

**VIII САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ.
«XXI ВЕК: ВАРИАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»**

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ**



**Казань
2021**



**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК
И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ
ТАТАРСТАНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН**

**VIII САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ.
«XXI ВЕК: ВАРИАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»**

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**



КАЗАНЬ

2021



KAZAN FEDERAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL SCIENCES
AND MASS COMMUNICATION
TATARSTAN BRANCH OF THE RUSSIAN
PHILOSOPHICAL SOCIETY
ACADEMY OF SCIENCES OF REPUBLIC OF TATARSTAN

XXI CENTURY: THE VARIABILITY OF THE HUMAN

VIII SADYIKOV READINGS

Materials of International Conference



KAZAN

2021

УДК 13
ББК 87
Д22

*Печатается по решению Ученого совета
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета*

Редакторская группа:

**Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова, А.Р. Каримов, Ф.Ф. Серебряков,
Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова**

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **В.И. Курашов**;
доктор философских наук, доцент **С.Ф. Нагуманова**

Д22

VIII Садыковские чтения. XXI век: вариативность человеческого.
Материалы Международной научно-образовательной конференции
(Казань, 19–20 ноября 2021 г.) [Электронный ресурс] / под ред. Г.К.
Гизатовой, О.Г. Ивановой, А.Р. Каримова и др. – Электрон. тек-стовые
дан. (1 файл: 1,53 Мб). – Казань: Издательство Казанского
университета, 2021. – 246 с. – Систем. требования: Adobe Acrobat
Reader. – Режим доступа: <https://kpfu.ru/isfnmk/nauchno-issledovatel'skaya-rabota/sotrudnikov/publikacii>. – Загл. с титул. экрана.

ISBN 987-5-00130-529-3

Материалы Международной научно-образовательной конференции «XXI век: вариативность человеческого. VIII Садыковские чтения» содержат доклады известных специалистов и молодых ученых по проблемам ряда социальных, гуманитарных, философских дисциплин, посвященные анализу амбивалентности антропологических перспектив и рисков человека в современном мире. Особое внимание авторы уделили противоречиям обитания человека в наступающей цифровой реальности, вопросам взаимодействия этического и эстетического начал.

Для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех интересующихся проблемами современной философии человека.

ISBN 987-5-00130-529-3

**УДК 13
ББК 87**

© Издательство Казанского университета

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Авдошин Г.В.</i> Преодоление человека в свете проблемы отношений всеобщего и единичного.....	6
<i>Аганов О.Д.</i> Модальности человеческого бытия в зеркале цифровой трансформации.....	13
<i>Береснев И.М.</i> Человеческое прикосновение в новой реальности трансгуманизма.....	23
<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> Человек в медиaprостранстве.....	31
<i>Дзюбенко Р.Г.</i> Онтологическое измерение феномена эстетизации консюмеризма в системе современного высшего образования.....	39
<i>Зайченко М.А.</i> Рекурсивность цифровой среды как игровое поле электронного кочевника.....	48
<i>Закирова Г.Ф.</i> Социально-философский анализ феномена семьи античной философии.....	54
<i>Кислый А.Е.</i> Историко-философская экспликация пола и гендера. вопросы методологии науки.....	61
<i>Козырьков В.П.</i> Роль социологии культуры в развитии духовной структуры человека.....	70
<i>Левашева Е.В.</i> Конфликтность как черта Нового времени и конфликт в современном мире.....	78
<i>Либерман С.А.</i> Трюк философии самосознания или как достучаться до другого.....	87
<i>Липатова О.А.</i> Цифровая трансформация как событие.....	94
<i>Ломаев С.Л.</i> Герой и закон в нарративе о прошлом и будущем...	101
<i>Маслов Е.С.</i> Компьютерные игры как пространство экспериментального моделирования атрибутов человека.....	109
<i>Меньчиков Г.П.</i> Люди и монстры.....	116
<i>Муртазин С.Р.</i> «Смерть экспертизы», «восстание масс» и эпистемический эгоизм современного человека.....	122
<i>Нигоматуллина Р.М.</i> Монотонность управленческих кодов в цифровую эпоху.....	130
<i>Полякова Н.Б.</i> Свайп: от цифровой пустоты постчеловеческого к соразмерному мышлению.....	136

Сабурова Л.А. Глобальные и локальные смыслы здоровья: перераспределение символической власти в условиях пандемии covid-19.....	143
Савельева А.Б. Революционер в XXI веке: между Макбетом и Гамлетом.....	152
Сафонов А.С. Непонимание философии.....	159
Смирнов Н.А. Сокровенное (себя и своё в прочтении Брихадараньяка Упанишады).....	168
Смирнов Р.К. Экономический человек цифрового Средневековья.....	176
Тайсина Э.А. Трансгуманизм и постгуманизм как проекты эволюционного и революционного развития.....	183
Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Антропологическая Соразмерность.....	194
Фатенков А.Н. Автократия против посредничества: социальные и образовательные резоны.....	202
Хорт М.Г. Ошибки операционализации в ситуационистских экспериментах.....	210
Шалагин С.В., Шалагина Г.Э. Устойчивость организации в VUCA-мире: объективная и субъективная составляющие.....	218
Шамиурин А.А. Обмен знаками в цифровой экономической реальности: деньги, баллы, криптовалюта.....	224
Яковлева Е.Л. Битва архетипов: Баба-Яга против It-girl.....	232
Сведения об авторах	241

ПРЕОДОЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ ОТНОШЕНИЙ ВСЕОБЩЕГО И ЕДИНИЧНОГО

Авдошин Георгий Валерьевич

кандидат философских наук,

доцент Казанского государственного

энергетического университета,

e-mail: avdoshing@gmail.com

г. Казань

Аннотация

Преодоление себя осмысляется в настоящей статье как одна из центральных характеристик бытия человека, а также как один из аспектов отношений всеобщего и единичного, где под первым подразумевается разумное начало, а под вторым – способ его проявления. Материей преодоления выступает сам человек, который осуществляет его внутри и вовне себя. «Внутри» означает, что человек осуществляет отношения всеобщего и единичного в самом себе. Внешнее осуществление происходит путём передачи человеком части самого себя машине. Гармоничное сочетание внутреннего и внешнего аспектов имеет место тогда, когда человек и машина не стремятся занять место друг друга. Когда же внешние отношения начинают превалировать, тогда машина занимает место «внешнего» всеобщего, тем самым преодолевая человека.

Ключевые слова: всеобщее; единичное; машина; преодоление человека; техника; искусство; искусственный интеллект.

OVERCOMING THE PERSON IN VIEW OF THE PROBLEM OF RELATIONS BETWEEN THE UNIVERSAL AND THE UNIQUE

*Avdoshin G.V., Ph.D., associate professor,
Kazan State Power Engineering University, Kazan*

Abstract

Overcoming oneself is interpreted in this article as one of central characteristics of human being, as well as an aspect of the relationship between the universal and the unique, where the former means reason, and the latter stands for the way of its manifestation. The matter of overcoming is the person himself who realizes it inwardly and outwardly. The former means that the person realizes the relationship of the universal and the unique in himself. The outward realization occurs through the transfer of one's part to a machine. A harmonious combination of internal and external aspects takes place when the man and the machine do not seek to take the place of each other. When external relations begin to prevail, the machine takes the place of the external universal, thereby overcoming the person.

Key words: the universal and the unique; machine; overcoming of a human being; art; technique; artificial intelligence

Человека можно определить как существо, которое стремится преодолеть себя. Он ставит себе цель, достигнув которой перестанет быть человеком, выйдет за пределы человеческой формы и станет: богом, сверхчеловеком. Возможно, он станет животным или даже растением. И то и другое возможно, если принять точку зрения (Аристотеля и Платона), согласно которой, в человеке действуют три души: растительная, животная и разумная. При этом, куда бы человек ни двигался, он движется вперёд, туда, куда направлен его взгляд. В этой перспективе ницшевское «человек – канат, натянутый между животным и сверхчеловеком» – вполне универсальная формула. Человек действительно должен быть «пройденным», должен «умереть». Думается, что на этой канатной дороге для него открывается два воз-

можных пути преодоления самого себя, о которых мы хотим поговорить в настоящей статье.

Оба пути работают в принципе с одной и той же материей – с материей разумной души. Из трёх душ, составляющих человеческое существо, разумная вступает в свои права позже остальных, поначалу во многом следуя за ними. Действительно, человеку нужно сначала утвердиться в этом мире в качестве растения и животного, создав тем самым основание для жизни. С тем, чтобы потом начать бороться с ним. Данная борьба являет собой процесс возделывания растительной и животной души: так рождается культура, представляющая во многом инструмент усмирения растительных и животных энергий человека. Сам человек получает возможность вести с ними борьбу, либо поддерживая и развивая пространство культуры, т. е. вынося себя вовне, либо преодолевая собственный растительный и животный материал в себе самом. Разумеется, два способа преодоления во многом совпадают и даже представляют собой один процесс. Суть его – в соотношении единичного человека с всеобщим началом. А.И. Мацына, автор модели «метафизики Преодоления», трактует преодоление с точки зрения соотношения имманентности части с трансцендентностью целостного бытия в динамике духовного пространства личности. Он пишет: «Преодоление как принцип соотношения части и целого представлен в инициатических практиках, когда неоднократное преодоление субъектом чувственной реальности является самоотречением конечной ограниченной части ради наполнения её трансцендентными содержаниями бесконечной целостности Бытия» [1, с. 33].

Преодоление осуществляются посредством искусства, или техники. Искусство-техника являет собой процесс преобразования различных энергий – процесс, при котором энергии меняют свои образы, «переобразуются», а также переходят одна в другую. Человек может преобразовывать эти энергии во внешнем мире – изготавливать вещи. А может преобразовывать их в самом себе. Оба данных способа представляют собой техники преодоления себя, внешнюю и внутреннюю. Говоря об их соотношении, можно вспомнить известную прит-

чу из «Чжуан-цзы», в которой рассказывается о садовнике, который поливал грядки, черпая воду из колодца кувшином, тратя на это много сил, но достигая в поливке незначительных результатов. Тогда как была специальная машина (водяное колесо), которая значительно упрощала и убыстряла поливальный труд. Когда путешествующий философ Цзы-Гун сообщил о ней садовнику, то он ответил ему, что тот, кто работает с машиной, сам всё делает, как машина, поэтому и сердце его становится машиной. А когда сердце становится машиной, то теряются целомудрие и чистота, а за ними и твёрдость духа. Если же нет твёрдости духа, то человек не сможет сберечь в себе Путь. Цзы-Гун был посрамлён, но когда рассказал об этом своему учителю Конфуцию, то последний сказал, что поливальщик знает лишь одно и не желает знать другого, живёт внутренним и не думает о внешнем. И дальше приводится следующий стих:

*«Сердцем прозрел, душой безыскусен,
Недеяньем живет, вернулся к началу,
Природу постиг, бережёт в себе дух,
Чтоб привольно скользить в пошлой жизни мирской»*

[5, с. 131–132].

Думается, что в этом отрывке представлены основные варианты движения по канатной дороге, внутренний и внешний. Внутренний путь человека-поливальщика, вероятно, труден. Вероятно, его состояние может быть охарактеризовано как сверхчеловеческое. Это такое состояние, когда отдельный человек «взращивает» в себе разум-дух, хранит его в себе, тем самым соединяясь с началом – с всеобщим разумом-энергией, откуда он черпает силы. Это собирательный путь. В.В. Розанов записал 9 июля 1915 года: «Вот что, человек: копи себя. Собирай “в кучу”.... Можно “центрироваться”. Можно “разбрасываться”. Но “разбрасываться” хорошо по весне, когда сил много, когда везде гуляют кровушки. Таково ли наше время? Когда нет плодов. Шумит ветер. И везде так холодно» [3, с. 268]. Конечно, наше время, особенно сто лет спустя, не таково: оно бескровно и, может быть, ещё холоднее, чем при Василии Васильевиче. Причина подобного положения видится в том, что человек слишком задержался на пути разбра-

сивания, который означает, в свете наших размышлений: человек слишком увлекся «распределением», утверждением себя в мире. Разумеется, это один из базовых принципов его жизни. Но, кажется, в последнее время принцип «разбрасываться» вытесняет не менее важной принцип – «центрироваться».

Разбрасывание обнаруживает себя во многих явлениях, и одно из них – расширение технической мощи. Человек «перемещается» в технику. Данная процедура – базовая характеристика человеческого существа. Но перемещение должно носить частичный характер. Сегодня, однако, человек рискует всего себя переместить в пространство техники, потерять, преодолеть себя посредством внешних технических средств, а затем обрести уже в новом статусе – статусе машины. Об этом, видимо, и говорил садовник-даос в беседе с Цзы-Гуном – учеником Конфуция.

Машина – естественный спутник человека. Но, судя по историческим сведениям, человек всегда старался держать некоторую дистанцию по отношению к ней (мы знаем, например, что греки создавали паровые машины, но особого применения им не находили). Рассматривая «машину» с точки зрения отношений всеобщего и единичного, мы исходим из следующего: существует одна жизнь, одно единое разумное живое. И.Г. Фихте так описывает основания этих отношений: «...разум есть единственно возможное, на себе самом основывающееся и покоящееся бытие и жизнь, которой лишь дальнейшая модификация, определение, изменение и индивидуальное проявление есть всё, что является существующим и живым» [4, с. 413]. Здесь немецкий мыслитель высказывает один из базовых постулатов классической философии, согласно которому подлинно есть только всеобщее (разум), существующее через единичное бытие.

В свете данного положения машина представляет собой состояние, когда всеобщее не существует естественным образом посредством единичного, но когда оно выделяется в особую реальность саму по себе, тем самым «попирая» единичное. Она выступает здесь как «машина», «громадина», которая нависает над единичным человеком. Она – несоразмерна ему, она «измельчает» его. В таком состоянии жи-

вой всеобщий разум превращается во всеобщий искусственный интеллект. Это значит, помимо прочего, что его энергия кроме естественных внутренних путей движения начинает двигаться по искусственным внешним путям – по электропроводам или радиоприемникам. Безусловно, искусственный интеллект (во всём многообразии своих технических проявлений) – это большое завоевание человека. Но человек, «думающий» и действующий с его помощью, забывает и теряет Путь. С одной стороны, человек в искусственном интеллекте уже достиг пункта «сверхчеловек», но только достиг он его не на индивидуальном, но на всеобщем уровне, когда все и одновременно никто являются сверхчеловеком. В подобной ситуации канат-человек может порваться и часть его возвратиться обратно к пункту «животное».

Сообразно двум вариантам движения человека по канату, внутреннему и внешнему, намечается и два варианта преодоления человека. Внутренне преодоление означает раскрытие единичного человека всеобщему началу – соединение с ним, растворение в нём. Всеобщее «живёт» в единичном, а единичное должно поддерживать эту жизнь. Подобное поддержание представляет собой трудовой подвиг человека, инициацию, жертвоприношение, когда человек должен «отдать» себя всеобщему, утвердив тем самым его в самом себе. Когда же человек выносит труд по поддержанию всеобщего вовне, когда он «выпускает» всеобщее наружу, тогда создаётся особый внешний искусственный технический мир всеобщего. Этот мир, с одной стороны, точно так же требует от человека жертв, как и при внутреннем его пребывании. Но с другой стороны, обособившееся всеобщее в определённом смысле теряет связь с единичным человеком, «отменяет» его, не нуждаясь больше в том, чтобы тот его поддерживал. Техника (особенно дошедшая до высот искусственного интеллекта) – это внешний способ преодоления человека, её действие во многом строится на разрыве отношений всеобщего и единичного. Человек в принципе создал искусственный интеллект уже тогда, когда изготовил кувшин для воды или мотыгу. Но он перевёл в них лишь незначительную часть себя, отдал им лишь самую малость своих сил и энергий. Между человеком и доэлектрической техникой были гар-

моничные соразмерные отношения – никто не претендовал занять место другого. Что касается современных, основанных на электричестве, технологий, то человек с каждым разом всё больше и больше отдаёт себя им, так что ему уже (почти) ничего не остаётся делать – за него делает всё умная машина. Собственно, здесь раскрывается один из смыслов отчужденного труда: человек перестаёт трудиться. Нося воду в кувшине, размахивая мотыгой, он трудится. Нажимая на кнопки – нет (хотя, конечно, чтобы нажимать на кнопки, нужны знания, «добыча» которых тоже труд).

Таким образом, в эпоху электрического искусственного интеллекта человек оказывается в сложной ситуации: у него, с одной стороны, появляются все условия, чтобы посвятить себя внутреннему преодолению себя. Но с другой – останутся ли у него на это силы? Ведь их он отдал умной машине. И теперь уже у неё есть все возможности преодолеть человека. И не гармоничным внутренним способом, выражающимся в соразмерных переходах всеобщего разума в единичного человека, но способом насильственным, внешним, означающим устранение единичного всеобщим.

Литература

1. *Мацына А.И.* От человека преодолевающего к культуре преодоления // Вестник Челябинского государственного университета. – 2016. – № 8. Философские науки. – Вып. 41. – С. 33–35.
2. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 5–238.
3. *Розанов В.В.* Мимолетное. 1915 год: Издание полного текста. – М.: Скимен, 2011. – 520 с.
4. *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи / Фихте И.Г. Сочинения. – СПб.: Наука, 2008. – С. 398–597.
5. *Чжуан-цзы* / Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М.: Мысль, 1995. – С. 59–287.

МОДАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ЗЕРКАЛЕ ЦИФРОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Агапов Олег Дмитриевич

*Доктор философских наук, профессор
Казанского инновационного университета*

имени В.Г. Тимирязова

г. Казань

Аннотация: Развитие человеческого рода в истории – это постоянная череда опредмечиваний – распредмечиваний им собственных сил и сил природы, конституирование *социальных / технических* институций, позволяющих человеку осуществлять трансценденцию своего существования. Одним из последних витков процесса опредмечивания в современности выступает тренд цифровой трансформации, вызывающий множество мультипликационных и амбивалентных эффектов, интерпретируемых рядом социальных философов и ученых как рождение новой социальной реальности, полностью *порывающих* со всем прошлым человеческого рода.

На наш взгляд, цифровая трансформация продолжает процесс роста *социального / технического*, где освоению подвергается сфера человеческих качеств, которые ранее рассматривались как область душевного, духовного. При множестве инноваций цифровой трансформации, она в целом опирается на качества, полагаемые искусственному интеллекту и его производным самим человеком. Например, при всем богатстве возможностей квантового компьютера он способен действовать только в «квадриге» мышления (0.0, 1.1, 0.1, 1.1.), тогда как человеческий интеллект способен оперировать в шестизначной конфигурации, обладающей огромной *различительной мощностью* (кейс И.П. Смирнова).

Таким образом, основная задача современного социально-гуманитарного сообщества выявление антропологических оснований, форм и пределов складывающейся социо-техногенной матрицы, преодоление различных форм редуционизма и выход на уровень выстраивания социо-антропотехнологических практик, позволяющих человеку / человеческому роду *быть собой*, быть субъектом, свобод-

но творящим свою историю, историю мира; субъектом, обладающим качествами суверенности, автономности и спонтанности.

