христианской мысли, среди которых следует особо выделить Николая Кузанского, во многом предвосхитившего Гегеля. Еще более ранним предшественником Соловьева выступает Ориген. Здесь мы должны обратить внимание на блестящую интуицию исследователя А.А. Никольского, которым была проведена параллель между В.С. Соловьевым и Оригеном. Точки пересечения выделяются в

пяти пунктах. Во-первых, апологетическая ориентированность деятельности: учение Соловьева, как и учение Оригена, направлено на защиту христианства от его противников. Во-вторых, сугубо рационалистический характер концепций. В-третьих, это имеющие место у обоих мыслителей отклонения от церковной догматики, следствием которых, в-четвертых, становится неоднозначное отношение Церкви к обеим фигурам. Ни Ориген, ни Соловьев не были отлучены от Церкви и сами не разрывали с ней связи. Но вместе с тем ряд положений как того, так и другого мыслителя по причине содержащихся в них отклонений не может быть не осужден Церковью. Наконец, в-пятых, исследователь выделяет общие черты в личности Оригена и Соловьева: аскетизм, стремление к интеллектуальной свободе и к возвышенной истине.

Список литературы

1. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб., 2000. 420 с.
2. Ницше: pro et contra. СПб., 2001. 1076 с.
3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов. М.: Культурная революция, 2012. 416 с.
4. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. 912 с.

СИТУАЦИЯ СОВРЕМЕННОСТИ: АНАЛИЗ И ПЕРСПЕКТИВА

Фофин Ю.Н.

Независимый исследователь, г. Челябинск

Сегодня, в первой трети XXI века, человечество столкнулось с многочисленными серьезными, во многом неожиданными трансформациями и историческими вызовами. Главное произошедшее изменение в глобальном социуме – это невиданное прежде ускорение ритмов всех сфер жизни: научной, экономической, промышленной, социальной. Скорость обновления становится ведущим условием социального и индивидуального бытия. Современный человек больше не привязан к постоянному месту жительства, родному языку, профессии, определенным ценностям и представлениям. Отныне человек реализуется в скорости мышления, скорости перемещения и скорости самоизменения.

Источник этого ускорения – прогресс науки и непрерывное преобразование технологий, которые заставляют человека по самым разным параметрам приспосабливаться к темпу всех изменений, начиная с углубления специализации и смены профессий, необходимости постоянного переобучения, вплоть до расширения информационных контактов и увеличения функциональной нагрузки в бытовом отношении, не говоря уже о стремительной трансформации самого социального фона. В физиологическом и психологическом смысле переход к такому образу существования приводит к массовому «надлому» динамического стереотипа населения развитых стран, порождая эпидемию «болезней цивилизации», связанных с распространением соматических (сердечно-сосудистых и онкологических), а также психических патологий и снижением иммунитета человеческой популяции в целом.

Таким образом, складывается «цивилизационный парадокс»: «научно-технической прогресс», с которым еще в середине XX века, независимо от принадлежности к миру «реального социализма» или «рыночного капитализма», связывались надежды на скорое достижение лучшего будущего, превратился в угрозу самому существованию человечества.

Попробуем разобраться, в чем истоки и каков механизм этого парадокса. Поскольку научно-техническая революция середины XX века сделала потребительский образ жизни (следовательно, и образ человека) массовым (по крайней мере, для населения регионов-лидеров), то на фоне растущего при этом материального благополучия все антропологически деструктивные (дегуманизирующие) эффекты отошли на второй план. Стало невозможно осознать тот факт, что автоматизация и цифровизация, превращая человека в существо неконкурентноспособное по сравнению с автоматами в той технизирующейся среде, где он по-прежнему выполняет роль средства, закономерно, но скрытым образом приближают его к некоему губительному пределу.

Однако если Михаил Константинович Петров, фиксируя в 60-х годах прошлого века окончательное преобразование естественно-природной среды существования человека в искусственно-техническую (то есть трансформацию «биоценоза» в «техноценоз» [6, с. 199]), отмечал, что «человек активно выталкивается из системы автоматизмов как самый закоренелый, изобретательный, неугомонный и неисправимый источник “шума”» [6, с. 207], то уже в первые десятилетия нашего века Владимир Александрович Кутырев констатировал, что «прогресс переступает через человека, транс-форм(ир)уя его в “человеческий фактор”, “агентов”, “зомби” или просто в исходный материал для чего-то робототехнического» [3, с. 10].