Ключевые слова: человек как сообщество, цифровая трансформация, множественное социальное, социальная философия, социальная травма, институализация инноваций.

REFLECTIONS OF THE MODES OF BEING HUMAN IN THE MIRROR THE DIGITAL TRANSFORMATION

Agapov Oleg Dmitrievich
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Director, Research Institute of Social Philosophy
Kazan Innovation University

Abstract

The historical development of humankind can be seen as a constant flow of reification and dereification of human and natural powers, establishing social/technological institutions which allow us to transcend our existence. The digital transformation is one of the latest stages of this process. It causes many diverse and ambivalent effects which are sometimes interpreted by philosophers and scientists as the birth of a new social reality which will sever all ties to our past.

I posit that the digital transformation continues the process of growth of the technical / social where what was previously thought of as spiritual qualities are being appropriated. Despite the multiplicity of innovations of the digital transformation, they rely upon the qualities which originate from humans creating artificial intelligence. For example, with all the richness of possibilities of the quantum computer, it can only operate within the “quadriga” of thought (0.0, 1.1, 0.1, 1.1.), while human intellect can operate within the senary configuration which has immense distinguishing power (per I.P. Smirnov’s analysis).

The main goal of the humanities is to find the anthropological foundations, forms, and limits of the emerging socio-technogenic matrix, overcome different forms of reductionism, and achieving the level of building the socio-anthropo-technological practices which allow humankind to be

itself, be the subject that freely creates its own history and has the qualities of sovereignty, autonomy, and spontaneity.

Key words: the human as the communal, digital transformation, multiplicity of the social, social philosophy, social trauma, institutionalization of innovation

На наш взгляд, современная *цифровая трансформация* при всех своих технических технологических моментах – есть процесс субъектный и субъективный. Поэтому важно ответить на вопрос *кто* сегодня активно заинтересован в цифровизации, каковы ценности и идеалы этого субъекта изменений, какова это социально-антропологическая *телеономия*. В конце XX в. Питер Штомпка разработал целую типологию субъектов инноваций / модернизаций: (а) *отдельные люди*, выступающие с инновациями; (б) *это инновационные роли* (художников, изобретателей, ученых, мудрецов, шаманов, чародеев, интеллектуалов, экспертов и т. п.); (в) *инновационные организации* (законодательные комитеты, парламенты, комиссии для проведения реформ, исследовательские коллективы, конструкторские бюро, «мозговые тресты» и т. п.); (г) *социальные круги новаторского характера* (артистическая «богема», студенты, джазовые музыканты, мастера кино, религиозные секты и т. п.); (д) *социальные движения*, направленные на изменение социальных норм или ценностей (молодежные, феминистские, экологические, религиозные, политические движения и т. п.); (е) *обычные люди*, которые в своей повседневной жизни вырабатывают какой-либо новый способ речи, обращения к другим, чьи практики осваиваются среди «*знакомых знакомых*» и т. д., пока не распространятся и не станут принятыми в широкой среде [1, с. 439–444].

Разумеется, инновационный потенциал каждого из субъектов различен и любой социальный процесс (модернизация, индивидуализация, секуляризация, глобализация и т. д.) проходит через *дисперсию*, запускает как управляемые, так и неуправляемые ситуации, приводящие к мультипликационным эффектам, амбивалентным по своим последствиям, ведущие не только к изменению, но сохранению ста-

тус-кво, к маргинальным, радикальным или оппортунистическим практикам.

Мы полагаем что, изучая инновационный потенциал субъектов инноваций должно обращать пристальное внимание на их социально-антропологические воззрения. Хотя, вопрос о природе и сущности человека / человеческого рода многим представляется надуманным и лишним умствованием. Однако, именно вопрошание о том, какие *качества* и связанные с ними компетенции задают прямо или опосредовано человеческое существование, определяют отношение человека с самому себе, своим возможностям, перспективам развития.

Дело в том, что каждое из качеств, полагаемых за человеком – это его *способность*, определяющая его бытие, *отличающая* его жизнь как от жизни животных, так и от жизни себе подобных («различительная мощь» человека по И.П. Смирнову), ибо при всем богатстве явленных в истории человеческого рода способностей конкретный индивид X, выходя на уровень личностной формы бытия, как правило, берет себе, социализирует далеко не все.

Основной вопрос в том, какие образы человека берутся на вооружение государственными институтами, институтами образования, экономики, культуры, транснациональными корпорациями, религиозными сообществами, различными НКО / НПО. В каждой из моделей (*homo economicus*, *homo politicus*, *homo academicus* и т. д.) есть свои ключевые качества и компетенции, выступающие «точками сборки» как для обобщенного образа человеческого бытия, так и для выявления в ней нормы или отклонений, практик поощрения или подавления определенного типа поведения.

Богатство антропопрактик современности весьма и весьма широко, что дало основание в свое время С. Хоружему провести их типологию (онтологические, онтические, виртуальные) и даже выявить динамику антропоформаций в развитии человеческого рода. Знание о *наличии антропомоделей*, их явных и скрытых основаниях, конкуренции между ними выступает важнейшим фактором социального развития и социально-гуманитарного познания сегодня, поскольку

так мы обретаем возможность избежать *когнитивной ловушки* восприятия социального мира как естественного, ясного и прозрачного.

К тому же не следует забывать, что в XX в. различие антропомodelей приводило к совершенно различным коллективным социо-антропопрактикам в Советской России, Третьем Рейхе, в США, многие из которых явно были редуцированными и антигуманными. Логика выведение рас и народов, классов и страт *за пределы* человеческого отношения описали З. Бауман, Х. Арендт, Дж. Скотт, Я.В. Мюллер, Дж. Агамбен и др.

Нельзя быть уверенным, что мы в XXI в. способны избежать новых форм дискриминации и насилия, со стороны различных политико-научно-корпоративных сообществ, исповедующих определённую *атропоутопию*. В частности, И.П. Смирнов показывает, что вольные и невольные абerrации зрения относительно человеческой природы и сущности испытывают представители НБИКС – движения, трансгуманизма. Притязания ряда корпораций на переделку человеческого отнюдь не безопасны, ибо, пройдя испытания внутри *закрытых сообществ*, радикальные антропопрактики тиражируются и масштабируются вне социально-гуманитарной экспертизы, вне анализа цены успеха на все социальные отношения. Например, «с самого начала своей карьеры технически реализуемое моделирование искусственного интеллекта очутилось в порочном кругe: чтобы создать думающую машину, нужно было признать, что и человеческий ум лишь машинален – не более того» [2, с. 315].

Путь построения *искусственного интеллекта* – это «игра на понижение» (по С. Хоружему). Среди наиболее распространённых редукций: сведение ума к мозгу, игнорирование общественной (интерактивной, интересубъектной, интерпретационной) структуры сознания, выведение мышления из телесности без языка, истории, культуры и т. д. Однако «ум нельзя путать с мозгом. Мыслит не мозг. В своей раздвоенности на новый и древнейшие образования, а также на левое и правое полушария он лишь формирует диспозицию мыследеятельности», он позволяет нам иметь представление, гарантируя сохранение и сцеп-

ление этих образцов [2, с. 331]. Сознание превращается у человека в *самосознание* и в *средство вникания* в чужое сознание.

Искусственный интеллект построен по формуле «*если – то – а не иначе*», и не принимает оспариваний, доказательности доводов, аргументов к иной системе ценностей, традициям. Логика Другого, в том, числе и человека способного передумать, пережить *метанойю* для ИИ не существует, тем самым интесубъектная и интерактивная среда социальной жизни элиминируется. Более того, человек при принятии решений опирается как на формальную логику, так способен к диалектическому мышлению, к принятию асимметричных решений. «Процесс манифестации нашего умствования попирает дискретность недискретностью, потому что он учитывает объединяемость самости с иным «я»» [2, с. 317].

Человек живет *двуумием* или *межуумием* (лат – «*intellctus*» от «*inter*» – между и «*legere*» – составлять) сразу в ментальной и фактической реальности, мысля одновременно и *экстенционально*, и *интенционально*. Мышление человека пронизано «*крестом действительности / реальности*» (по О. Розенштоку-Хюсси), открывая ему возможность быть на *плоту времени*, соприкасаясь одновременно с прошлым, настоящим, будущим, и не погружаясь в ни в одно из них.

Подлинное искусство человеческой жизни – это искусство спряжения, координации, *искусство создания целостностей из противоречий*, тогда как существование искусственного интеллекта даже способного к обучению не ведет к творчеству, не чревато *обогащением* новыми смыслами и ценностями, задающими иной уровень бытия, скорее – это *умножение* алгоритмов и классификаций, доводящий социальную реальность до автоматизма.

Следует помнить, что человеческий род в своей антропологической сущности общество развивается через *кризисы и проблемы*, сущность которых в *самообновлении* социального антропологическим. Перманентный кризис социального состоит в устранении *безличного* человеческого и *отпавшего* от человеческого.

В.М. Розин напоминает, что «*социальный феномен* – не объект, а процесс, цикл, начинающийся как *акт свободы* и заканчивающийся формированием социального знания и машины (чаще всего института), в которой свобода уже ограничена («спелёнута») социальными нормами. Например, примерно по этой схеме формировались в свое время монастыри. Начиналось это актами свободы – как движение нетерпеливых ранних христиан, страстно желавших еще при жизни *обóжиться* (они разрывали с обычной жизнью, шли в пустыни, кардинально меняли свою жизнь), а закончилось созданием монастырей как особых организаций (устав, нормированный и контролируемый образ жизни) и формированием нового социального института» [3, с. 14].

Социальное как превращенное антропологическое / человеческое способно начинаться, инициироваться, воплощаться, но не может длиться вечно, оно временно, событийно-ситуативно, принципиально гетерономно. Как показывает И.П. Смирнов «логика ума (если угодно, его «язык») такова, что *каскадно* порождает, в отличие от двузначной формальной логики, *шестиместные семантические комплексы*». В частности, в бытии человека он выделяет такие модальности как «появляться», «быть», «хотеть», «мочь», «знать», «действовать», «обладать», «долженствовать» [2, с. 342–343].

Одна из причин такой каскадности и N – местности корениться в деятельности как форме бытия человеческого рода. Именно через деятельность происходит *сопряжение* субъекта и объекта, цели и результата, методов и инструментов, замысла и процесса. Искусственный интеллект уже вставлен в структуры деятельности, ИИ не сопрягает, он дифференцирует целостность.

Таким образом, вслед за И. Смирновым мы можем утверждать, что «человек – это чрезвычайно сложно устроенная *логическая машина*, намного превосходящая ее цифровые и аналоговые симуляции в искусственном интеллекте» [2, с. 344]. Более того, и цифровые, и аналоговые симуляции – это вычлененные из процесса мышления блоки, присущие реальному человеческому бытию. Вся история человеческого рода *логоцетрична*, и ее телеология, по И. Смирнову в том, «*чтобы выявить все потенции ума и, израсходовав их, завер-*

шиться, окончательно определив, в чем состоит миссия человека на Земле» [2, с. 7].

Человеческий интеллект представляет собой процесс совмещения запаса знаний с умением занять *метапозицию* и воплотить найденные смыслы. Например, эвристичность ума состоит в *открытии доступа* к природной и социальной реальности путем ее категоризации. Сущность интеллекта не в приспособлении / адаптации, а в *покорении и надстраивании* над природой и социумом «искусственных образований, защитно отгораживающих его от природы» [2, с. 59].

Таковыми искусственными или духовными образованиями выступают категории, идеи, идеалы, а феноменами от которых человек пытается *отгородиться* соответственно смерть, насилие, телесная беззащитность, несправедливость. Мир, создаваемый человеком с помощью интеллекта – это мир символической *социокультуры*, где смерть преодолевается *бессмертием* в языке, текстах, деятельности, насилие изживается практиками правосудия, заботы, рефлексии и медиации социальных конфликтов.

Обретение человеком самого себя происходит благодаря стремлению к *пребытию* или *сверхбытию*, гомеостаз с природой или социальным положением вещей – это не для homo sapiens. Исток *своей человечности* мы находим в перманентном процессе трансцендирования и экстатичности, в формировании *духовной или исторической* сферы, превосходящей анимализм природы и рутину повседневной социальной реальности. Например, быть Я (быть субъектом), по Э. Левинасу, означает взять на себя *труд бытия*, труд выведения сущего из тьмы *неразличения и безразличия* в мир света, различения и заботы, любви и справедливости. Это труд превращения *тотально безликого* в бесконечно различное, где в единстве даны *трансценденция* и *эксценденция*, опирающиеся на допущение выси, смысла, любви. Открытие *различного* есть открытие плюральности сущего и в сущем, утверждение его единства многообразия [4, с. 286.]

Почему же мы отказываемся сегодня от трансценденции и эксценденции, почему мы стремимся к *социостазису*, к *устойчивому развитию*. Что это *травма* от революций и социально-антро-

пологических экспериментов эпохи Модерна или *усталость* от метафизических порывов? Возможно – это утопический *соблазн* цифровизации? Или это движение к эвтаназии человеческого рода? Неслучайно И.П. Смирнов вопрошает: «*непонятно, зачем человеку требуется конструировать думающие устройства, которые были бы в состоянии, как и он, возводить универсум социокультуры*», если он уже дан в виде современной цивилизации, которая подходит к своему логически – смысловому завершению [2, с. 345].

Возможно, все дело в одиночестве *редуцированного человека*, «рано потерявшего себя из виду» (по С. Хоружему), в его попытке начать жить «с нуля», где роботам можно отдать на откуп повседневное, рутинное, а самим людям наконец-то заняться существенным, подлинным, творческим. На наш взгляд, упование на цифровую трансформацию в современности является свидетельством *доминирования редукционизма и овеществления* в социально-гуманитарном мышлении и социальных практиках XVIII–XXI вв.

Антитезой практик отчуждений в мире Модерна выступали сначала *утопии*, иницирующие массы на выстраивание и воплощение мировоззрений социализма, коммунизма, либерализма или консерватизма, затем технологические *инновации*. Сегодня, это должны быть рефлексивные духовные практики, ибо ни социальные техноутопии трансгуманизма, ни технологические инновации не помогут человеку обрести себя, ибо современные утопии и НБИКС – инновации – это продолжение новоевропейского антропосоциопроекта «*Безграничного Человека*», прямой наследницы доктрины бесконечного прогресса. «Она описывает человека, который определяет себя отношением к Универсуму и формируется в процессе его когнитивно-орудийного освоения; при этом Универсум предполагается бесконечным, а сам человек в познании и освоении его мыслится как существо, достигающее всё большего и большего совершенства» [5, с. 6].

И если *дискурс прогресса*, его социальные проекты социально-гуманитарные науки XX в. подвергли критике и деконструкции, то большинство новоевропейских антропопроектов, объединяясь сегодня с НБИКС – технологиями расцветают, питая радикальные соци-

альные движения по преобразованию человеческой природы. Но следует помнить, что «при тотальной трансформации человека, концентрирующейся на апгрейдинге разума, оказываются под угрозой интегральные характеристики и проявления Человека: такие, в которых он выступает как единое целое, с участием всех измерений человеческого существа и всех уровней его организации, соматики, психики и разума. Сюда относятся характеристики, выражающие способ бытия человека или, в терминах Хайдеггера, экзистенциальные предикаты (каковы бытие-к-смерти, забота, тревога и др.); любовь; интерсубъективные проявления, образующие сферу общения; эстетические восприятия, и проявления из религиозной сферы» [5, с. 8].

Таким образом, основная задача современного социально-гуманитарного сообщества выявлять антропологические основания, формы и пределы складывающейся социо-техногенной матрицы, преодолевать различные формы редукционизма и выходить на уровень выстраивания социо-антропотехнологических практик, позволяющих человеку / человеческому роду *быть собой*, быть субъектом, продолжающим свободно и ответственно творить свою историю и историю мира.

Что касается перспектив цифровой трансформации общества, то есть все основания полагать, что она при *благоприятном сценарии* повторит *судьбу* всех витков / волн модернизаций XIX–XX вв., т. е. пройдет от стадии утопии, авангардисткой атаки к этапу травмы, а затем нормализации и институализации.

Литература

1. *Штомпка П.* Социология. Анализ современного общества: пер. с польск. С.М. Червонной. – М.: Логос, 2005. – 664 с.
2. *Смирнов И.П.* Ум хорошо, а два лучше. Философия интеллекта / И.П. Смирнов. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 352 с.
3. *Розин В.М.* К проблеме демаркации социологии и социальных наук / В.М. Розин // Идеи и идеалы. – № 3. – 2017. – С. 3–17. – С. 14.
4. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
5. *Хоружий С.С.* Постчеловек, виртуальный человек и их социум / С.С. Хоружий // Электронный журнал «Вестник МГОУ» / www.evestnik-mgou.ru. – 2016. – № 3. – С. 2–17.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПРИКОСНОВЕНИЕ В НОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ ТРАНСГУМАНИЗМА

Береснев Илья Михайлович

кандидат философских наук, старший преподаватель

*Поволжского государственного университета физической культуры,
спорта и туризма*

e-mail: berilyatat@gmail.com

г. Казань

Аннотация

Человеческое прикосновение определяется не только тактильными ощущениями, сообщающими физические характеристики, но транслирует человеческие состояния – культурные явления, не обнаруживающие своей причины в природе: дружба, совесть, любовь и пр. М.К. Мамардашвили пишет, что для существования совести [1] нет природных причин, только культурные. Считается, что восприятие таких состояний возможно на уровне человек-человек, а условием восприятия является знание, о том, что взаимодействие (прикосновение) осуществляется именно человеком, а не машиной или животным. Прикосновение как человеческий жест может обладать символическими и психологическими смыслами, раскрывающими внутреннее состояние человека. Ощущаемые телесно прикосновения Другого подтверждают существование человеческих состояний.

Сегодня в условиях трансгуманистической модификации человека прикосновение как телесный акт, в котором устанавливаются связи между людьми и фиксируется некое человеческое состояние, должно быть переосмыслено. Современные технологии позволили «сообщать» человеческие состояния без телесного прикосновения человеком человеку, с одной стороны нарушая единство телесного и духовного, зафиксированного в акте прикосновения, за счет включения «посредников» (компьютерные технологии, бионические про-

тезы, социальные сети и пр.). Цель данного исследования определить место и роль человеческого прикосновения в условиях трансгуманистической реальности.

Ключевые слова: трансгуманизм, человеческое состояние, ментальный факт, виртуальный мир, органы чувств, человеческое прикосновение, социальные сети.

HUMAN TOUCH IN THE NEW REALITY OF TRANSHUMANISM

*Beresnev I.M.,
Ph.D., senior lecturer of Volga Region State University of Physical
Culture, Sport and Tourism
Kazan*

Abstract

Human touch is determined not only by tactile sensations that communicate physical characteristics, but it translates human states – cultural phenomena that do not find their cause in nature: friendship, conscience, love, etc. M.K. Mamardashvili writes that there are no natural reasons for the existence of conscience [1], only cultural ones. It is believed that the perception of such states is possible at the human-human level, and the condition for perception is the knowledge that the interaction (touch) is carried out by a person, and not by a machine or animal. Touch as a human gesture can have symbolic and psychological meanings that reveal the inner state of a person. The bodily touch of the Other confirms the existence of human conditions.

Today, in the conditions of transhumanistic modification of man, touch as a bodily act, in which connections are established between people and a certain human condition is recorded, must be rethought. Modern technologies have made it possible to “communicate” human states without bodily touch by a human being, on the one hand, violating the unity of the physical and spiritual, recorded in the act of touch, due to the inclusion of “intermediaries” (computer technology, bionic prostheses, social networks,

etc.). The purpose of this study is to determine the place and role of human touch in the context of transhumanistic reality.

Key words: transhumanism, human condition, mental fact, virtual world, senses, human touch, social networks.

Человек является искусственным существом, как определяет М.К. Мамардашвили, человек рожден не природой, а «саморождается через культурно изобретенные устройства – ритуалы, мифы, магию и прочее» [7, с. 18]. Такие «устройства» являются инструментом «конструирования человека из нечеловеческого природного, биологического материала». Ж.-М. Шеффер полагает, что «человеческую идентичность можно объяснить только при понимании социальных, культурных и ментальных фактов, совместимом с тем фактом, что человек есть биологическое существо» [9, с. 169]. С такой позиции трансгуманистическая модификация человека, призванная на физическом уровне продлить жизнь человека, улучшить ее качество, является новой гибридной формы человека, сочетающего биологическое и технологическое содержание. При сведении к минимуму биологических структур – перенос личности в некое информационное облако, как это было показано в сериале «Черное зеркало» (созд. Ч. Брукер, 2011–2019), где сознание героев копировалось на внешние носители, что давало личности возможность фактически жить вечно, но в пределах виртуального мира. При этом личность осознавала замкнутость и исключительную ментальность заданного программой мира. При отсутствии физической составляющей, человеческое постигалось через осознание и воспроизведение таких состояний, как например, любовь или совесть (в случае с раскаянием преступника в одной из серий). Таким образом, человеческая природа определена не столько биологическими характеристиками, сколько возникающими искусственно состояниями, которые интуитивно понимаются в качестве человеческих: любовь, дружба, справедливость. Однако современные представления науки указывают, что «в животном скрыто намного больше человеческого» [5, с. 225]: поведение млекопитающих зависимо от факторов внешней среды, обучения и социализации; живот-

ные проявляют схожие с человеком эмоции – страх, тревога и радость. Нельзя в последней инстанции утверждать об исключительности человеческих качеств. Трансгуманизм балансирует на незавершенности знания (это и есть проблема) о том, что есть человек на самом деле и пытается смоделировать на основе достижений науки и техники новую человеческую формацию.

Противники трансгуманизма отмечают, что человеческое из человека изымается: память, индивидуальность, мышление становятся внешними независимыми атрибутами: «выдерживая соревнование с искусственным разумом в среднесрочной исторической перспективе, человек будет вынужден терять все больше естественного и приобретать эффективного искусственного» [6, с. 114]. Критически настроенные философы, полагают что трансгуманизм, прежде всего, связан с созданием «существ с желаниями и заботами, не имеющими ничего общего с человеческими» [1, с. 128]. Например, образ в социальных сетях может являться независимой проекцией конкретной личности, а общение посредством интерфейса приложений – это общение проекций с проекциями. Так социальные сети являются прообразом механизма перемещения сознания из биологического субстрата (мозга) в компьютерный. Образ человека (проекция) в социальных сетях подвергается в регистре виртуальной реальности различным модификациям, служащим иллюстрацией нового модифицированного человека: кожа на фотографиях выглядит безупречной, с помощью цифровой обработки снимков можно скрыть следы старения, система ввода текста и даже аппаратная проверка орфографии улучшают сторонние представления об уровне интеллектуального развития человека. Интернет-технологии, облачные сервисы, мобильные приложения уже включили человека в интернет вещей, где осуществляется передача огромного массива данных между физическими объектами, оснащёнными датчиками для взаимодействия друг с другом и с внешней средой. Память обретает внешние носители. Речь не столько о памяти, как о когнитивной возможности человека, сколько о «культурной памяти» – способности схватывать и сохранять человеческие состояния. «По-

средством культурной памяти живут человеческие чувства, то есть то, что мы называем в человеке человеческим» [7, с. 18].

В новых условиях, как нам видится, телесное человеческое прикосновение может стать инструментом выявления человеческого в другом объекте. Телесное прикосновение человека к другому человеку или предмету материального мира может вызвать те исключительные человеческие состояния, о которых писал М.К. Мамардашвили. С одной стороны, человеческие состояния не имеют природных аналогов, а являются производными культурной, то есть искусственной среды. Но с другой стороны, помимо культурной составляющей они подкрепляются знанием о том, что есть человеческое и что есть человек – рожденный как биологическое существо с определенной суммой органов и мышечной композицией. Такой человек отличен от усовершенствованного с помощью биотехнологий человека. Это зафиксировано на уровне существующего знания – это факт, признаваемый всеми.

Для пояснения рассмотрим ситуацию: человек искал и нашел захоронение близкого родственника. Ему указали на безымянную могилу, где не было ни таблички, ни каких-либо других сведений о погребенном. Без знания о том, кто здесь похоронен (человек) было бы невозможно воспроизвести человеческие состояния, позволяющие человеку прикоснуться к могильному камню и выразить все оттенки горечи, боли и утраты, воскресить память о близком родственнике.

В качестве механизма воспроизведения человеческих состояний через телесное прикосновение в условиях трансгуманистической модификации можно схематически выделить несколько составляющих: человеческое прикосновение; посредник (Другой); знание, где «другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим» [8, с. 417].

Первое действие является проявлением человеческого свойства, пусть даже прикосновение совершенно с помощью импланта руки, важно, что такое прикосновение стало условием выявления человеческого состояния, пробудило эмоцию (переживание некоторого чувства). Проявление эмоций является неотъемлемым атрибутом челове-

ческих состояний. Противоположным состоянием – эмоциональной холодностью, отсутствием представлений о совести, дружбе – характеризуются психопаты. К. Даттон описывает результаты исследования эмоциональных реакций психопатов и непсихопатов доктора наук Р. Хаэра, публикация которого была отклонена научным журналом по причине, что «некоторые энцефалограммы были настолько аномальными, что, по мнению рецензентов, не могли принадлежать реальным людям» [4, с. 23]. Психопат не способен испытывать и воспроизводить во всей полноте человеческие состояния (совесть, любовь, дружба, сострадание и пр.), прикосновение психопата лишено подлинного знания о том, что есть человеческое. Психопатия как качество позволяет лучше проявить сущность человеческой природы. С одной стороны, трансгуманистические технологии, уберегая человека от старения, болезней, боли и страданий, исключают «нежелательные» биологические качества, что уменьшает возможности осознания человеческих состояний. Нельзя представить половину в качестве целого. Человек, не знающий боли и старения в некотором роде – уже не человек. Это одна из проблем, которые еще только предстоит решить.

В трансгуманистическом мире в роли Другого выступает техногенный объект, имитирующий и транслирующий человеческие состояния. Мы наблюдаем интересный эффект. Ментальные факты как форма личностного знания, основанные на восприятии органами чувств, и подвергающиеся интеллектуальной интерпретацией воплощаются нейробиологически, выстраивая в сознании человека определенные структуры. Но при этом «нейронное возбуждение в мозгу *a* не может непосредственно – то есть теми биохимическими средствами, которые заставляют этот мозг *a* переходить из одного состояния в другое, – вызвать нейронное возбуждение в мозгу *b*» [9, с. 180]. Такое возбуждение, сопоставимое с тем, чем мы обозначили понятием «человеческое состояние» может произойти через знаковую систему: язык, визуальные образы, речь, письмо и в том числе телесное прикосновение.

Виртуальный мир – мир симуляции, где «симулировать – это значит делать вид, что у вас есть то, чего вы не имеете» [3, с. 7] – воплощают собой такую знаковую систему, в которой человеческое состояние транслируется через систему образов и знаков. Ж.-П. Сартр обозначил проблему чувственного познания в связи с появлением в «середине мира определенных объектов, которые мы называем органами чувств» [8, с. 560]. Между органами чувств и человеческим знанием о них «располагается весь мир, который я обнаруживаю, как только появляюсь» [8, с. 561], пишет Сартр и далее указывает, что воздействуя на органы чувств, мы вызываем изменения сознания Другого. Социальные сети являют собой образ матрицы, содержащей штампы «человеческих состояний». Человек, публикуя, собственное фото может таким образом передавать личное ментальное состояние, транслировать его и производить нейронное возбуждение в мозгу Другого, минуя факт телесного прикосновения. Так передача знания о человеческом может осуществляться на ментальном уровне, ведь на телесном уровне такая передача может вызывать физиологическую реакцию, служащую индикатором подлинно человеческого: машина (механизм) не может вызывать такой реакции, если, конечно, воспринимающий ее сигналы человека ментально здоров.

Возвращаясь к нашему примеру, подытожим: безымянный могильный камень (посредник) должен сообщить определенное знание о погребенном под ним человеке, чтобы спровоцировать изменения сознания Другого. Таким образом первичным для осознания человеческой природы может являться не столько факт, подтвержденный непосредственным человеческим прикосновением, а знание, которое факт объясняет. В случае изменений биологической формы человека и включением в нее технологических свойств, за что выступают трансгуманисты, человеческое прикосновение из области телесного перейдет в область ментальную. Пробразом перевоплощения являются виртуальные миры социальных сетей и другие современные платформы для общения, где прикосновения к другому человеку уже переместились из физического регистра в исключительно ментальный. При этом суть прикосновения сохраняется: человеческие состо-

яния или ментальные факты продолжают воспроизводиться в человеке в новой реальности.

Литература

1. *Аль-Халили Д.* На что похоже будущее? Даже ученые не могут предсказать... или могут? / под ред. Джима Аль-Халили; пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2020. – 326 с.

2. *Архипов В.* Правила игры как нормативная система, или Что общего между юриспруденцией и гейм-дизайном // Логос. – 2010. – № 1. С. 214–225.

3. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Качалова. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.

4. *Даттон К.* Мудрость психопатов / пер. с англ. – СПб.: Питер, 2014. – 304 с.

5. *Заксер Н.* Человек в животном. Почему животные так часто походят на нас в своем мышлении, чувствах и поведении [Текст] / пер. с нем. Н.Ф. Штильмарк; под науч. ред. Е.А. Гороховской; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. – 240 с.

6. *Кыласов А.* Этноспорт. Конец эпохи вырождения. – М.: Территория будущего, 2013. – 144 с.

7. *Мамардашвили М.К.* Введение в философию. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. – 656 с.

8. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Жан-Поль Сартр; перевод с фр. В.И. Коллядко. – Москва: Издательство АСТ, 2020. – 1072 с.

9. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

ЧЕЛОВЕК В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

Гизатова Гульназ Казбековна

*кандидат философских наук, доцент Казанского
(Приволжского) федерального университета,
e-mail: gulnaz_gizatova@mail.ru, г. Казань*

Иванова Ольга Геннадьевна

*кандидат философских наук, доцент Казанского
(Приволжского) федерального университета,
e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru, г. Казань*

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы, порожденные беспрецедентным возрастанием роли средств массовой коммуникации, которые не только выступают в качестве средств передачи информации, но и играют важную роль в формировании социального пространства, оказывают значительное влияние на саму природу, сущность человека. Массмедиа изменяют сознание и мировоззрение индивида, стирают у него границы между реальным и виртуальным, человек начинает существовать в визуальной, вымышленной реальности, становится пассивным потребителем информации, поставляемой ему массмедиа. Необходимость глубокого и всестороннего осмысления этих процессов обусловила становление нового философского направления – медиафилософии.

Ключевые слова: медиа, медиафилософия, медиареальность, медиапространство.

MAN IN MEDIASPACE

Gizatova Gulnaz Kazbekovna

Ph.D., Associate Professor of Kazan (Volga Region)

Federal University

e-mail: gulnaz_gizatova@mail.ru, Kazan

Ivanova Olga Gennadiевна

Ph.D., Associate Professor of Kazan (Volga)

Federal University

e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru, Kazan

Abstract

The article examines the problems generated by the unprecedented increase of the role of mass communication, which not only act as a means of transmitting information, but also play an important role in the formation of social space, have a significant impact on the nature of man. The mass media change the consciousness and worldview of the individual, erase the boundaries between the real and the virtual. A person begins existing in a virtual, fictional reality, becomes a passive consumer of information supplied to him by the mass media. The need for a deep and comprehensive understanding of these processes led to the formation of a new philosophical direction – media philosophy.

Keywords: media, mediaphilosophy, mediareality, mediaspace.

Одним из глобальных вызовов, перед лицом которого оказалось человечество в наши дни, и от ответа, на который в значительной мере зависит его будущее, является беспрецедентное возрастание роли средств массовой коммуникации, которые не только выступают в качестве средств передачи информации, но и играют важную роль в формировании социального пространства, оказывают значительное влияние на саму природу, сущность человека. Массмедиа изменяют сознание и мировоззрение индивида, стирают у него границы между реальным и виртуальным, человек начинает существовать в визуальной, вымышленной реальности, становится пассивным потребителем

информации, поставляемой ему массмедиа, которые, как отмечает П. Слотердаик, «могут говорить обо всем, потому что они окончательно отбросили тщеславную затею философии – понять то, о чем говорится. Они охватывают все, поскольку не схватывают и не понимают ничего; они заводят речь обо всем и не говорят обо всем равным счетом ничего» [1, с. 470].

Необходимость глубокого и всестороннего осмысления этих процессов обусловила появление нового философского направления – медиафилософии. Термин «медиафилософия» впервые появляется в немецкоязычных исследованиях в 90-е гг., а зарождение ее как самостоятельной дисциплины связывают с появлением в 2000 году книги Франка Хартмана «Медиафилософия». На рубеже XX–XXI вв. в научном сообществе проходят дискуссии по вопросу о предмете новой дисциплины, ее проблематики. Л. Визинг, отвечая на вопрос «Что такое медиафилософия?», выделяет шесть подходов к ее определению. Наибольший интерес, по мнению ученого, представляет позиция, согласно которой главной задачей медиафилософии является «изучение медиа как единственного средства, которое может освободить человека от диктата физического», поскольку «человек обязан своим человеческим существованием возможности использовать медиа, так как по причине существования медиа человек живет не только в физической природе, но и в культуре» [см.: 2].

Антропологизм как важную черту медиафилософии подчеркивает и один из наиболее авторитетных отечественных ее исследователей В.В.Савчук. «Предметом медиафилософии, – пишет философ, – ... является медиареальность, заданная новыми технологиями и включающая человека как условия, средства и цели коммуникации». Он подчеркивает, что предметом медиафилософии являются не медиа сами по себе, «но способ восприятия природы, общества и человека», анализ «воздействия средств массовых коммуникаций на человека, на его картину мира, мировоззрение, способ идентификации, на его тело и чувства». Одним из центральных вопросов медиафилософии, по мнению ученого, является «вопрос, как возможно существование человека в ситуации всевозрастающего потока

соблазняющей, увлекающей и, неизбежно, поглощающей его медиареальности» [3, с. 38, 36, 40].

В современных исследованиях социальной реальности проблемы медиареальности, медиaprостранства как сложных социокультурных феноменов являются предметом серьезного теоретизирования, а в последние годы и в отечественной науке им начинает уделяться определенное внимание.

В качестве общего момента для всех подходов при анализе понятия «медиапространство» можно отметить то, что оно рассматривается как особая реальность, которая является частью социального пространства, обладает свойствами и основными его характеристиками и складывается в процессе социальных отношений по поводу производства и потребления массовой информации [См.: 4]. В то же время, как подчеркивает И.М. Дзялошинский, «самый главный признак медиапространства заключается в том, что действия всех ... субъектов определяются нормами и правилами, присущими социальному институту, именуемому медиа» [5, с. 27].

Во введении к коллективной монографии «Mediaspace: Place, Scale and Culture in a Media Age», в которой исследуется значение идей пространства и места для понимания восприятия (experience) индивидом медиа в его повседневной жизни, Ник Коулдри и Анна Маккарти подчеркивают диалектический характер понятия «медиапространство», поскольку оно позволяет раскрыть процесс, показать, как медиаформы производят и одновременно сами производятся существующим социальным пространством [См.: 6]. На наш взгляд, разработка этих понятий медиафилософии и их использование при исследовании проблематики человека в современном социуме позволит по-новому посмотреть на ситуацию и выявить новые аспекты существующих проблем.

Сегодня большинство исследователей единодушны в мнении о том, что в наше время медиа являются доминирующим репрезентативным аспектом современной культуры. Очевидно, что этот факт определяет то огромное влияние, которое средства массовой коммуникации оказывают как на общество в целом, так и на отдельного ин-

дивида. Осмысление этого влияния, его последствий, механизмов и способов формирования породило самые различные теории в оценке этой могущественной силы, оказывающей воздействие на оформление современной жизни. Можно выделить три основных группы теорий, касающихся типа и степени влияния медиа на общество. Первая группа – это теории, утверждающие ограниченность этого влияния. Теории **ограниченных эффектов** утверждают, что, поскольку люди обычно выбирают, что смотреть или читать, основываясь на том, во что они уже верят, СМИ оказывают незначительное влияние. В подтверждение этой мысли приводились результаты исследований, в которых анализировалась способность медиа влиять на результаты голосования. Было выявлено, что в ходе выборов люди больше полагались на собственные убеждения и личный опыт. Вторую группу теорий можно определить как теории **классового доминирования**. В рамках этих теорий утверждается, что средства массовой информации отражают и преимущественно транслируют точку зрения элиты меньшинства. В результате происходит манипуляция общественным мнением тех, кто эту информацию потребляет. Третья группа теорий получила название **культурологической**. В этих теориях предпринимается попытка сочетания идей двух предыдущих групп. Постулируется, что в процессе взаимодействия с медиа изображения и сообщения, получаемые людьми, интерпретируются ими самостоятельно, люди наделяют их своим собственным значением. При этом подчеркивается активная роль аудитории по отношению к получаемой информации. Другая группа исследователей в рамках культурологических исследований делает акцент на том, кто создает информацию [См.: 7]. Проблематика, разрабатываемая сторонниками последней группы, находилась в центре внимания представителей Cultural Studies, которые исходили из того, что при анализе взаимодействия культуры и общества учет все возрастающей роли медиа культуры является определяющим. Так, развивая критические подходы к интерпретации, анализу культуры, они стремились к сочетанию проблемы контекстуализации культуры с лингвистическим анализом культурных текстов. Здесь следует подчеркнуть два важных момента.