Подобный переход прежней, скрытой дегуманизации в новое, явное состояние обусловлен в первую очередь прогрессом в сфере биологии и биомедицины, благодаря которому сегодня уже на наших глазах возникла возможность радикально перестроить человеческий организм, то есть переменить саму природу человека, перевести его в иное, нечеловеческое качество, а именно: определилась принципиально новая, невозможная прежде антропологическая ситуация, заявившая о себе феноменом трансгуманизма [15, р. 301].

Сторонники трансгуманизма утверждают, что «человек не является последним звеном эволюции, он может совершенствоваться до бесконечности, радикально повышая свои умственные и физические возможности, ликвидируя старение и смерть. Для этого не надо бояться «перестать [быть] человеком» [4, с. 267].

Михаил Наумович Эпштейн пишет: «на рубеже тысячелетий становится все яснее, что медленная эволюция разума в форме человека как биологического вида подходит к новому рубежу – этапу ускоренной эволюции в виде информационно-кибернетических систем, быстро сменяющих друг друга» [13, с. 50]. Клаус Шваб в сочинении «Четвертая промышленная революция» говорит о «биопринтинге» для имплантации органов, биохакинге, о вживлении в организм человека искусственных устройств и т. д., вплоть до «появления спроектированных младенцев, обладающих конкретными качествами или устойчивостью к определенным заболеваниям» [12, с. 44]. Авторы книги с характерным названием «Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа?» заявляют: «Трансгуманизм означает отказ от рабства физического монотонного труда, рабства консервативной морали, рабства неприемлемых социальных условий, навязываемых ценностей, стандартов и стереотипов, рабства болезней и смерти» [11, с. 240].

Между тем складывается тенденция, в русле которой тело человека как бы поглощается техническими артефактами, что, по выражению Жана Бодрийяра, уподобляет этот процесс росту раковой опухоли, которая игнорирует законы организма в целом [1, с. 44].

Что будет в случае полной и окончательной реализации проекта трансгуманизма, наглядно и убедительно изображают братья Стругацкие в своей антиутопии «Улитка на склоне».

Сегодня, через 60 лет после написания романа, идеи и коллизии этого произведения выглядят пророческими. Действие происходит на планете Пандора, в которой без труда угадывается Земля с ее текущими проблемами. Население планеты живет в Лесу и ведет примитивное существование на грани с выживанием, являясь, по сути, частью биоценоза. Если коротко, Лес – это образ современного человечества, две трети которого и по сей день продолжают существовать в условиях традиционного социума общинного типа.

В то же время не все ареалы планеты погружены в архаику, существуют и более продвинутые. Прежде всего, это «Управление по делам Леса», которое ищет способы воздействия на эту живую систему, сознательно воздерживаясь от радикальных вмешательств, либо не обладая возможностями для этого. Есть на планете и другая сила, которая ведет наступление на Лес, явно намереваясь его уничтожить или полностью преобразовать по неким новым стандартам, то есть осуществить Одержжание, суть которого неясна ни примитивным обитателям Леса, ни специалистам-исследователям из Управления.

За этими двумя претендентами на овладение Лесом легко просматриваются два противостоявших друг другу в середине XX века политических блока – социалистический и капиталистический. Исход этого противостояния уже тогда для авторов не подлежал сомнению: забюрократизированная и неэффективная система Управления, где рядовые сотрудники отделены от руководства, а само руководство либо анонимно, либо представлено проходимцами, либо не существует вообще, безусловно обречена на поражение.

Однако гораздо интереснее проследить предугаданные более полувека назад тренды второго блока, поскольку, победив в «холодной войне», именно он возглавил «техногенную цивилизацию» и стал единственным «отвечателем» за издержки и последствия ее неограниченного развития. Его цель в романе – формирование нового постчеловеческого вида, представленного исключительно женскими особями; мужчины должны быть уничтожены или превращены в биороботов – так называемых «мертвяков».