Во-первых, Бирмингемская группа Cultural Studies стала, по сути, первой в исследовании влияния средств массовой культуры на аудиторию. Вторая важная проблема, стоявшая в центре их анализа, это проблема того, как различные аудитории и какими способами интерпретируют информационные послания, а также анализа тех факторов, которые влияют на восприятие информации различной аудиторией. Одной из важнейших черт, характеризующей исследования представителей Бирмингемской группы, стало стремление преодолеть ограниченность идей представителей Франкфуртской школы в их определении аудитории как пассивного потребителя.

Нельзя отрицать, что сообщения, транслируемые средствами массовой коммуникации, не являются однозначными; они содержат в себе множественные значения, соответственно, формируют различные дискурсивные коды. Как отмечает К. Баркер, профессор лингвистики университета Нью-Йорка, «просмотр телевидения – это набор социально и культурно оформленной деятельности, значительный аспект которого относится к дискурсивному значению» [8, с. 110].

Множественность значений, порождаемая современными медиа, усиливаемая возрастающими возможностями современных технологий, не является однозначным феноменом. С одной стороны, средства массовой информации являются своеобразным социальным медиатором, предоставляющим потребителям широкие возможности для выбора с точки зрения их индивидуальных или социальных предпочтений. Но существует и другая точка зрения. Так, Дж. Томпсон утверждает, что массовая коммуникация приводит к одностороннему потоку информации от создателя к потребителю. В отличие от диалогической ситуации беседы, в которой слушатель является и потенциальным респондентом, массовая коммуникация устанавливает фундаментальный разрыв между автором сообщения и реципиентом, таким образом, создается фундаментальная асимметрия коммуникативного процесса [9, с. 15]. И даже множественность выбора, существующая в современном медиа пространстве, многими современными социальными теоретиками рассматривается в качестве одного из фак-

торов, влияющих на понимание социального субъекта как субъекта децентрированного.

Как подчеркивает К. Баркер, современная культура манифестирует себя через метафоры неопределенности, случайности и хаоса, пришедших на смену порядку, стабильности и систематизированности [8, р. 38]. Все эти характеристики отчетливо проявляют себя в современном медиапространстве, в котором медиа обладают, по сути, неограниченными возможностями и способностями надления информации различными, в том числе скрытыми значениями. Отсюда – актуальность исследования различных репрезентативных стратегий, возможности определения символического и дискурсивного измерения содержания медиапространства.

Литература

1. *Слотердайк П.* Критика цинического разума / перев. с нем. А.В. Перцева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 584 с.
2. *Визинг Л.* Шесть ответов на вопрос «Что такое медиафилософия?» URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/shest-otvetov-na-vopros-что-такое-mediafilosofiya/viewer> (дата обращения 14.09.2021)
3. *Савчук В.В.* Философия эпохи новых медиа / В.В. Савчук // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 33–42.
4. *Юдина Е.Н.* Развитие медиапространства современной России: на примере телевидения: Автореф. дис.... д-ра социологических наук. – М., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/razvitie-mediaprostranstva-sovremennoy-rossii-na-primere-televideniya> (дата обращения 14.09.2021).
5. *Дзялошинский И.М.* Современное медиапространство России: учеб. пособие для студентов вузов / И.М. Дзялошинский. – М.: Аспект Пресс, 2015. – 312 с.
6. *Mediaspace: Place, Scale and Culture in a Media Age* / edited by Nick Couldry and Anna McCarthy. New York: Routledge, 2004. Pp. 1–15. Цит. по: Ним Е.Г. Медиапространство: основные направления исследований // Бизнес. Общество. Власть» – 2013. – № 14. – С. 31–41. URL: <https://www.hse.ru/mag/27364712/2013--14/83292427.html> (дата обращения 14.09.2021)
7. *The Role and Influence of Mass Media* URL: <https://www.cliffsnotes.com/study-guides/sociology/contemporary-mass-media/the-role-and-influence-of-mass-media> (дата обращения 14.09.2021).

8. *Barker C.* Television, Globalization and Cultural Identities: Issues in Cultural and Media Studies. – Open University Press, Buckingham – Philadelphia. – 1999. – 195 p.

9. *Thompson J.B.* Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. – Polity Press, Cambridge. – 1992. – 353 p.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЭСТЕТИЗАЦИИ КОНСЮМЕРИЗМА В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

*Дзюбенко Регина Гиясовна,
аспирант кафедры социальной философии Института
социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета
e-mail: regda@mail.ru,
г. Казань*

Аннотация

Настоящая статья представляет собой попытку комплексного анализа взаимосвязи феноменов консюмеризма и эстетизации в системе и структуре современного высшего образования. Наибольшее внимание автор уделяет онтологической и экзистенциальной проблематике феномена образования, которая ставится под вопрос самим феноменом его консюмеризации. Глобализация капиталистического рынка ведёт к проникновению всех его законов в систему и пространство высшего образования, превращает консюмеризм в единственную, безальтернативную форму воплощения образовательного процесса, при этом продуцируя новые формы отчуждения в самой структуре образования. Современные учреждения высшего профессионального образования, становятся трансляторами эстетических форм консюмеризма, где эстетизация лишается своего естественного статуса, становясь удобным инструментом формирования сознания консюмеристски-ориентированного индивида.

Ключевые слова: философия, эстетика, образование, эстетизация образования, философия образования

ONTOLOGICAL DIMENSION OF THE PHENOMENON OF AESTHETICIZATION OF CONSUMERISM IN THE SYSTEM OF MODERN HIGHER EDUCATION

Dzyubenko Regina Giyasovna
postgraduate student of the Department of Social Philosophy of the
Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass
Communications
Kazan (Volga Region) Federal University,
Kazan

Abstract

This article is an attempt at a comprehensive analysis of the relationship between the phenomena of consumerism and aestheticization in the system and structure of modern higher education. The author pays most attention to the ontological and existential problems of the phenomenon of education, which is called into question by the very phenomenon of its consumerization. The globalization of the capitalist market leads to the penetration of all its laws into the system and space of higher professional education, transforms consumerism into the only, uncontested form of embodiment of the educational process, while producing new forms of alienation in the very structure of education. Modern institutions of higher professional education become translators of aesthetic forms of consumerism, where aestheticization is deprived of its natural status, becoming a convenient tool for shaping the consciousness of a consumer-oriented individual.

Keywords: philosophy, aesthetics, education, aestheticization of education, philosophy of education.

Культура консюмеризма в современном обществе обретает новые формы, средства выражения, способы самоорганизации. Будучи комплексным, многоуровневым феноменом, объективированным во многих областях социальной активности индивидов, консюмеризм не

может не затрагивать современное высшее образование как один из этапов социализации личности. Современная образовательная система жёстко детерминирована экономической моделью, реализующей конформистский вектор развития [1, с. 5]. Таким образом, нам представляется обоснованным рассмотрение современного высшего образования сквозь призму консюмеризма, с учётом его сущности и новых форм объективации, где наибольшее значение имеет феномен эстетизации культуры потребления в образовательном духовно-практическом пространстве.

Прямая производность образовательной сферы от экономической модели не только меняет статус субъектов образования и их формальные характеристики, но и подменяет сущностное содержание. На современном этапе развития высшее образование находится между двумя основными формами производства – материальным и духовным. Современные образовательные учреждения в рамках реализации капиталистического проекта конформистской рыночной экономики становятся равноправными участниками глобального рынка, и логика капитала становится единственной моделью функционирования и развития. Абсолютизация законов рыночной экономики в сфере высшего профессионального образования смещает местопозицию самого феномена образования в неустойчивый онтологический «разрыв» между материальным и духовным производством. С одной стороны, высшие образовательные учреждения в условиях рыночной экономики призываются к экономической независимости и самостоятельности, необходимости находить собственные источники финансирования. И здесь речь идёт не только о получении прибыли от платных образовательных услуг и хозяйственных договоров. Современные образовательные учреждения высшего профессионального образования вынуждены форсированными темпами «встраиваться» в нестабильную систему капиталистического рынка, формируя внутреннюю структуру и организацию по образу коммерческого юридического лица. В образовательной сфере, таким образом, формируется новый субъектный состав – «потребитель», «заказчик» образовательной услуги (студент) и «исполнитель» – высшее образо-

вательное учреждение в лице преподавателей и иных сотрудников, обеспечивающих функционирование образовательного процесса. Подобная система, складывающаяся в высших образовательных учреждениях, ориентируется, прежде всего, на *потребление* образовательной услуги. (Например, студенты некоторых отделений, проплатившие очередной семестр своего обучения, искренне удивляются, что им еще и задают домашнее задание – *они ведь уже всё оплатили!*)

Сам феномен потребления многолик, его историческая эволюция сложна и не всегда поддается конкретизации. Для нас же будет достаточным выделение и различение двух ипостасей потребления – экономической и духовной. Экономическая форма потребления связана с функционированием материального производства, где потребляется рабочая сила, простые моменты труда, товар, услуга, что рождает новую необходимость в производстве. Детальный анализ экономической системы потребления проводил К. Маркс, выделяя дуалистичный характер потребления, через диалектику производства и потребления [2]. Д. Слэйт представляет феномен потребления как феномен консюмеризма (потребительства), в сущности которого заложены иные модусы – асотия и желание – детерминированные возможностью сиюминутного удовлетворения потребности индивида посредством кредитования коммерческим банком [3].

Безусловно, феномен консюмеризма является искусственным для системы образования, поскольку через эстетизирование консюмеризма, через «воспитание» консюмеристского поведения студента капиталистическая экономическая модель образования формирует общую инфантильность потребителя и обеспечивает себе стабильное функционирование, наполняя жизнь обучающегося псевдонеобходимыми желаниями и потребностями, которые можно сиюминутно удовлетворить.

В основании консюмеризма лежит та объективная реальность, которую нельзя отрицать – современное капиталистическое производство полностью удовлетворяет все необходимые витальные потребности человека, но при этом возрастает и необходимость в производстве искусственных потребностей, дабы получать прибыль

и наращивать капитал. Э. Фромм справедливо заметил: «Потребление у нас – прежде всего удовлетворение искусственно созданных прихотей, отчуждённых от истинного, реального нашего «я»» [4, с. 230]. Но вместе с приращением капитала, современными темпами глобализации и формированием нового консюмеристски-ориентированного индивида растёт и отчуждённость, обмирщение, прозаизация и деэстетизация человеческого духовного, внутреннего мира. Таким образом, потребление не ставит на сегодняшний день целью получение удовольствия от процесса образования, но формулирует новую тотальную установку: «потребление ради потребления».

Консюмеризм в образовательной сфере формирует новое психологическое отношение обучающегося в отношении самого образовательного процесса, минимизируя ценность получения образования, элиминируя необходимую аксиологическую компоненту, редуцируя всю процедуру до получения диплома о высшем профессионально образовании: «Психологически потребительство оборачивается нежеланием индивида прилагать личностные усилия к активному освоению мира, стремлением к своего рода «безусильственному» существованию» [5, с. 140]. Естественно, что глобальный процесс реализации консюмеристского проекта становится той бесконечно малой точкой, из которой разворачивается целая система объективации консюмеризма на всех этапах получения высшего образования. Начиная с первого посещения образовательного учреждения, студент сталкивается со своеобразной рыночной «чувствительностью» университетов и институтов к уже сложившейся конъюнктуре рынка, проявляющейся в осознании необходимости предоставлять образовательный продукт, в потребление которого заложено минимальное количество усилий со стороны потребителя. Это приводит к упрощению образовательного процесса посредством минимизации объёма получаемой информации студентом, к уменьшению количества и качества аудиторных часов, прежде всего, по фундаментальным предметам, формирующим базу получения знаний и мировоззренческих установок. Образование становится «точечным», «фрагментарным», точно так же ориентированным на получение сиюминутной выгоды.

Исключение фундаментальности из образовательного процесса, что является необходимым условием привлечения всё новых и новых потребителей, приводит к тому, что весь процесс образования сводится к получению элементарного *навыка*, но не умения самостоятельно учиться. Фрагментарность, «дробность» образовательного процесса не даёт человеку необходимого уровня постижения самого себя, не способствует формированию целостной личности. Образовательные учреждения высшего профессионального образования становятся лишь кратким «передаточным звеном» между студентом и его потенциальными работодателями, где, по всем правилам «макдональдизации» образования [6], условием выполненной сделки между «заказчиком» и «исполнителем» является получение первым диплома о высшем образовании.

Высшие образовательные учреждения на современном этапе развития в большей степени эстетизируют сам процесс конsumerистского подхода к *бытию*, тем самым заглушая «зов бытия» (М. Хайдеггер), воспитывая в индивиде потребительское отношение не только к объективной реальности построения собственной смысловой и эпистемологической матрицы бытия, но и к самому себе. К. Маркс справедливо заметил однажды, что тотальное проституирование товаров ведёт к тотальному проституированию рабочего человека [7], абсолютизируя возрастающее отчуждение, детерминированное самим способом капиталистического производства. Человек, отчуждаемый от своей самости, сам начинает воспринимать себя как вещь, товар. В современных условиях тотальной конsumerизации человек относится к самому себе как к объекту потребления, как в представлении своей собственной телесности, так и в отношении своего духовного бытия, а за формирование последнего в жизни студента в большей степени отвечает именно высшее образование. Эстетизация конsumerизма – это та грань, которая аксиоматична и отчетливо видима в современном высшем образовании. Лёгкость получения навыка, не-трудоемкость самого образовательного процесса, рыночная ориентированность на потребителя, оказание именно рыночной образовательной «услуги», возможность «заказать» квалифика-

ционные работы у сторонних организаций и частных лиц, тем самым ещё больше упрощает процесс образования, сводя его к профанному «присвоению», а не личному участию в получении знаний. Угасающий «зов бытия», *вопрошание* человека о себе самом, уже не слышны в современном обществе, поскольку все экзистенциальные потребности индивида также поглощаются консюмеризмом, превращая последний в единственную форму реализации и воплощения чаяний человека.

Классическая немецкая трансцендентально-критическая философия в лице И. Канта, Ф.В.Й. фон Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля поставила вопрос о наличном бытии эстетического как необходимом условии постижения мира человеком, как об одной из универсальных ступеней развития человеческого существа. Начиная с Канта, в философии трудно помыслить постижение бытия без форм эстетического, которое наполняет само бытие индивида смыслом, заставляет его ощущать собственную посюсторонность и понимание со-бытия не только с природой, но и с другими людьми. Консюмеризация эстетического и эстетизация консюмеризма являются следствием развития современного материального производства, предоставляя индивиду превращённую форму выстраивания своих отношений с бытием. Подобное взаимодействие консюмеризма и феномена эстетического приводит к элиминации сущностной стороны бытия студента и – шире – человека вообще, редуцируя сам феномен эстетического до *эстетизации* как поверхностного метода, оказавшегося в руках рыночного актора. За насаждением образов «успешности», «востребованности», «богатства», «красоты» и пр., скрывается вполне обоснованный интерес капитализма как глобальной системы. Высшее образование через те формы, которые реализуются, и тот процесс, который является единственно «верным» (т. е. экономически обусловленным, направленным на получение всё большей прибыли и, соответственно, возрастанием рыночной конкуренции), всё больше углубляет консюмеристские интенции в человеческом существе, не предоставляя взамен личной, интеллектуальной свободы. Действительно, воспитание личности как рефлексивного индивида не входит в программы повы-

шения конкурентоспособности. Консюмеристски настроенная система высшего образования видит в студентах лишь источник финансовой выгоды. Со своей стороны, обучающийся воспринимает формы отчуждённого отношения между собой и образовательным учреждением и не только не видит за ними какой-либо экзистенциальной ценности, но начинает воспринимать само образование в негативном свете. Современные институты и университеты перестают быть пространством свободного интеллектуального со-бытия, поскольку интеллектуализация не является экономически выгодной, а современный преподаватель всё в большей степени становится заинтересован в скрупулёзном выполнении бюрократических процедур, нежели в качественном прочтении лекции, поскольку на последнее у него не остаётся времени. Университеты и институты всё в большей мере становятся калькой с коммерческих организаций, о чём говорит увеличение в геометрической прогрессии бюрократических и контрольных органов и уменьшение числа кафедр, научных направлений и т. д. Через тотализацию консюмеристкой составляющей структуре современного высшего профессионального образования сами организации, обеспечивающие его получение, становятся пространством тотального отчуждения. В этих условиях, согласно мысли Э. Фромма, «Моё «Я» тождественно тому, сколько за меня дали» [8, с. 218]. В современном обществе это становится всё более очевидным – стоимость определяет ценность. Так и в самом высшем образовании – более востребованные специальности стоят дороже, что порождает ещё большую отчуждённость внутри студенческого коллектива, где уже нормальным становится антагонизм между различными направлениями подготовки, что нередко выражается в откровенном презрении к студентам более «низкой» стоимости обучения, а значит меньшей рыночной / стоимости и, соответственно, ценности.

Подводя итог нашему исследованию, можно сделать следующие выводы. Во-первых, консюмеризм в системе высшего профессионального образования становится безальтернативной реальностью, формирующей и подчиняющей себе все сферы образовательного процесса. Во-вторых, консюмеризация приводит к изменению субъ-

ектного состава в сущностном измерении, подменяя классические фигуры студента и преподавателя «рыночными акторами» – потребителем и исполнителем. В-третьих, высшие образовательные учреждения берут на себя функции эстетизации самого консюмеризма, транслируя и внедряя его в сознание обучающихся. В-четвёртых, благодаря консюмеристским интенциям и самой реализации консюмеристской программы происходит элиминирование ценности получения высшего образования. В-пятых, подобная организация образовательной среды и самого процесса реализации высшего профессионального образования ведёт к обмирщению человеческого и приращению отчуждения и отчуждённости. В-шестых, тотализация консюмеризма ведёт к формированию превращённой эпистемологической матрицы индивидуального бытия: человек «осекается» от самого бытия, не слышит его «зов», но всё больше углубляется в мир превращённых искусственных форм.

Литература

1. Майер Б.О., Наливайко Н.В. Об онтологии качества образования в обществе знания // Философия образования. – 2008. – № 33 (24). – С. 4–18.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Собр. соч., 2-е изд. Т. 46, ч. 2. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – 449 с.
3. Slate D. Consumer Culture and Modernity. – Cambridge: Polity Press, 1997. – 240 p.
4. Фромм Э. Человек одинок. «Иностранная литература», – 1966. – № 1. – С. 230–233.
5. Щелкунов М.Д., Николаева Е.М. Идентификация личности в условиях консюмеризации образования. Ученые записки Казанского государственного университета. Том 151, кн.1., Казань: Изд-во Казанского университета, 2010. – С. 135–144.
6. Никитин А.П. Макдональдизация высшего образования // Идеи и идеалы. – 2018. – № 3, т. 2. – С. 221–232.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1, кн. 1: Процесс производства капитала / Маркс Карл; под редакцией К. Каутского; перевод под редакцией В. Базарова, И. Степанова. – Харьков: Пролетарий, 1923. – 610 с.
8. Фромм Э. «Иметь» или «быть». – М.: АСТ, 2012. – 314 с.