Агенты Одержжания – «хозяйки Леса», «жрицы партеногенеза» и «новые амазонки», совершенно лишены сочувствия и какой-либо рефлексии по поводу осуществляемого ими сверхэксперимента. Впрочем, эти безжалостные, хотя и человекоподобные особи – тоже биороботы, ибо всем процессом заправляет некое скрытое начало – «лиловый туман», активно вступающий в действие в ключевых эпизодах. Один из них – момент самой биологической трансформации, которую наблюдает Кандид – главный персонаж повествования, сотрудник Управления, после произошедшей с ним катастрофы вынужденный жить среди обитателей Леса, разделяя их судьбу.

Общий посыл Стругацких очевиден и, будучи спроецирован на современность, подводит к выводу: «техногенная цивилизация» обладает потенциалом для осуществления биологической трансформации нынешнего человеческого вида в новый вид. Если принимать подобную перспективу в качестве осуществимой, то выходит, что потенциал «техногенной

цивилизации» должен быть направлен на придание ей «биотехногенного», а затем и чисто «биологического» статуса, при котором человеческая популяция будет сведена на сугубо биологический уровень и станет полностью управляемой со стороны хозяев «лилового тумана».

Возникает закономерный вопрос: можно ли помешать этому развитию событий? Чрезвычайно содержательный ответ дает Николай Николаевич Трубников в двух своих работах, посвященных науке и философии.

В статье «Наука и нравственность» Трубников пишет: «последняя из надежд человечества, высочайший идеал Просвещения – Наука, которая “все может” и “все сможет”, которая “выручит” и “спасет”, prostituiруется до конца и занимается не только косвенной и скрытой, но и прямой и непосредственной массовой разработкой самых бесчеловечных средств научного, научно обоснованного, как говорят сейчас, насилия над телом и духом человека» [9, с. 294]. Излишне утверждать, что в подобном статусе наука не имеет сегодня не только права, но и шансов претендовать на роль лидера культуры.

В статье «Кризис европейского научного разума» также отрицательный диагноз Трубников ставит и современной философии, которая, будучи разделена по крайней мере на два направления – рационалистическое и иррационалистическое (на позитивизм и метафизику), объективно становится философией науки, подменяя всякое мышление о мире сугубо «научным мышлением», а всякий вообще человеческий интерес – «научным интересом». Она превращается в теорию специальной, частной формы человеческой деятельности, являя пример «некоторого рода извращения сущности философии в условиях, когда она перестала отвечать своему прямому назначению: быть целостной системой человеческого миропознания» [10, с. 165], наглядно демонстрируя «исходную философскую несостоятельность специализирующей себя тем или иным образом общей философии, вскрывает нефилософичность исходного ее основания» [10, с. 166].

Таким образом, согласно Трубникову, современное общетеоретическое мышление никоим образом не способно отклонить «техногенную цивилизацию» от сложившейся траектории, ведущей к пределу, за которым угадываются вполне реальные угрозы естеству человека и культуре в целом. Если же учесть, что с тех пор эта траектория не только не изменилась, но невиданно усилилась, окончательно сосредоточилась на человеке и обрела отчетливый биотехнологический характер [2, с. 266], то следует признать оправданными и даже пророческими как скептический взгляд Трубникова на философию и науку в их современном состоянии, так и предсказания братьев Стругацких о возможных перспективах биологического перерождения человеческого рода.

Итак, поскольку ни наука, ни философия в их нынешнем состоянии не способны сказать ничего достаточно конкретного относительно путей к воплощению идеи «человека культуры», становится очевидно, что эта тема требует более детального обсуждения. Необходимо выработать такую

теоретическую модель, которая предполагала бы дальнейшее развитие человечества в его биологически сложившемся виде, однако без утраты положительного содержания, наработанного к сегодняшнему дню и наукой, и философией. Обозначим некоторые соображения по этому поводу.