РЕКУРСИВНОСТЬ ЦИФРОВОЙ СРЕДЫ КАК ИГРОВОЕ ПОЛЕ ЭЛЕКТРОННОГО КОЧЕВНИКА

Зайченко Марина Адольфовна

*кандидат философских наук, доцент
Казанского инновационного университета
им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП),
rose2001@mail.ru
г. Казань*

Аннотация

В статье актуализируется проблема рекурсивного самоопределения человека в пространственности цифровой среды. Активное использование цифровой среды привело к тому, что жизнь современной личности постоянно распадается на бесконечные фрагменты. В результате этого распада человек утрачивает состояние целостности. На смену целостности человеческого бытия пришли бесконечные метаморфозы исчисляемости, что, в свою очередь, привело к САМОзабвению и потере человеческого Я. Эти процессы в современном обществе оказались судьбоносными. Они изменили нашу сущность. Выйдя за пределы человеческого бытия, они продолжают изменять реальность человека, способствуя ее метаморфозам. Цифровизация не является прогрессом, она обладает пространством, в котором происходит возвращение того, что уже было. Цифровая среда как поле рекурсивных изменений реальности человека, приводит к ее метаморфозам и, как следствие, к электронному кочевничеству.

Ключевые слова: цифровая среда, рекурсивность, гигантизм, электронный кочевник, пространственность, метаморфозы реальности, трансформации сущности человека, отдаление, рекурсивное самоопределение, самозабвенность.

DIGITAL ENVIRONMENTAL RECURSIVENESS AS A PLAYING FIELD OF THE ELECTRONIC NOMAD

Zaichenko Marina Adolfovna

Ph.D., senior lecturer of Kazan Innovative University

named after V. G. Timiryasov

rose2001@mail.ru

Kazan

Abstract

The article actualizes the problem of recursive self-determination of a person in the spatiality of the digital environment. The active use of the digital environment has led to the fact that the life of a modern person is constantly breaking up into endless fragments. Because of this disintegration, a person loses a state of integrity. The integrity of human existence was replaced by endless metamorphoses of calculability, which in turn led to SELF-oblivion and the loss of the human self. Processes in modern society turned out to be fateful. They changed our essence. Having gone beyond the limits of human existence, they continue to change the reality of man, contributing to its metamorphoses. Digitalization is not progress, it has a space in which there is a return of what has already been. The digital environment as a field of recursive changes in human reality leads to its metamorphoses and, as a consequence, electronic nomadism.

Key words: digital environment, recursiveness, gigantism, electronic nomad, spatiality, metamorphoses of reality, transformations of human essence, distance, recursive self-determination, self-forgetfulness

Цифровая среда – это то место, где сегодня осуществляется игровое взаимодействие. Человек в этой игре оказывается ведомым звеном, потому что виртуальная реальность «ведет» игру через него. Цифровая среда в ее целостности может иметь дело не только с сегментами, но и реальным миром как целым. Целостность достигается не через самосознание, а через освобождение от реальности. В.В. Налимов удачно использует термин «распаковка» [1, с. 74–75].

В данном случае распаковку следует понимать как некий *перегиб реальности, перегиб бытия*.

Объектом исследования является цифровая среда как поле рекурсивных изменений реальности человека, приводящим к ее метаморфозам и, как следствие, электронному кочевничеству.

Методологической основой исследования стали идеи рекурсивности в философии М.Хайдеггера и идея о новой форме идентичности – электронном кочевничестве, выдвинутая исследователем Яковлевой Е.Л. В качестве основных методов исследования выбраны аналитический и феноменологический.

«Жизнь кочевника состоит из фрагментов» [2]. Это описывается М. Хайдеггером как рекурсивное самоопределение [3]. Его нельзя ни обосновать, ни объяснить. Происходит наслаивание слоев. Однако невозможно, чтобы один слой реальности объяснял другой. Это нарушает циркуляцию знания и отбрасывает нас в *дурную бесконечность*. Фрагменты человеческого бытия проясняются друг в друге, их нельзя мыслить отдельно. Хайдеггер называет такое устройство «скрещивание» [3]. Это некая зеркальная игра мира, круг, который окружает все. Однако дает о себе знать и нечто обратное целостности. Ведь рекурсия всегда может быть прослежена в «восходящем» и «нисходящем» движении собирания и распада, организации и хаотичности. Эти процессы в современном обществе оказались судьбоносными. Они изменили нашу сущность. Выйдя за пределы человеческого бытия, они продолжают изменять реальность человека, способствуя ее метаморфозам.

Одним из таких феноменов является «гигантизм» современной цифровой среды. Понятие *гигантизм* предполагает не только нарастание величин, но и развитие в противоположном направлении – достижение все меньших величин (величины в цифровой среде «гигантски» малы). Гигантское проявляется и в форме, кажущейся его преодолением. Например, преодоление больших расстояний с помощью интернета. Гигантское есть то, благодаря чему количественное превращается в свое собственное качество. Но как только «гигантизм» планирования, расчета, организации превращается из количества

в собственное качество, тогда гигантское, которое, казалось бы, всегда подлежит расчету, становится расчёту не подлежащим.

Появление гигантского имеет два истока: человека и пространство. При этом гигантское разворачивается не так, что от соединения этих истоков возникает водоворот. Правильнее было бы сказать, что пространство и человек *взаимопринадлежны*. С одной стороны, возникает кажимость господства человека, которым владеет погоня за «новейшим» и «последним», с другой стороны, не возникает ничего принципиально нового. Человек замыкает пространство на количественные показатели и не производит ничего, кроме них.

Любое развитие человека в рамках цифровой среды принимает характер *экстенсивного продолжения в форме исчисляемости*. Это имеет прямое отношение к трансформациям сущности человека: сущность как возведение к идеальному образцу становится наращиванием, дорращиванием до должного уровня, выражаемого в количественных показателях. При этом, как справедливо указывает Яковлева Е.Л. наращивание и дорращивание желаемого уровня в цифровой среде «...указывает на незавершенность процесса, в котором все подчиняется случайности» [3]. Человек поглощен измерениями, пересчетами и приращиваниями, которые принципиально не могут прекратиться. Человек словно зарастает количественными показателями, а цифровая среда становится для него «закономерным жизненным пространством», поскольку именно она предоставляет пространство для разворачивания гигантского, приготавливая некое поле для «жизни» человека.

Пространственность гигантизма дает человеку возможность показать себя в «отдалении». Но эта конструкция – всего лишь его модус. «Отдаление» дает исчезнуть субъективности (человечности), то есть на деле – приблизить интерсубъективность. Отдаление – это бытийная конструкция цифровой среды. Она держит человека сущностно на отдалении. Цифровая среда является пространством, в котором сущее (целое) человека представлено в его удалении, с одновременным приближением множественности его коррелятов. Этот «собирающий» корреляты топос – нечто совершенно другое, отличное от че-

ловеческого Я. В цифровом пространстве «звучит» простор и свобода. Все элементы принципиально разнородны, но эта разнородность и образует их «взаимосвязанную игру».

Человек сам может создавать свои образы, концентрировать, обнаруживать и скрывать их. Однако это не мир, который осваивается (в отличие от реального). Этот мир сразу воспринимается как «свой», позволяя забыть подлинное существование, и, как следствие, приводит к САМОзабвенности. Местом самозабвенности оказывается собственная пространственность, которая закрыта сеткой технического пространства, пустого самого по себе вместилища разрозненных элементов. И, чтобы уйти от ощущения пустоты, современному человеку остается только одно: постоянная «организация» себя в цифровой среде в форме бесцельной деятельности ради постоянной возможности упорядочения себя самого.

В современном мире все стекается в цифровое единообразие, и мы оказываемся выброшенными в просторы без горизонтов – просторы виртуальной реальности. Цифровая среда – это поле бесконечных трансформаций. Существование человека в ней определяется сцеплением элементов, которое задается движением по трассе отсутствующего смысла, размеченной столкновениями разрозненных событий. Эти события воспринимаются как неоднородное множество всех возможных значений, принцип построения которого невозможно определить, так как полнота значений этого множества не может быть обнаружена. Элементы этого множества включены в такой «порядок», полнота которого не может быть обнаружена потому, что его раскрытие онтологически невозможно. Элемент либо переходит в другой элемент, либо становится бессмысленным в силу бесконечности смыслов. При этом нам открывается завораживающая стремительность, свобода действий и возможность образовывать немислимые узоры внутри сети. Внутренняя организация цифровой среды, обладая рекурсивностью, устроена таким образом, что каждая ее часть предполагает все другие, определяясь, тем не менее, через себя. Это «круговое» движение постоянно стремится к своей начальной точке, но никогда ее не достигает. Единственное, что достигается

в этом процессе, – это постоянная незавершенность. Виртуальная (цифровая) среда не является прогрессом, она обладает пространством, в котором происходит возвращение того, что уже было. Это движение постоянно отдаляется от истока, погружая его в забвение.

Литература

1. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков / В.В. Налимов. – М.: Наука, 1979 г. – 303 с.

2. *Яковлева Е.Л.* К проблеме фрагментарности бытия электронного кочевника / Е.Л. Яковлева // Вектор развития управленческих подходов в цифровой экономике. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции. – 2021. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=45731704> (дата обращения: 19.09.2021).

3. *Хайдеггер М.* Время картины мира. Новая технократическая волна на Западе / М. Хайдеггер, пер. с нем. В.В. Бибихина. – М. –1986.

URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6330> (дата обращения: 19.09.2021).

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СЕМЬИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Закирова Гульнара Фазыловна

старший преподаватель

Казанского государственного энергетического университета

email: zgul77@mail.ru

г. Казань

Аннотация

Статья посвящена анализу феномена «семья» в древнегреческой философии. Античность явилась периодом, в котором впервые наметились попытки определить понятие семьи и ее место в жизни общества и государства. В работе представлено описание положения древнегреческих женщин, взаимоотношений мужчин и женщин в рамках семьи в реалиях того времени; рассматриваются представления Платона и Аристотеля о семье, связанные с ней понятия «мужского» и «женского», их непосредственное влияние на формирование представлений о семье. Сделан сравнительный анализ концепций философов, выявлены точки соприкосновения и разногласия. Проведенное исследование позволило также выявить внутренние противоречия, существовавшие в системе взглядов философов, а также позволило определить появление предпосылок гендерной стереотипизации, которая оказала серьезное влияние на гендерное мировоззрение общества в последующие эпохи.

Ключевые слова: семья, мужское, женское, роли, брак.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE FAMILY PHENOMENON IN ANTIQUE PHILOSOPHY

*Zakirova G.F.,
senior lecturer of Kazan State Power-Engineering University,
Kazan*

Abstract

The phenomenon of "family" in ancient Greek philosophy is analyzed in the article. Antiquity was a period in which attempts were first outlined to define the concept of the family and its place in the life of society and state. The paper describes the position of women in Ancient Greece, relationship between men and women within the family in the realities of the time; the views of Plato and Aristotle about the family, the concepts of "male" and "female" associated with it, their direct influence on the formation of ideas about the family are considered. A comparative analysis of the concepts of philosophers is made, points of contact and disagreements are revealed. The study made it possible to identify internal contradictions that existed in the system of philosophers views, and also made it possible to determine the emergence of prerequisites for gender stereotyping, which had a serious impact on the gender worldview of society in subsequent eras.

Key words: family, male, female, roles, marriage.

Понятие семьи, ее сущность, функционирование и развитие являются актуальными вопросами, интересующими не только философию, но и другие науки. Институт семьи, как, впрочем, и другие важные области человеческой жизни, прежде чем обрести облик, который он имеет сегодня, претерпел в процессе исторического развития существенные изменения. Роли мужчины и женщины под влиянием социально-культурных процессов прошли через череду изменений и обрели современные вид, в первую очередь, через призму семьи.

Культура и философия Древней Греции явились своего рода базисом, заложившим основу патриархальным представлениям о браке, се-

мье, сексе, о роли мужчины и женщины, обществе и семейных отношениях применительно к европейской цивилизации.

Начиная разговор о семье, нельзя не уделить внимание распределению ролей между женщинами и мужчинами, поскольку этот фактор оказывает непосредственное влияние на семейные отношения. Древнегреческое общество, несмотря на установившуюся в V–IV вв. до н. э. демократию, характеризовалось полным бесправием женщин, чье положение в те времена было настолько плачевным, что мало чем отличалось от положения рабов, что, несомненно, накладывало отпечаток на семейные, любовные и сексуальные отношения. Права женщин были жестко регламентированы: все жизненно-важные решения принимались мужчинами, например, женщина не имела права наследовать имущество и владеть им, участвовать в политической жизни страны. Повседневные женские занятия заключались в ведении домашнего хозяйства. Отдельно следует отметить тот факт, что для женского населения в доме отводилась специальная часть, именуемая гинекеей, то есть женщинам не позволялось свободно общаться с мужчинами даже в рамках одной семьи, не говоря уже о посторонних людях. Дочерям, женам, сестрам не разрешалось покидать дом без согласия главы семьи, а также без сопровождения.

Обществом и законодательной системой Греции того времени был утвержден моногамный брак. Каждый уважающий себя мужчина должен был вступить в брак, главным назначением которого являлось продолжение рода. Мужчина являлся главой семьи, и его слово было законом, женщине же отводилась роль матери, верной жены, хранительницы семейного очага. В сексуальных отношениях женатые мужчины ничем не отличались от необремененных семейными узами товарищей: сексуальные связи вне семьи не возбранялись ни обществом, ни законом. Древние греки могли иметь несколько наложниц, проводить время в обществе гетер, что являлось нормой. Женская измена считалась недопустимым явлением и, если она случалась, то становилась основанием для развода со стороны мужчины. Более того, мужчинам было позволено расторгнуть брак без объяснения причины. Стоит отметить, что в редких случаях, при наличии очень серьезного основания женщина

имела возможность развестись с мужем, однако измена таковым не являлась.

Проблема любовных, сексуальных и семейных отношений не могла не привлечь внимания величайших мыслителей того времени. Концепция о превалировании мужского начала над женским заняла прочное положение в древнегреческой философской мысли в классический период ее развития. «Мужское» считалось древними философами «эталонным», природа и сущность человека постигалась относительно мужчины. Женское же начало считалось вторичным по отношению к мужскому. «Маскулинность» ассоциировалось в трудах философов с добродетелью, высшим разумом, идеалом, в то время как «феминность» – с хаосом, телесностью, чувственностью, материей. «За три вещи благодарен я судьбе: во-первых, что я человек, а не животное; во-вторых, что я мужчина, а не женщина; в-третьих, что я эллин, а не варвар», – сказал Фалес Милетский, подтверждая эту субординацию. Изложенные выше взгляды послужили основой для утверждения патриархальной традиции подчинения «женского» «мужскому» в семье, любви и сексе.

Особый интерес представляют на этот счет взгляды Платона и Аристотеля. В трудах Платона мир идей, «эйдоса», ассоциировавшегося с душой, гармонией, добродетелью, красотой и являвшегося источником жизни, противопоставляется миру чувственности, в котором все несовершенно, зыбко и изменчиво. Одновременно мир идей тождествен мужскому началу, а материя – женскому. Идея есть что-то неизменное, единое, материя же непостоянна и изменчива. «Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе – властвовать и быть госпожой... Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководства, а смертное – для подчинения и рабства... душа схожа с божественным, а тело со смертным» [1, с. 45].

Платон не является сторонником классического брака, высказывая свою позицию по этому вопросу в диалоге «Государство» – семьи в традиционном понимании в его идеальном государстве не существует. Женщина и мужчина не должны принадлежать друг другу, быть связаны обязательствами в отношении друг друга. Женщины и дети яв-

ляются общими, женщине непозволительно вести совместную жизнь с отдельным мужчиной [2, с. 232–233]. Платон предлагает подобные законы наряду с отказом от частной собственности, движимый идеей создания идеального государства, считая, что они будут способствовать единению граждан и общему благосостоянию государства.

Проповедуя идеи доминирования мужского и подчинения ему женского, Платон, тем не менее, в диалоге «Государство» противоречит себе, высказывая крамольную для своего времени идею о том, что только репродуктивная система отличает представительницу женского пола от представителя мужского. Здесь же мыслитель задается вопросом, существует ли какое-либо искусство или занятие, которым могут успешно заниматься только мужчины, либо только женщины только потому, что они различны по своей природе. «Если же они отличаются только тем, что самка рождает, а самец оплодотворяет, то мы скажем, то это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к тому, о чем мы говорим» [2, с. 228]. Рассуждая далее о различии полов Платон подводит итог: «... одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе и как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немогуще мужчины» [2, с. 229]. Кроме того, мыслитель постулирует мысль, что в некоторых занятиях, даже мужских, некоторые женщины могут превзойти мужчин. В природе женщины нет ничего, что препятствовало бы ей заниматься теми же видами занятий, что и мужчинам, будь то военное дело, философия, «мусическое» искусство или что-либо другое. Рассуждая подобным образом, Платон практически ставит женщину на одну ступень с мужчиной, что расходится с его идеей преобладающего мужского начала, которую полностью разделяет Аристотель. Рассуждая о природе живых существ в «Политике» Аристотель утверждает, что каждое живое существо обладает душой и телом, с чем не поспоришь [3, с. 382], отмечая при этом, что душа – это «начало властвующее», а тело – «начало подчиненное». Из вышесказанного следует, что подчинение тела душе есть естественное явление, заложенное природой. Душа представляет собой нечто божественное, высшее, в то время как тело является приземлен-

ным, низшим началом. Далее Аристотель переносит эту концепцию на отношения мужчины и женщины. «Также как и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая – ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении» [3, с 383]. Данным утверждением мыслитель ставит женщину в униженное, подчиненное положение, фактически, приравнивая ее к рабу: первая вынуждена подчиняться мужчине в силу своей половой ущербности, второй – в результате военных действий, которые перевели его из сословия свободных людей в сословие рабов. Более того, Аристотель полагает, что подобное распределение ролей в обществе справедливо и естественно, и каждый должен быть доволен своим статусом. «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, а другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо» [3, с. 384].

Однако занимавший патриархальную позицию относительно семейных отношений Аристотель выступил с жесткой критикой общности жен и детей, предложенной Платоном. Последний придерживался мнения, что основой идеального государства является единение граждан, полагая, что общность жен и детей будет этому способствовать и сводить на нет конфликты и спорные ситуации, поскольку не будет почвы для распрей. Аристотель, напротив, придерживается мнения, что такое положение вещей приведет к противоположному результату. Люди имеют обыкновение хорошо относиться и заботиться о том, что им принадлежит и, наоборот, меньше беспокоиться об общих вещах, полагая, что другие уделят им большее внимание. Таким образом, Аристотель приходит к выводу, что такой тип устройства не дает проявляться таким добродетелям как дружелюбие, взаимопомощь, целомудрие и щедрость [3, с. 404–412].