Несомненно, мы входим в эпоху некоего цивилизационного сдвига; при этом не исключено, что заканчивается период «предыстории» и начинается предсказанный Карлом Марксом переход в собственно «историю», обладающую совершенно иной, нежели сегодня, социальной и антропологической направленностью. И «если предыстория базировалась на разных способах соединения изначально разделенного процесса, то подлинная история есть процесс общественного производства, изначально объединенный общей осознанной целью» [8, с. 24]. Что же это за цель?

На раннем этапе своего творчества Маркс выдвинул идею «единой науки о человеке», в составе которой «естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука» [5, с. 124]. Тогда, 150 лет назад, идея Маркса не обрела конкретного воплощения, но сегодня она требует реализации уже в силу самой жизненной необходимости: чтобы не стать жертвой неуправляемого научно-технического прогресса, стихийно развертывающегося по линии трансгуманизма в том направлении, которое обозначили братья Стругацкие, в моделируемый теоретический контекст необходимо ввести человека, причем не на уровне деклараций и пожеланий, а рефлексивно отрегулированным и практически реализуемым образом.

Для этого в теорию и практику требуется ввести некие антропологически значимые критерии, одним из которых может быть фактор «человекоразмерности» [7, с. 7–8], который уже прочно вошел в дискурс отечественной философии. Примером здесь может послужить статья Игоря Александровича Беляева «Человекоразмерность как принцип существования литературно-художественного образа» [14, р. 562]. Такая модель и станет воплощением «единой науки о человеке», с которой, возможно, и начнется «подлинная история».

В качестве заключения можно следующий вывод: требуется продолжить работу по разработке и воплощению модели эволюционирующего, но сохраняющего себя человечества. Решение этой задачи имеет все шансы стать той целью, достижение которой будет способствовать его объединению и вхождению в «историю» – в период сознательно управляемого развития. В свете подобной перспективы объективно возрастает значение такого компонента культуры, как искусство, поскольку, как было продемонстрировано на примере «Улитки на склоне», этого наиболее философски значимого произведения братьев Стругацких, эвристическо-футурологический потенциал искусства сегодня превосходит проективные возможности науки и философии в их нынешнем состоянии. Осмысление возникающих при этом проблем, безусловно, будет способствовать дальнейшему развитию современного социально-философского и общетеоретического познания.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2009. – 257 с.
2. Веряскина В.П. Технологии и образ будущего: системные изменения социальной реальности и человека // Время решающих перемен: «звездный час» науки? – М.: КАНОН+, 2023. – С. 266.
3. Кутырев В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки: Избранные философские тексты XXI века. – СПб.: Алетейя, 2018. – 526 с.
4. Кутырев В. А. Бытие или ничто. – СПб.: Алетейя, 2010. – 496 с.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – 216 с.
6. Петров М. К. Человек и наука // Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского гос. ун-та, 1992. – 267 с.
7. Петров М. К. Человекообразность и мир предметной деятельности // Человек. – 2003. – № 1. – С. 5-18.
8. Сегал А. П. Формирование представлений К. Маркса о внутреннем источнике развития общества // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2018. – №6. – С. 14-26.
9. Трубников Н. Н. Наука и нравственность (о духовном кризисе европейской культуры) // Заблуждающийся разум?: многообразие вненаучного знания / отв. ред. и сост. И. Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 278-295.
10. Трубников Н. Н. Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни // Рациональность как предмет философского исследования / ред.: Б. И. Пружинин, В. С. Швырев. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 143-170.
11. Турчин А. В., Батин М. А. Футурология XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? – М.: БИНОМ, Лаборатория знаний, 2013. – 263 с.
12. Шваб К. Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2019. – 285 с.
13. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. – М.: Новое литературное обозрение, 2017.
14. Belyaev, I. A. (2019) Human-sizedness as a principle of existence for literary-artistic image. *Philological Readings*. pp. 560–576. DOI: 10.15405/epsbs.2020.04.02.64 (In Eng.)
15. Coyne, L., Hauskeller, M., Jonas, H. (2019) Transhumanism, and What it Means to Live a «Genuine Human Life». *Revue philosophique de Louvain*. Vol. 117. N° 2, pp. 291–310. (In Eng.)

О ПРАКТИЧЕСКОМ ПРИМЕНЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЙ КВАЛИА

Щеглова М.И., к. филос. н.

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Оренбургский государственный университет»**

До сих пор ведутся споры по вопросу реального онтологического статуса квалиа. Объяснительные и разоблачительные концепты группируются по различным основаниям, а теории сознания, как учитывающие квалиа, так и игнорирующие, исчисляются десятками. При этом малое количество исследований посвящены практической стороне значимости изучения квалиа. К слову, одним из возражений против попыток объяснить природу феноменального опыта – наличие альтернативных понятий (чувственные данные, вторичные качества, ощущения), которые успешно фигурируют в рамках естественно-научных и прикладных дисциплин.

В рамках системного рассмотрения квалиа сформулированы следующие направления применения знаний о квалиа: диагностика, коррекция, experience (особый вид коррекции), этическая регуляция.

1. Диагностическое применение знаний о квалиа. Диагностика квалиа позволяет понять какой качественной сеткой обладает субъект в конкретный момент времени. Это актуально для таких областей как медицина, этика, коммуникация и т. д. Рассмотрим биотический вопрос оценки наличия сознания (феноменального, для которого концепт квалиа может выступать как синоним). Сегодня недостаточно рассматривать объективные соматические изменения субъекта для того, что понять, что на самом деле испытывает пациент. Плацебо или фантомные боли доказывают, что не всегда мы способны на основании детектируемых показателей установить субъективное переживание момента.

На сегодня это направление является и ключом к пониманию природы квалиа. Это связано с так называемым эпистемологическим разрывом и проблемой верификации квалиа. Термин эпистемологический разрыв был предложен Левином в 1983 году (буквально: эксплицитный провал, в переводе с английского explanatory gap). Изначально им обозначалась трудность, с которой сталкиваются редукционистские теории сознания при попытках объяснить, как физические системы порождают переживания, осознаваемые субъектом. Его суть следующая: мы не можем с необходимостью вывести феноменальный опыт из описания физических процессов: «...в нашем понятии боли содержится нечто большее, чем представление о каузальной роли, которую она играет. Есть также ее качественный характер, то, каково это – ощущать боль. То, что остается необъясненным после открытия возбуждения С-волокон, – это почему боль ощущается так, как она ощущается! Ведь кажется, что в возбуждении С-волокон нет ничего такого, что делало бы его

естественным образом более «подходящим» для феноменальных качеств боли, чем для любого другого набора феноменальных качеств» [4, с. 54].

Диагностическое применение реализуется через различные институты, будь то право, образование, медицина, все те институты для которых значимо понимать, какие системы обладают квалиа, а значит, пересматривается вопрос сознательности этих систем. Предлагаемые варианты: совершенствование медицинской диагностики заболеваний; этическая оценка субъектности человека в коме и различных вегетативных состояниях, конкретизация установления смерти субъекта как отсутствия всяких или некоторых квалиа и так далее.

2. Коррекционное применение знаний о квалиа. Цель коррекции квалиа заключается в том, чтобы изменить феноменальный опыт человека и тем самым улучшить качество его жизни, облегчить коммуникацию и способствовать развитию когнитивных и информационных наук.

Примеры применения коррекции: восстановление или создание слухового, визуального, вкусового опыта и других видов восприятия у людей с ограниченными возможностями (например, у глухих, слепых или людей с врождённой нечувствительностью к боли); разработка способов общения между людьми без использования образов и знаков; создание квалиа в искусственных системах.

Рассмотрим случай, когда у человека с рождения ограничено количество визуальных квалиа из-за особенностей строения мозга или сенсорной системы (например, строения глаза). Подчёркивается именно ограничение количества, а не полное отсутствие квалиа, поскольку некоторые слепые от рождения люди сохраняют способность к светочувствительности и, следовательно, имеют определённые визуальные квалиа.

Понимание механизмов воздействия на квалиа может помочь создать условия, которые будут определять появление определённых квалиа.

3. Experience-применение знаний о квалиа. Цель experience-применения заключается в том, чтобы преобразовать квалиа и предоставить человеку новый, не связанный с практической пользой опыт, который может быть использован для развлечения или получения эстетического удовольствия.