Анализ социально-философских взглядов Платона и Аристотеля относительно категории семьи, мужского и женского начал позволяет сделать вывод, что уже на этапе античности эти проблемы являлись актуальными и вызывали серьезный интерес философов. Проведенный анализ также позволяет установить, что система взглядов древнегреческих мыслителей была противоречива. Кроме того, на этапе античности определились предпосылки гендерной стереотипизации, которая оказа-

ла серьезное влияние на гендерное мировоззрение общества в последующие эпохи. Античное мировоззрение сформировало патриархальный взгляд на проблему «мужского» и «женского». Однако, как совершенно справедливо утверждает Е.А. Кипервар, « вместе с тем уже в античной философии зародились первые сомнения в биологизаторском подходе к объяснению гендерного неравенства в обществе» [4], ссылаясь при этом на взгляды, высказанные в трудах Платона.

Литература

1. *Платон*. Сочинения в трех томах. Том 2 / Платон. – М.: Мысль, 1970. – 611 с.
2. *Платон*. Собрание сочинений в 4 томах. Том 3. – М.: Мысль, 1994. – 656 с.
3. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Том 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
4. *Кипервар Е.А., Севелова М.А.* Предпосылки зарождения представлений о гендере в античной философии / Е.А. Кипервар, М.А. Севелова // Омский научный вестник. – 2012. – № 3. – С. 82–84.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ ПОЛА И ГЕНДЕРА. ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

*Кислый Александр Евгеньевич,
доктор исторических наук, проф.,
зав. отделом Института археологии Крыма РАН,
e-mail: Kisly.a@mail.ru
г. Симферополь*

Аннотация

Автор обращается к проблематике постмодерного феминологического дискурса и исторической экспликации гендера. Прорабатывая достижения фундаментального конструктивизма и отказываясь, прежде всего, от упрощенного моделирования прогресса, можно построить своеобразный координатно-продольный историко-философский анализ явлений пола и гендера. Гендер надо понимать структурно, исторически и диалектически изменяемым.

Ключевые слова: экспликация гендера, история, история первобытного общества, философия, методология.

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL EXPLICATION OF SEX AND GENDER. QUESTIONS OF SCIENCE METHODOLOGY

Aleksandr Kisly
Doctor of Historical Sciences, Professor,
Head of Department of the Institute of Archeology of Crimea RAS
e-mail: kisly.a@mail.ru
Simferopol

Abstract

The author addresses the problems of postmodern feminological discourse and historical explication of gender. Working through the achievements of fundamental constructivism, and rejecting the simplified modeling of progress, it is possible to build a kind of coordinate-longitudinal his-

torical and philosophical analysis of the phenomena of sex and gender. Gender must be understood as structurally, historically and dialectically variable.

Key words: explication of gender, history, history of primitive society, philosophy, methodology.

Проблема, вынесенная в заглавие статьи, может показаться достаточно известной, а тема пройденной. Ведь каждый может привести примеры исторической экспликации пола и гендера. Причем, начиная с первобытного искусства и мифологии народов мира, фактология достаточно богата [2, с. 98–100]. Тем не менее, ощутим некоторый перекося при оперировании «гендерным богатством» в исторической социологии, далее – психологии, культурологии, общекультурном дискурсе и «затененном» его положении в философии.

Когда философские потребности разработки теории гендера поставили задачу проанализировать трансформации гендера, гендерных взаимодействий в исторической ретроспективе (а такой информацией владели изначально прежде всего историки), то чаще ограничивались эпохой генезиса капитализма, проблемами историко-феминистических исследований женской свободы, женского труда, быта и т. п. Круг подобных тем актуализировался новым этапом развития общественного производства, в целом, началом «эпохи модерна». Когда же ставился вопрос о гендерных ролях в новую эпоху «продвинутого современного общества», постмодерна, особенно в странах третьего мира, то феминистика гендера оказывалась ведущей и здесь, ибо речь в 99 % случаев шла о несправедливом положении женщин. При этом происходило прямое нарушение принципа историзма – на традиционные и даже первобытные (условно) коллективы переносилась методология анализа обществ модерна и постмодерна. В результате проблема социального равенства полов оставалась односторонне понимаемой. Дискриминация противоположного пола, как это ни странно, впервые рассматривалась в научно-популярных или периодических изданиях, которые стали освещать демографические данные о падении продолжительности жизни мужчин в новейшее время или

сравнительные медицинские характеристики [3, 4]. Сверсмертность (специальный демографический термин) мужчин на теоретическом уровне просто игнорировалась [5, с. 163–166], а на уровне гендерных тренингов объяснялась маргинальным, нездоровым поведением мужской части населения.

Для философского осмысления всей глубины гендерной проблемы все же не доставало исторической информации, системности, методологии «диалектического непрогрессизма», расширения рамок структурного функционализма. Наиболее системный социологический (но опять же не философский) анализ вглубь веков принадлежал Ф. Энгельсу с его тезисом о всемирно-историческом поражении женского пола [6, с. 63]. Значительную негативную роль в возможностях философского осмысления гендера сыграл пересмотр периодизации и отрицание матриархата как стадияльной теории истории. При чем, здесь мы не говорим о том, был или не был матриархат. Мы говорим, о невыработанном в науке принципе исторического (социального) равенства полов. В исторической социологии, в истории данные по истории того или иного явления могут быть не достоверными, но диалектическая модель трансформаций должна быть обезопасена от временных конструктов.

Вероятно, наиболее конструктивным в философии гендера должно было стать его осмысление через «новую философию» и именно концепцию символического фундаментализма. Гендер «вошел» в проблематику структур языка, понимания реальности и культуры, что вносило определённый исследовательский диссонанс со старой философией, давало больше свободы, плюральности, множественности подходов, с помощью чего можно познавать и прошлое, и настоящее. М. Фуко связал формирование, производство дискурса с властными функциями, говорил о системах контроля за производством дискурса, отсюда в феминистической философии гендера основные тезисы были еще четче обозначены: язык и власть взаимосвязаны, дискурс создает гендерное неравенство, дискриминацию женщин. Используя фактологию дискурсивной истории, ограничившись дискурсом, исследователи оказались в прошлом науки, снова оказа-

лось, что женский пол дискриминирован (опять же – внешне, в чем возвращаемся в модернизм), в языке, власти, в целом, а это фантомы патриархата.

С одной стороны, философское осмысление явления пола-гендера упирается в историзм и биологию, а с другой – в идеологию. Однако, идеологические установки все более нивелируются, но вот в вопросах пола и гендера историзм и биологию изжить можно было бы ситуативно, но по сути антинаучно. Между тем, в определенных моделях ситуативность необходима. Что мы понимаем в данном случае под историзмом и биологией? Прежде всего, их конечность и заданный, хотя возможно, неочевидный детерминизм.

Здесь есть противоречие. А возможно ли исследование человеческого без человека и есть ли потребность в философии, если нет объекта – *объективной действительности с человеком, как полагается, в центре нее?* На этот вопрос мы сейчас не в состоянии получить адекватный ответ, хотя это не значит, что мы не вправе с этих позиций проводить исследование. Философия как метанаука может пониматься по-разному (от практической эстетической философии Людвиг Витгенштейна до предвосхищения будущего знания, Т.Й. Ойзерман и др.), но методологически метафилософия может быть оправдана, как и само название («поставить "мета" перед любым словом должно вызывать подозрение... Представление о том, что мы можем выйти за пределы философии (то есть описательной психологии мышления высшего порядка), само по себе является глубоким заблуждением» [7]), лишь одним – позиционированием ученого-философа в качестве пост-историка, человека, отбросившего все случайности бытия, познания, отношения мир-человек, исторического процесса в целом после исчезновения данного в современных нам ощущениях бытия как системы самовоспроизведения жизни [8, с. 17,18]. Только в таком ракурсе можно понять главные законы философские бытия, познания, отношений социум-человек-природа, т. е. исследуя слагаемые в их абсолютной целостности, исторической полной завершённости, а не фрагментарно.

Второе, исходящее из первого. Лишь историками-социологами эпохи торжествующего гуманизма и модерна, не имеющими установки абсолютной целостности самовоспроизведения жизни, можно было так модельно упростить («извратить») сущность матриархата и патриархата. «Извратить» берем в кавычки – ибо это закономерная ступень познания, историко-философская и прафилософская модель на основе которой держится не просто познание, а постмодернистский мир, как таковой, с его наиболее характерными составляющими.

Вначале матриархат и патриархат понимались как переходящие ступени исторического развития. Затем матриархат как ступень исторического развития в социологии был ликвидирован. А патриархат стал основой понимания социального прогресса, но и гендерного неравенства. Матриархат ликвидировали именно тогда в историографическом времени, когда гендер стал прочитываться как социальное, т. е. в определенном для многих амплуа.

С философской точки зрения познания исторического бытия или самовоспроизведения жизни фундаментальное моделирование равенства полов – нонсенс. Не может быть равенства там, где еще есть развитие, диалектика и противоречия. Но если говорить не о развитии, а о трансформациях как о процессе, не подразумевающем прогресс, то тогда гендер – состояние мира. И тогда наши представления о дихотомии мира с их логическими парами – мокрое-сухое, левое-правое и проч. при ассоциировании с половым началом есть лишь «перверзии» нашего разума.

Если отбросить прогрессистское понимание истории и принять действительное значение революции производящего хозяйства (термин «неолитическая революция» крайне неудачен), то задолго до появления первых достижений нового хозяйствования человек вынужден был преодолевать новые условия – обеднение ниш воспроизведения жизни. Об этом давно известно в разных науках, но фрагментарно, а поэтому в социологической теории практически не осмыслено [9, с. 8–22].

С переходом к воспроизводящему хозяйству особенно неумолимо, катастрофически нарастает историзация (социализация) всей

жизнедеятельности человека, а значит и тот ее уровень, что связан с половозрастным разделением социумов. Да, первое разделение труда было половозрастным, но сам по себе пол в биологическом его смысле, особенно той части населения, что «отвечал» за т. н. прогресс, за «переход», оказался гендерно уничтожаем. По-иному и быть не могло. Впервые в истории значительная часть мужского потомства оказалась отделена от непосредственного воспроизведения жизни, не имела права на семью, воспроизведение потомства и проч. За этим стояла жесткая социальная потребность, а именно экономическая потребность в усиленной половозрастной эксплуатации. Регулярно на протяжении тысячелетий определенный половозрастной класс мужчин оказывался зависимым от потребностей общества. Потребность в мужском труде регулярно вызвала в социумах более высокую продолжительность жизни мужчин (согласно палеодемографической статистике, скажем по материалам эпохи бронзы степей Евразии) численность мужского населения могла быть в два раза, или около того, выше женской. Но именно такая экономическая потребность и создавала более высокую чем в прежние эпохи эксплуатацию мужчин, часть их них по сути превращались в бесполое существа, со всеми вытекающими, так сказать, «по сей день» результатами, в слуг общества, и/или его верхушки. Во всей ойкумене, откуда имеем палеодемографические данные, при переходе к воспроизводящему хозяйству, продолжительность жизни населения не растет, а падает. Именно там, в экономически обусловленных отношениях лежит начало настоящей эксплуатации, половозрастное деление первобытного общества и начало половозрастной классовой эксплуатации. Вспомним, что имущественные классы – лишь часть человеческой истории. Появление прибавочного продукта вовсе не обязательно, а эксплуатация – результат не появления излишеств, богатства, а относительного недостатка средств к существованию [8, с. 259–260].

В прошлой системной философской гендерной теории патриархат – лишь необходимая модель, а в настоящее время – исторический идеологический штамп. Обратим внимание на недавние опыты Spanish National Research Council (Барселона) и Йоркского универси-

тета с более чем 400-ми каменными орудиями из могил раннего неолита. «Полученные данные не являются признаком раннего гендерного неравенства, но на самом деле показывают, насколько динамичными были «фермерские» общества» и насколько гибко они использовали различные навыки своих членов, что без «равенства» («»), условность задана нами – АК) полов невозможна была победа нового общества [10].

В исторической социологии все больше утверждается понимание того, что продолжительность жизни, ее гендерные определения – явление социально обусловленное. А это значит, что на значительном историческом промежутке продолжительность жизни мужчин необходимо была выше женской, что гендер – явление историческое, а не модернистски-либеральное, и, наконец, что осуществление неправильно понимаемого гендерного равенства означало бы завершение истории [5, с. 174–175].

С точки зрения метафилософии, перефразируя Ф. Энгельса, можно сказать, что революция производящего хозяйства стала всемирно-историческим поражением женского пола, а всемирно-историческим поражением природы, знаковым началом продуцирования гендерного равенства.

Очевидно, структурный фундаментализм должен быть расширен. В отношении гендера это означает следующее. Мы не сможем использовать полноценно продуктивно концепцию на практике или в прикладной социологии, если не создадим философскую диалектическую его модель. Гендер надо понимать структурно, исторически и диалектически изменяемым. Для первичного анализа была бы употребима вертикально-горизонтальная и диагональная сетка-конструкт, своеобразный координатно-продольный анализ. По вертикали моделируем исторические изменения (развитие, трансформации гендера как социального явления). В связи с ними изменяется и понимание гендера. По горизонтали мы можем проследивать условно вневременные искривления гендера, дискриминацию по половому признаку, но не одностороннюю. Далее для их правильного анализа, историко-диалектического значения гендера нужен диагональный,

кросс культурный стерео-анализ. В таком анализе для достижения успеха придется отказаться от ряда принципов старой школы фундаментального конструктивизма, и прежде всего от упрощенного понимания прогресса. В заключение приведем примеры, приближающиеся к такому анализу. Горизонтальный анализ – комплексное исследование ситуации в эпоху раннего неолита с элементами социо-философских выводов [9]; вертикальный – мифологическая модель Платона. И, самый сложный диагональный, – историческая диалектика экспликация гендера в работе Ф. Энгельса [6], но при одном важном замечании, показывающем, что этот автор не смог исследовать предмет с вневременных позиций ученого-философа, парадигма марксизма и гуманизма в этом случае дала лишь очевидный временный успех в науке.

Литература

1. *Тен В.В.* Гендерные отношения в каменном веке: психофизиологические проблемы и их социальные следствия / В.В. Тен // Вестник Психофизиологии. – 2017. – № 1. – С. 34–40.
2. *Платон.* Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 81–134.
3. *Борис Урланис.* Берегите мужчин! // Литературная газета. 29 июля 1970 года.
4. *Miller A.E.J., MacDougall J. , Tarnopolsky M.A., Sale D.G.* Gender differences in strength and muscle fiber characteristics / *A.E.J. Miller* // *European Journal of Applied Physiology and Occupational Physiology*. – 1993. – Vol. 66. – P. 254–262.
5. *Кислий Олександр.* Проблеми гендерних досліджень у демографії та суміжних дисциплінах / Олександр Кислий // Демографічні дослідження. Вип. 22. – Київ: Інститут економіки. – 2000. – С. 162–176.
6. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1980. – 240 с.
7. *Michael Richard Starks.* Review of Wittgensteins Metaphilosophy by Paul Norwich. URL: <https://philpapers.org/rec/STAROW-6> (дата обращения 12.09.2021).
8. *Кислий Александр.* Система начал, трансформаций и завершения истории. Аннигиляция человека, истории, культуры / Александр Кислый. – Киев: Скиф, 1913. – 372 с.
9. *Кислый А.Е.* Об одном из этапов появления социально-проблемных гендерных отношений: теория, бытовая практика первобытности, современность / А.Е. Кислый // История повседневности. – Том. 9. – 2019. – № 1. – С. 8–22.

10. *Alba Masclans, Caroline Hamon, Christian Jeunesse, Penny Bickle.* A sexual division of labour at the start of agriculture? A multi-proxy comparison through grave good stone tool technological and use-wear analysis / *Alba Masclans* // PLOS ONE. April 14, 2021. URL: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0249130> (дата обращения 20.09.2021).

РОЛЬ СОЦИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ В РАЗВИТИИ ДУХОВНОЙ СТРУКТУРЫ ЧЕЛОВЕКА

Козырьков Владимир Павлович

доктор социологических наук, профессор

Нижегородского государственного университета

им. Н.И. Лобачевского,

e-mail: kozir3@yandex.ru

г. Нижний Новгород

Аннотация

В статье обосновывается идея, что социология культуры формируется как форма общественного сознания, которая становится онтологической предпосылкой развития духовной структуры человека. Она позволяет человеку осуществить стратегический выбор своего жизненного пути, который будет способствовать формированию и развития его духовной структуры. Автор анализирует ситуацию, когда социология не выполняет этих атрибутивных и перспективных для развития человека функций в обществе. Приходит к выводу, что в настоящее время складывается парадоксальная ситуация: профессиональная социология к своей антропологической миссии подходит непрофессионально, а непрофессиональная социология пытается исследовать общество в качестве системы условий развития человека. Раскрываются общие тенденции изменения духовной структуры человека под воздействием цифровых технологий. В итоге делается вывод, что отказ от культурной и антропологической направленности развития социологии лишило ее высшей стратегической цели: создания большой теории для моделирования гуманистической стратегии развития общества, без которой не может сложиться общество в качестве условия развития духовной структуры человека.

Ключевые слова: социология культуры, общественное самосознание, культура, атрибуты человека, цифровое общество, духовная структура человека.

THE ROLE OF SOCIOLOGY OF CULTURE IN THE DEVELOPMENT OF THE SPIRITUAL STRUCTURE OF HUMAN

Kozyrkov V.P.,

Ph.D., Professor, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

Nizhny Novgorod

Abstract

The article substantiates the idea that the sociology of culture is formed as a form of social consciousness that becomes an ontological prerequisite for the development of man's spiritual structure. It allows the individual to make strategic choices about his or her life path, which will contribute to the formation and development of his or her spiritual structure. The author analyses a situation where sociology fails to fulfil these attributive and forward-looking functions for human development in society. He concludes that a paradoxical situation is currently emerging: professional sociology approaches its anthropological mission non-professionally, while non-professional sociology tries to study society as a system of human development conditions. The general trends of human spiritual structure changing under the influence of digital technology are revealed. The conclusion is that the abandonment of the cultural and anthropological orientation of sociology's development has deprived it of its highest strategic goal: the creation of a grand theory for modelling a humanistic strategy for society, without which society as a condition for human spiritual structure cannot take shape.

Keywords: sociology of culture, social self-consciousness, culture, human attributes, digital society, human spiritual structure.

Исследование реально существующих свойств и качеств человека происходит в двух направлениях: опосредованно, через исследование отношений людей друг к другу, или непосредственно, через изучение определенных элементов культуры, в которых человек опредмечивается. В первом подходе духовная структура человека раскрывается в социально-гуманитарных науках и, прежде всего, в социологии [1–2]. Во втором подходе – в культурологических дисциплинах антропологической направленности, позволяющих выявить в культуре свойства и качества человека на различных стадиях и уровнях его становления и развития [3].

Но есть один аспект взаимосвязи человека и культуры, который позволяет синтезировать два этих подхода, так как среди всех атрибутов человека как общественного существа главным является общественное самосознание, которое формируется у каждого человека при социально активном освоении культуры общества. Не сознание вообще, а именно общественное самосознание является главным атрибутом человека как личности. И с этой позиции важно подчеркнуть важность социологии культуры, которая возникает как рациональная форма общественного самосознания человека, одна из форм его духовной культуры. Она еще не получила в этом качестве своего развития, но уже выполняет две важные функции: позволяет выявить направленность трансформации духовной структуры человека в ее социально детерминированном контексте и, одновременно, понять развитие культуры в ее социально опредмеченном выражении. Социология культуры формирует общественное самосознание человека как атрибут человека, поэтому приобретает онтологический статус и тем самым становится необходимым элементом культуры. Косвенным доказательством этого является сопротивление процессу всестороннего развития социологии, особенно социологии культуры: объективно – существующими отчужденными общественными отношениями, субъективно – общественными силами, в чьих интересах как можно дольше сохранить такое положение.

Таким образом, социология культуры формирует общественное самосознание через стратегический выбор из двух альтернатив: вос-

производить лишь отчужденные общественные отношения или способствовать тому, чтобы общество было пространством формирования и развития духовной структуры человека: разума, общительности, эмоций, творческой мотивации, воли, художественных вкусов и др. Как атрибут человека общественное самосознание выражено не только в способности выбора, но и в последующем последовательном воплощении выбранного жизненного пути.

Но что происходит, если социология не выполняет этих атрибутивных и перспективных для развития человека функций в обществе?

Во-первых, складывается негативный стереотип о статусе и роли социологии, которая выполняет лишь политические и коммерческие заказы, не исследует острых проблем, не исследует проблем развития духовной структуры человека.

Во-вторых, общественное самосознание начинает создавать свою социологию, но в обыденных или иррациональных формах. Новая возможность, наряду с традиционными (популяризация, публицистика, мемуары авторитетных социологов и др.), появилась с возникновением сетевых сообществ, в которых социологи-дилетанты берутся за решение фундаментальных проблем, от решения которых отказываются профессионалы.

В-третьих, социологическое знание существует в художественных, религиозных и других формах. Они обладают своей формой рациональности и модифицируют духовную структуру человека. Например, существенное влияние на российское общественное самосознание оказали социологические романы А. Зиновьева.

Сложилась парадоксальная ситуация: профессиональная социология к своей антропологической миссии подходит непрофессионально, чуждаясь больших теорий и анализа противоречий развития общества и человека. Параллельно существует непрофессиональная социология, но с высокой профессиональной направленностью: исследовать общество в качестве условия развития человека.

Такой двойственной социологией стали работы постмодернистов (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.), которые пользуются большой популярностью, но при этом сами не признают себя социологами. Они

порождают новые идеи и представления, но не создают целостного образа общества, который позволил бы сформировать человеку адекватное, реалистичное общественное самосознание. В результате человек как общественное существо не приобретает своего главного духовного атрибута – сознательности, разумности. Поэтому справедлив вывод, что сложился тип парадоксального человека [4], который не может реализовать своего главного духовного атрибута.

Напрашивается идея, что проблему призвания социологии изначально необходимо рассматривать не с точки зрения общества, как объекта социологии, а с точки зрения личности в контексте культуры, в которой вырабатывается развивающаяся конфигурация духовной структуры человека [5]. Такая конфигурация, которая вырабатывалась бы в единстве с высокой культурой частной жизни, не противостоящей публичной сфере, а взаимодействующей с ней и развивающейся в этом взаимодействии. Такая конфигурация, в которой уединение носило бы социально оправданный и необходимый характер для развития человека, что возможно с условием, что существует непротиворечивая социология, которая является рациональной формой общественного самосознания.

С этой точки зрения мы еще не знаем, какой должна быть адекватная социология. Социология исторически формировалась с ориентацией на публичную сферу, но в ходе сложного взаимодействия самых различных идей, форм познания и общественного диалога, а не как результат личного творчества отдельных писателей, объявивших себя социологами (О. Конт) или отрицавшими ее (К. Маркс). Были и представители, ориентированные на разработку индивидуализированной социальной науки (М. Штирнер, М. Бакунин, П. Лавров, Н. Михайловский и др.), И далеко не случайно, что социальная наука К. Марксом называлась «материалистическим пониманием истории», с чем был солидарен М. Вебер, разрабатывая свою «социологию понимания». А раз речь идет о понимании, то его субъектом является отдельная личность и потому возможно развитие социальной науки как формы рационального общественного самосознания.

Вносит ли что-то радикально новое формирующееся цифровое общество в возникшую противоречивую ситуацию в социологии и в развитие духовной структуры человека? Выскажу лишь самые общие тезисы.

Применение цифровых технологий существенно преобразует механизмы формирования и воспроизводства общественных отношений, модифицирует структуру и функционирование социальных институтов, вызывает к жизни новые социальные общности, требует выработки новых форм культуры и модификации механизмов социализации (инкультурации) личности.

Особенность этих процессов в том, что они имеют глубокое научное основание, но не включающее в себя социально-гуманитарную составляющую, довольствуясь данными естественных и технических наук. В результате невозможна гуманистическая регуляция всех новых социальных процессов, поскольку право на определение направленности развития общества и личности принадлежит в решающей степени различным, конфликтующим между собою социальным субъектам (государству, финансово-экономическим структурам) и в меньшей степени гражданскому обществу, включая сетевые сообщества.

Характер взаимосвязи частной и публичной жизни качественно изменился. Человек все больше остается в уединении и без живой взаимосвязи с близкими людьми, с общественными институтами и организациями. То есть публичная сфера приобрела виртуальный характер, а частная жизнь вкраплена в технические структуры, имеющие домашний характер [6–7]. В итоге происходит одомашнивание самого человека, а сам дом становится «прозрачным» и доступным для жесткого контроля.

Но в действительности духовная структура человека формируется не только и не столько под воздействием цифровых технологий, как это представляется с технократической точки зрения, сколько через реализацию тех ресурсов культуры, которые накопились в истории. Они выполняли исторически определенные функции, главная из которых – формирование и воспроизводство человека, а сейчас стали

выступать реальными духовными предпосылками формирования и развития самих цифровых технологий. Хотя с технократической точки зрения дело представляется так, что какой-то абстрактный человек, никак не связанный со своей культурной почвой, создает эти технологии в соответствии с естественнонаучными, техническими и математическими законами.

Первичная социализация личности все в большей степени перемещается в виртуальное социальное пространство. Частная жизнь становится открытой и является не столько продуктом творчества самой личности, ее интересов, предпочтений и вкусов, а способностью цифровых технологий создавать и воспроизводить ее. Акцент творцами высоких технологий на лично-приватной направленности их инструментов создает иллюзию, что в своем цифровом коконе личность имеет полную свободу, подобную божественной: выбирать, двигаться, наблюдать, играть и т. д.

И все же это иллюзия, что цифровые технологии формируют принципиально новую культуру, а вместе с ней и нового человека, наделенного новыми свойствами и качествами. Иллюзия, которая выросла в особую концепцию гуманизма – трансгуманизма. Но формирование и развитие человека не может происходить вне общей, исторически возникшей культуры и ее различных уровней, так как на этой основе вырабатывается вся атрибутивная структура человека, включая духовную.

Таким образом, отказ от культурной и антропологической направленности развития социологии лишило ее высшей стратегической цели и возможности создания большой теории для моделирования гуманистической стратегии развития общества и разрешения возникающих социальных противоречий, процесса, без которого не может сложиться общество в качестве условия развития духовной структуры человека.

Литература

1. *Танатова Д.К.* Антропологический подход в социологии / Д.К. Танатова. – М.: Издательство: Дашков и К°, 2004. – 264 с.

2. *Немировский В.Г., Невирко Д.Д.* Социология человека: от классических к постклассическим подходам. Изд. 2-е, пераб. и доп. / В.Г. Немировский, Д.Д. Невирко. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 304 с.

3. *Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культур / А.А. Белик. – М.: Российский гос. гуманит. ун-т, 1999. – 241 с.

4. *Тощенко Ж.Т.* Парадоксальный человек: монография. 2-е изд., перераб. и доп. / Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 543 с.

5. *Элиас Н.* Общество индивидов / Норберт Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.

6. *Сергеева О.В.* Повседневность новых медиа / О.В. Сергеева. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2010. – 200 с.

7. *Kazakova A.* The Creators of Oikophobia: To Methodology of Research of Domestic Space Demonization as Pragmatic Mass Media Effect / A. Kazakova // Медиаобразование. Media Education: Journal of history, theory and practice of media education. – 2018. – No 4 (Vol. 58). – Pp. 39–55.

КОНФЛИКТНОСТЬ КАК ЧЕРТА НОВОГО ВРЕМЕНИ И КОНФЛИКТ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Левашева Евгения Владимировна
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и истории науки
Казанского национального исследовательского
технологического университета
e-mail: lev2501@mail.ru
г. Казань

Аннотация

В статье рассматривается понимание феномена конфликта в различных картинах мира. Новоевропейская картина мира строится на установках диалектической системы Гегеля, где конфликт является основополагающим фактором развития. В современной культуре изменяется понимание одной из ключевых философских категорий – категории субъекта, что приводит к трансформации картины мира и соответствующему изменению понимания сущности и значимости феномена конфликта в динамике современного общества.

Ключевые слова: конфликт, философия конфликта, новоевропейская картина мира, современная (постноевропейская) картина мира, субъект, толерантность

CONFLICT AS A FEATURE OF MODERN TIMES, AND CONFLICT IN THE POSTMODERNITY

Levasheva E.V.

PhD in Philosophy,

associate Professor,

Department of Philosophy and History of Science,

Kazan National Research Technological University

Kazan

Abstract

The article examines the understanding of the phenomenon of conflict in various worldviews. The modern (New European) picture of the world is based on the attitudes of Hegel's dialectical system, where conflict is a fundamental factor of development. In contemporary, the understanding of one of the key philosophical categories – the category of the subject – is changing, which leads to a transformation of the worldview and a corresponding change in the understanding of the essence and significance of the phenomenon of conflict in the modern society dynamics.

Keywords: conflict, philosophy of conflict, modern worldview, postmodernity, subject, tolerance.

Войны, конфликт, борьба, конкуренция – те признаки, которые, казалось бы, сопровождают человечество в течение всего периода его существования. Однако конфликтология как наука о конфликтных взаимодействиях, отцом которой принято считать Л. Козера, возникает достаточно недавно, в середине прошлого столетия. Безусловно, конфликтология вырастает на базе многочисленных социально-теоретических исследований XIX–XX вв. (в частности, политической философии, политэкономии, социологии), опираясь прежде всего на британскую новоевропейскую философию и в первую очередь на классическую работу Т. Гоббса «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и светского». Однако конфликт в качестве особого рода феномена долгое время не является предметом изучения философов: возможно, в силу того, что послед-

ние не мыслят его как самостоятельно существующее явление [1]. К примеру, Аристотель в своей «Политике» говорит о разных видах государства и, рассматривая причины их разрушения, утверждает, что распри (по понятным причинам слово «конфликт» философ не употребляет) всегда можно предотвратить. Более того, закон противоречия – один из основных законов формальной логики, основанной на принципах, заложенных Аристотелем, – утверждает, что нельзя мыслить противоречие: вещь или явление, существующие в природе (и в мироздании в целом), не могут одновременно обладать противоположными свойствами. Так рассуждает Аристотель в «Категориях»: «...то, что Сократ здоров, противоположно тому, что Сократ болен. <...> Если Сократ существует, то одно из них будет истинным, другое – ложным; а если его нет, то оба они ложны: ведь если вообще нет самого Сократа, неистинно и то, что Сократ болен, и то, что он здоров» [2, гл. 10, с. 15–20].

Согласно средневековым представлениям, конфликтность коренится уже в основе существования человека, обладающего плотскими желаниями в силу своей телесной организации: «Важнейшее место занимало учение о грехах, к которым относились убийство, воровство, чревоугодие, прелюбодеяние, уныние, гнев, зависть, гордыня, лень... Возникшее в Средневековье учение о казнях Божиих доказывало, что многое негативное в человеке следует из его греховной природы» [3, с. 144]. В этом смысле основной конфликт, который существует, согласно религиозным представлениям – это внутренний конфликт человека, конфликт между материальным телом и идеальной душой, созданной Богом. И здесь возможность разрешения конфликта подразумевает только один «правильный» ответ.

Сегодня, в XXI веке, возможно, человечество переживает сложный период: принципы новоевропейской культуры (следовательно, и новоевропейского, то есть европоцентристского мышления), выраженные в классической философии этого периода с ее культом рациональности и научности, как это формулируется в эпоху Просвещения, уже не соответствуют современным представлениям о мире. Новоевропейская картина мира интерпретирует конфликт в качестве ос-

новополагающего феномена. Эта идея наиболее ярко и последовательно проводится Г.В.Ф. Гегелем, а впоследствии развивается в теории К. Маркса. Более того, новоевропейские представления о том, что конфликт – краеугольный камень любой социальной системы, поддерживаются и в современных исследованиях, в которых осуществляется «анализ... социального конфликта как *непрерывного атрибута общественных отношений*» [4, с. 42] (*выделено мною – Е.Л.*).

Ключевым понятием, характеризующим культуру Нового времени, становится категория субъекта. После того, как человек начинает воспринимать себя деятельным существом, способным «создавать» («творить»), а не только «воспроизводить» и «отражать», он становится в полной мере «субъектом» – то есть действительно «лежащим в основании», как слово «*subjectum*» переводится с латыни. Культ «художника», зарождающийся в период Ренессанса, или «ученого» (то есть того, кто совершает открытия и тем самым создает научное знание, что происходит, начиная с XVII столетия) приводит к тому, что человек существует, постоянно сравнивая и противопоставляя себя кому-либо – сначала другому человеку, а потом и Богу. И в конечном итоге, человек становится Человеком, признавая себя равным высшей сущности, а потому в дальнейшем и перестает нуждаться в абсолюте как высшей силе и претендует на то, чтобы занять его место. Так происходит в различных областях культуры. К примеру, одно из наиболее ярких проявлений этой тенденции можно обнаружить в экономической сфере с ее идеей конкуренции. Однако подобное прослеживается и в иных областях духовной жизни, в частности, в возникновении и развитии разного рода национальных культур и художественно-эстетических направлений. В это время романтизм противопоставляет себя классицистскому подходу и установкам Просвещения, а представители разного рода реализмов позиционируют свое творчество как нечто новое по отношению к романтикам.

Логика «субъектности» подразумевает, что «*Я как субъект*» существует, отличаясь от остальных, и именно это утверждение собственной самобытности как противопоставление «другому», эта борьба за уникальное, не похожее ни на кого, существование, и дают

этому субъекту право добиваться признания своей значимости и притязать на особое «место под солнцем». Таким образом, в основе становления и развития новоевропейской культуры лежит логика конфликта и основанного на нем саморазвития – как преодоление конфликтного взаимодействия. То есть именно диалектическая логика Гегеля (а впоследствии и марксистский вариант трактовки исторического процесса, восходящий как раз к гегелевской концепции развития) наиболее адекватно объясняет классическую модель существования новоевропейского общества. Новоевропейская картина мира строится на логике конфликта, поэтому история (в первую очередь европейская, так как исторические концепции развития по большей части европоцентристские) не мыслится вне конфликта: человечество развивается посредством войн и революций.

Мировоззренческий кризис, с которым сталкивается постноевропейский человек в XX веке, приводит к осознанию банальности: мир изменился. В этом случае понятие «Субъект» и сам феномен субъектности перестает связываться с понятием «человек / личность» и распространяться на человека как целостное явление. Именно об этой тенденции говорит Р. Барт в одной из своих работ – в программной для современной философии и культуры статье «Смерть автора»: «Тем самым литература (отныне правильнее было бы говорить *письмо*), отказываясь признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-нибудь "тайну", то есть окончательный смысл, открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей деятельности, так как не останавливать течение смысла – значит в конечном счете отвергнуть самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон» [5]. Наличие единого начала, по отношению к которому мыслится все остальное, не является отныне необходимым.

Мир, в котором живет современный человек, уже не существует «ради человека» и не вращается «вокруг него». Такой мир (просто «*окружающая среда*», «не храм, а мастерская...») просто перестает существовать, что мы и видим в формировании новых установок входящего в моду экологического сознания и разного рода экодвижениях, повсеместно распространяющихся по планете. Новоевропейский

человек в качестве главного (и зачастую единственного) персонажа истории Нового времени на рубеже XX–XXI вв. практически «сходит на нет»: WASP («белый человек / мужчина англосаксонского происхождения протестантского вероисповедания») больше не является привилегированной частью общества. Более того, современный мир приходит к мысли о том, что «человек» больше не тождественен «мужчине» по умолчанию. «Субъектностью» наделяются (то есть «субъектом в самом широком смысле» становятся) новые, формирующиеся только в постноевропейском мире, феномены, для которых зачастую неприемлема старая терминология. В первую очередь, это такие понятия как «женщина» (в русском языке данное понятие – тот редкий случай, когда прежде употреблявшееся слово не претерпело изменений, в отличие, к примеру, от английского); «представитель ЛГБТ-сообщества» (или «queer-ы» как сленговое название, происходящее от заключительной буквы англоязычной аббревиатуры «*LGBTQ*»); «неопределившиеся» или «сомневающиеся», если перевести дословно, в своей сексуальной ориентации); «афро-американец», как теперь называют в США тех, чьи предки изначально населяли африканский континент и были привезены в Америку в качестве рабов и т. д. Здесь примечателен сам факт, как много в современном мире надо слов для определения группы лиц, того или иного сообщества, чтобы даже случайно не задеть чувство собственного достоинства и не оскорбить людей, подобных тем, кто в новоевропейском обществе считался «существом второго сорта» и вследствие этого подвергался дискриминации.