Примеры использования experience-применения включают разработку новых форм искусства, а также применение виртуальной и дополненной реальности.

Важно отметить, что субъективная реальность основана на системе квалиа, и искусственное изменение этой системы можно рассматривать как вершину развития иммерсивных технологий. С философской точки зрения это будет означать создание подлинно альтернативной реальности, в отличие от имитации, которую предоставляют технологии VR и AR. Новая реальность, основанная на изменённых квалиа, будет настоящим созданием альтернативы, а не просто её воспроизведением.

Важнейшими аспектами квалитативного опыта в виртуальном мире, требующими философского осмысления, будут:

1. этическая оценка деструктивного поведения субъекта в виртуальном мире,
2. проблема визуальной зависимости и эскапизма,
3. вопрос о конфиденциальности подлинных субъективных переживаний (некий «детектор квалиа» по аналогии с детектором лжи).
4. Этическое применение знаний о квалиа

Цель этического применения – регулирование поведенческих норм и законодательной базы на основе переоценки статуса субъектности физических тел, то есть уточнение определений того, кто и что может считаться правовым агентом на основе своей способности к осознанию. Примеры этического применения включают оценку целесообразности поддержания жизни человека в вегетативном состоянии и создание квалиа.

Субъектность – это свойство индивида быть активным и инициативным, то есть способность выступать независимым агентом действия. Мы говорим о том, что кто-то обладает субъектностью, когда он способен самостоятельно выбирать стратегию действий и нести ответственность. Например, парализованный человек сохраняет свою субъектность, в отличие от человека в вегетативном состоянии, решения за которого принимает третье лицо.

В качестве примера рассмотрим точку зрения Штубенберга о том, что жизнь – это череда квалиа, без которых мы мертвы. Этот тезис применим к пониманию того, какое состояние тела может говорить о смерти субъекта. Из такого подхода следует, что смертью можно считать необратимое состояние отсутствия каких-либо квалиа, что соответствует современной парадигме о приоритете смерти мозга над смертью сердечной и дыхательной систем [5].

В юридической практике важно отличать смерть мозга от декортикации, при которой человек всё ещё считается живым и имеет право на поддержание жизнедеятельности. Перед врачами стоит вопрос о диагностике «минимального сознания», которая сегодня проводится путём проверки осознанности восприятия и различных видов томографии. Вопрос об «уловимости» квалиа через подобные процедуры остаётся открытым, что приводит к взаимосвязи проблем квалиа и этической оценки сроков поддержания жизнедеятельности пациентов без признаков активной работы мозга.

Ещё одна этическая проблема связана с отношением к животным. В своей книге «Пчёлы в напряжении и ракушки: осознают ли животные?» [3] философ М. Тай утверждает, что членистоногие, птицы, млекопитающие, рептилии и некоторые рыбы обладают сознанием, которое подтверждается через квалиа боли. Эти рассуждения привели Тая к вегетарианству как этическому учению, что кажется логичным следствием его теории.

Вышесказанное доказывает, что знания о квалиа, получаемые в результате концептуализация данного понятия, не остаются «в вакууме» гипотетических построений, а применимы на практике различных институтов.

Список литературы

1. Дземешкевич С.Л., Борогад. И.В., Гурвич А.И. Биоэтика и деонтология в клинической трансплантологии. Биомедицинская этика. Под ред. В.И. Покровского. М.: Медицина, 1997. С. 138-150.
2. Щеглова, М. И. Этический и аксиологический аспекты квалитативного опыта в виртуальном мире / М. И. Щеглова // Инновационные технологии в кинематографе, медиаиндустрии, и образовании : Материалы и доклады Международной научно-практической конференции, Москва, 28 октября – 06 2024 года. – Москва: ООО "ИПП "КУНА", 2024. – С. 155-161.
3. Michael Tye. Tense Bees and Shell-Shocked Crabs. Are Animals Conscious? Oxford University Press, 2017.
4. Levine J. Materialism and qualia: The explanatory gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. Vol. 64 (October). P. 354-361.
5. Stubenberg L. Consciousness and Qualia. John Benjamins Publishing, 1998. 367 p.