Подобная «множественность» субъектов приводит к тому, что в современной культуре и в современной картине мира формируется такая ключевая для нашего периода особенность, как толерантность. Однако широкое распространение этого явления связано и в чем-то даже обуславливает возникновение экстремизма (в первую очередь политического) – феномена, который концептуально противоположен толерантному взгляду на мир. Происхождение самого понятия «экстремизм» восходит к латинскому слову «крайний»: оно обозначает любые крайние действия, процессы и явления, существующие в об-

ществленных сферах. В современной социальной действительности, в первую очередь политической, где хотя бы номинально существует плюрализм различных взглядов, «экстремизм» и ассоциированное с ним понятие «терроризм» характеризуют политические позиции, которые очень значительно отличаются от наиболее распространенных в обществе – причем и официально принятых, и оппозиционных. Здесь мы сталкиваемся с тем, что «экстремистский конфликт» в некоторой степени отличается даже от «новоевропейского». В античности конфликт возникает из-за несоответствия человека и общественного устройства идеальным представлениям (и платоновское «идеальное государство» должно было это устранить). В эпоху Средневековья подобная же идея реализуется несколько по-другому: человек и общество (или Град Земной, выражаясь словами Августина) в силу своей материальности и тварной природы не могут соответствовать идеальному – божественному – миру. Однако конфликт происходит не между человеком (обществом) и Богом, а внутри человека, соединяющего в себе тварное тело и божественного происхождения душу, а также, по аналогии, между государством и церковью как социальным институтом, напрямую связанным со словом Божьим. Но в любом случае человеку «известен» результат этого конфликта: идеальным мир (Бог) и является настоящим ответом, к которому он должен прийти. В Новое время картина мира принципиально иная: стороны конфликта играют равнозначные роли, и именно поэтому они способны создать нечто принципиально новое. Современный конфликт в корне отличается от «традиционного», так как экстремистские позиции (взгляды ограниченной группы, как правило, достаточно небольшой в численном выражении, либо ограниченного ареала распространения) противопоставляются общепринятым или хотя бы широко распространенным в обществе. Однако толерантное отношение, принятое в обществе, допускает существование абсолютно различных точек зрения (ограничивая их только рамками закона, да и то не всегда), в то время как экстремистский взгляд трактует «инаковость» любого другого, отличного от своего подхода как нечто, зачастую подлежащее устранению вплоть до уничтожения. В этом смысле эти

принципиально разные позиции разрушают основополагающие установки новоевропейской картины мира, при которой равнозначные позиции мыслятся как равные в рамках принятых в обществе единых ценностей.

Именно ввиду отсутствия подобного рода общих ценностей и установок в различных группах общества в современный период истории конфликтность уже не может рассматриваться в качестве основополагающего фактора общественного развития. Кроме того, разность подходов в понимании проблемы усугубляется еще и тем, что при настоящем уровне развития вооружения и военной техники практически любой достаточно крупный конфликт, в котором используются созданные в XX и XXI вв. виды оружия массового поражения, может привести к уничтожению человека и человечества.

Литература

1. *Левашева Е.В.* Конфликт как принцип в различных картинах мира: введение в философию конфликта / Е.В. Левашева // Вестн. Казан. технолог. ун-та. – 2010. – № 3. – С. 354—357.

2. *Аристотель.* Категории / Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 687 с.

3. *Дудник С.И., Осипов И.Д.* Проблема конфликта в историко-философском измерении // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 2. – С. 142–150.

4. *Иванихин А.А.* Конфликт как категория социальной философии / А.А. Иванихин // Вестн. образовательного консорциума «Среднерусский университет». – Сер.: Гуманитарные науки. – 2013. – № 2. – С. 42–48.

5. *Барт Р.* Смерть автора // <http://www.philology.ru/literature1/barthes-94e.htm> (дата обращения 29.09.2021)

ТРЮК ФИЛОСОФИИ САМОСОЗНАНИЯ ИЛИ КАК ДОСТУЧАТЬСЯ ДО ДРУГОГО

Либерман Самсон Александрович

кандидат философских наук, доцент

Казанского (Приволжского) федерального университета,

e-mail: samsonliberman@gmail.com

г. Казань

Аннотация

В статье предлагается взгляд на «проблему Другого» как специфическую проблему западной философской традиции или конкретно философии самосознания. На примере конкретных ходов мысли показывается принципиальная не-решаемость этого парадокса в рамках указанной традиции как в классическом ее варианте (Декарт, Гегель, Гуссерль) так и в более современных (психоанализ, экзистенциализм и т. п.)

Предлагаемое же решение лежит в области обращения к мифологической традиции, утверждения в качестве фундаментальной предпосылки философствования не самотождественности и даже не несамотождественности, но Различия и множественности. Указывается, что подобные обращения являются общим местом нескольких современных философских традиций, прежде всего связанных с наследием Ж. Делеза, а также ряда дискурсивных практик, связанных с экологией.

Ключевые слова: тождество, самотождественность, самосознание, философия самосознания, различие, Делез, экология, Другой, Чужой, Иное.

THE TRIK OF THE PHILOSOPHY OF SELF-CONSCIOUSNESS OR HOW TO GET ACCESS TO OTHER

Liberian S.A.,

Ph.D., senior lecturer of Kazan (Volga Region) Federal University,

Kazan

Abstract

The article proposes a view of the «problem of the Other» as a specific problem of the Western philosophical tradition or specifically the philosophy of self-consciousness. Using the example of specific courses of thought, the fundamental insolubility of this paradox is shown within the framework of this tradition, both in its classical version (Descartes, Hegel, Husserl) and in more modern ones (psychoanalysis, existentialism, etc.)

The proposed solution lies in the area of referring to the mythological tradition, affirming as a fundamental prerequisite for philosophizing not self-identity and not even non-self-identity, but difference and plurality. It is pointed out that such appeals are a common place of several modern philosophical traditions, primarily associated with the legacy of J. Deleuze, as well as a number of discursive practices associated with ecology.

Key words: identity, self-identity, self-consciousness, philosophy of self-consciousness, difference, Deleuze, ecology, Other, Alien, Another.

Я позволю себе начать с демонстрации некоторого хода мысли, который я рискнул назвать трюком философии самосознания. Этот трюк используют прежде всего Декарт и Гуссерль, использует классическая философия в целом, в неклассике же существует особая версия этого трюка, связанная с негативностью. Для демонстрации трюка я написал своего рода медитацию, стилизованную под произведения Декарта, Гуссерля и текстов, растущих из этой традиции, например, текстов Мамардашвили и Пятигорского.

Так как я учился, рос и работаю в конкретном месте с конкретными людьми, то моя стилизация неизбежно будет напоминать ироничную или даже едко-саркастическую пародию на манеру речи-

размышления конкретных людей. Однако я прошу воздержаться от такого прочтения. В мои задачи не входит оскорбление и(или) высмеивание, мне важно выделить тот ход мысли или трюк, который кажется мне важным. Сходство намеренно гипертрофировано для того, чтобы оставаться лишь внешним и стилистическим, но не содержательным.

Если же кто-нибудь захочет воспринять это как личный выпад или адресную критику, то я сразу готов признать свою критику несостоятельной. В терминах теории аргументации я совершаю ошибку подмены. Я приписываю своим «оппонентам» тезисы, которые они не высказывали, и которые они не признают в качестве своих. Еще раз повторюсь, что персонаж, от лица которого написан текст ниже, является персонажем и только. Строго говоря, я спорю лишь с *образом Другого*, существующим исключительно в моем воображении и в этом тексте:

«Я читаю доклад.

Это высказывание перформативно и тавтологично. Им открывается не только доклад, но и его чтение и я как читающий. Строго говоря, «доклад», «чтение» и «я» – в данном случае тождественные понятия. Я и есть докладчик и читающий; чтение и есть разворачивание доклада и меня как читающего; доклад существует только в этом разворачивании в чтении и во мне. Это совпадение, своеобразное триединство существует только в этом высказывании, которое одновременно и реальный процесс – когда я говорю, что я читаю доклад, я действительно это делаю.

Именно это единство мысли и существования, совпадения «есть» как логической связки и «есть» как фиксации реального заворожило в свое время Парменида. Оно же завораживало Августина, Декарта, Гуссерля и многих других. Оно же завораживает сейчас и меня (завораживает прямо сейчас, пока я читаю доклад). Оно же затягивает и удивляет сейчас тех, кто слушает меня, то есть слушает мой доклад и мое чтение. С этого удивления совпадения себя мыслящего с собой существующим и начинается философия или(и) философствование»

Однако если мы отступим чуть в сторону от этой замороженности, то увидим трюк, незаконный ход мысли, что мы себе только что позволили. Из совпадения моего мышления и моего бытия в конкретном моменте чтения доклада вовсе не следует совпадения меня с вами и тем более не следует совпадения с Парменидом и остальными. Строго говоря, из этого тождества следует прямо противоположное.

Если говорить совсем грубо, из того, что я читаю доклад, вовсе не следует, что вы меня слушаете. А даже если и слушаете, то не факт что слышите. А если и слышите, то вполне вероятно, что не можете воспроизвести и почувствовать то же самое. Как сказали бы аналитики, вместо утверждения «вы меня (доклад / чтение) слушаете», нужно говорить «я предполагаю, что вы меня слушаете». И точно так же я должен предположить или учесть обратный вариант.

Другой всегда остается только моим предположением о Другом, переносом и переводом этих предположений во вне. В этом смысле Парменид действует честнее, чем Декарт, когда утверждает единородность, то есть уникальность бытия. Из самотождественности нельзя вывести ничего кроме самотождественности, тем более нельзя вывести Другую самотождественность или бога.

Но декартовский Другой, то есть бог, вытекает не столько из полноты самотождества, сколько из его неполноты. Собственное несовершенство, сомнение становится основанием существования Другого. Именно из этой негативности или разрыва в собственной самотождественности Декарт выводит необходимость совершенного существа. Кант повторяет этот ход с вещью-в-себе. Однако вскоре, например, уже у Гегеля, этот трюк будет объявлен незаконным. Другой останется всегда только моим предположением о Другом, или точнее «моим Иным».

Это хорошо видно на примере интерпретации Славоем Жижекком фильмов «Экзорцист», «Чужой» и «Диктатор» в его первом киногиде от 2006: «мы сами и есть наши чужие, контролирующие наше тело. Люди – это чужие, управляющие своими животными телами. Наше эго, наша психика – это чужая сила, искажающая, контролирующая наше тело» [1]. Агентность чужого захватчика проявляется

в голосе. Именно голос превращает персонажа немого кино (наивно-го, лишенного внутренней глубины) в Диктатора. Голос даёт нам способность диктовать-диктаторствовать немому телу свою волю.

Это «заземление» Другого или даже Чужого в собственной незавершенности или несамотождественности характерно для неклассической философии в целом и для психоанализа в частности. Если первая очевидность Декарта – это собственная мысль в ее совпадении с моим существованием, то психоанализ будет искать несовпадения и разрывы в этой мысли. Но Другой все равно остается моим Иным, моей проекцией, моим другим Я.

Как бы психоанализ не настаивал на фундаментальности этого внутреннего разрыва, он все равно остается продолжением философии самосознания. Все эти расколы остаются внутренними, то есть они остаются частью моего мира, моей психики или души. Моя душа оказалась устроенной чуть сложнее, чем представлялось Декарту, но она все еще существует исключительно в своем мышлении-речи. Я совпадаю с собой в собственном голосе, я одновременно и говорящий, и слушающий, и сам себе возражающий, я сам и есть свой Другой.

Именно в этом положении психоанализу противостоит шизоанализ Ж. Делеза и Ф. Гваттари и несколько современных традиций, выросших из «Капитализма и шизофрении» [2]. Потoki, машины, ризомы, территории самого Ж. Делеза [2]; девятки, инсайдеры-аутсайдеры, нефть Р. Негарестани [3]; шифры, коды и змеи Н. Ланда [4]; сети и акторы Б. Латура [5]; толстая кишка Джека, смех Джокера, фиксика и головоломки – все эти образы призваны утвердить множественность и неполноту как фундаментальные исходные положения. Утвердить фундаментальное Различие на месте фундаментального Тождества.

Но если довести эту мысль С. Жижека с само-экзорцизмом Чужого до конца, то может получиться еще интереснее, чем шизоидность и ее производные. Дискурс экзорцизма, то есть бесоводства и шаманизма, изначально тоже предполагает множественность. Я не просто Чужой в человеческом теле, я один из Чужих, наиболее успешный и (или) удачливый из них. Я стараюсь всеми силами удерж-

жаться в этом теле, в то время как мои бывшие соратники стараются в него вторгнуться.

Часто мифы описывают богов как особых демонов-духов, благосклонных к людям или заключивших с ними союз. Мотив прирученных духов-защитников, помогающих бороться с другими духами и получающих взамен кусочек человеческого те(п)ла, распространен и в фэнтези, растущем на фольклоре, но особенно популярен в РПГ. Мы можем продолжить эту логику дальше, представив себя одним из таких духов, обороняющих свое «неродное» тело от конкурентов.

То есть шизоиден не я, а окружающий мир. Именно мир раздроблен на множество чужих-духов-голосов, а я являюсь только одним из них. Мое выживание напрямую зависит от прочности границ моей самости, имея человеческое тело, я вынужден всю жизнь держать оборону от моих бывших товарищей, оставшихся снаружи. Эта вывернутая наружу шизоидность скорее ближе к паранойе, одержимости Другим и Внешним. Или к мифу.

Нужно пояснить здесь, что позиция уникальности и друговости в мифе связана не с душой-речью-мышлением, а с телесностью. Я отличаюсь от вещей, идей и прочих сущностей не наличием души (она есть буквально у всего, все сущее обладает голосом и является духом), а наличием тела [6, с. 19]. И все остальные сущности охотятся за моим телом, поэтому я вынужден это тело хранить и оберегать.

Отношение между позициями «Чужого» «Другого» в мифе будут отличаться от традиции «западной». В последней разговор о Другом возможен только как о моменте или проявлении Тождества, всегда временном и сменяемом единством. Другой – это мое Иное. Чужое же невозможно онтологически, поскольку все суть одно. В мифе же Другой – это Чужак, обладающий телом, сходным с нашим, а потому не представляющий для нас прямую угрозу потери самости.

Для нас контакт с Другим – это интерпретация, понимание мыслей, речи и чувств (установление собственно факта наличия чужих мыслей, речи и чувств, то есть другого сознания). В мифе контакт с Другим – это наблюдение за движением, трапезой, смертью (уста-

новление собственно факта наличия чужого движения, трапезы и смерти, то есть другого тела) [6, с. 19].

Проблема Другого для нас связана с установлением факта *действительно другого* сознания, а не продолжения моих ожиданий, проекций и т. д. Для мифа уникальность зависит от телесности, поэтому мы должны установить факт другого *действительно тела*. Чужеродность сама по себе не является проблемой – все является чужим, а вот наличие тела у Чужака, то есть возможность контакта и взаимодействия с ним – это вопрос. Грубо говоря, проблема Другого для нас – это всегда философская проблема, поскольку она несет в себе противоречие на уровне онтологии. Для мифа Другой – это проблема сугубо практическая.

Когда колонисты сталкиваются с индейцами – их задача установить, что последние обладают душой и сознанием, и, что главное, действительно другим сознанием, а не продолжением или проекцией сознания колонистов. Индейцы же лишь должны установить факт наличия тел у чужаков, например, наблюдая за гниением их трупов или в процессе каннибальских обрядов [7, с. 329].

Проблема Другого, представленная нами как «проблема колонистов», может показаться забавной (действительно ли индейцы обладают сознанием или я только на них набрасываю свои проекции?) поскольку мы уже знаем, что колонизируемые индейцы действительно обладают самостью и сознанием. Но если мы перенесемся в воображаемую ситуацию инопланетного контакта, то все окажется намного серьезней. Можно вспомнить здесь «Солярис» Тарковского, а можно передачи по условному «Рен-тв» – проблема вычленения Другого из собственного опыта будет здесь основной.

Мой тезис следующий – именно тот философский трюк, что я продемонстрировал в начале, ход мысли свойственный философии самосознания (как в классическом, так и в психоаналитическом изводе) делает контакт с Другим для нас невозможным.

После «первого контакта» нам потребовалось еще 200 с небольшим лет на то, чтобы включить Чужака в наши отношения, произвести индейца как Другого, присвоить его в качестве своего Иного,

то есть колонизировать. Только когда индеец стал высказывать свое отношение к навязанным ему отношениям (причем высказывать на понятном нам языке), мы смогли получить того самого социологического Другого, с которым мы худо-бедно можем работать.

Индейцам же не потребовалось такой гигантской теоретической работы для того, чтобы признать нас в качестве Других. Им потребовалось лишь убедиться в нашей телесности.

Путь к контакту с Другим лежит не в нарциссической плоскости самолюбования самотождественностью, и точно так же не в шизоидной расколотости и открытости потокам, но в параноидальной и мифологической закрытости от чужаков. Постоянно дробящиеся соцсети или так называемые медиа, равно как и экологический дискурс грядущей катастрофы, делают шаг в эту сторону.

Литература

1. *Жижек Сл.* Киногид извращенца [Электронный ресурс] // vvord.ru: тексты фильмов. URL : <https://vvord.ru/tekst-filma/Kinogid-izvraschenca/3> (дата обращения: 29.10.21)

2. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.

3. *Негарестани Р.* Циклопедия: сочастие с анонимными материалами / пер. с англ. П. Хановой. – М.: Носорог, 2019. – 272 с.

4. *Ланд Н.* Киберготика / пер. с англ. Д.Я. Хамис и др. – 2018. – 208 с.

5. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

6. *Кастру Э.В.* Канибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.

7. *Левин-Стросс К.* Раса и история // Путь масок / А.Б. Островский (пер., вступ. ст.). – М.: Республика, 2000. – 400 с.

ЦИФРОВАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ КАК СОБЫТИЕ

Липатова Ольга Анатольевна

*кандидат философских наук, доцент Татарского института
повышения квалификации кадров агробизнеса*

e-mail: Lipatova_O@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена изложению авторского подхода к анализу цифровой трансформации в параметрах со-бытия («времени» и «бытия»). Рассмотрены основные функциональные аспекты цифровой трансформации, к которым отнесены: событийность, социальность, антропологичность, процессуальность, рациональность.

Ключевые слова: цифровая трансформация, цифровые технологии, со-бытие, онтология, цифровая рациональность.

DIGITAL TRANSFORMATION AS AN EVENT

Lipatova Olga Anatolyevna

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Tatar Institute of Advanced Training of Agribusiness Personnel*

e-mail: Lipatova_O@mail.ru

Abstract

The article is devoted to the presentation of the author's approach to the analysis of digital transformation in the parameters of co-existence («time» and «being»). The main functional aspects of digital transformation are considered, which include: eventfulness, sociality, anthropology, procedurality, rationality.

Key words: digital transformation, digital technologies, co-existence, ontology, digital rationality.

В настоящее время феномен цифровой трансформации активно обсуждается представителями разных сообществ. Его необходимость вызвана развитием техники и технологий. Однако, по мнению ряда исследователей, сам термин «цифровая трансформация» находится на стадии формирования. Вместе с этим термином в науке рассматривают «оцифровку», «цифровизацию», «автоматизацию», «цифровую эпоху», «цифровую революцию», «цифровую культуру», «сквозные цифровые технологии», «дополненную реальность» и многие другие. Эти и другие концепты отражают основные смысловые позиции на протяжении последних лет.

В рамках нашего исследования значимым представляется определение цифровой трансформации как процесса, способствующего интеграции цифровых технологий во все аспекты социальной жизни. Наиболее продвинутыми в области применения цифровых технологий в настоящее время являются сфера услуг, связь, разработка программного обеспечения, телекоммуникации, торговля, электронная коммерция, финансовый сектор экономики, медиабизнес, транспорт, автомобильная промышленность, энергетика, жилищно-коммунальное хозяйство, государственное управление, строительство, медицина [9]. Именно поэтому цифровая трансформация – это объективный процесс изменения мышления, к которому адаптируется общество, в условиях цифровой экономики. Предпосылками возникновения цифровой трансформации были, как известно, цифровизация и сеть «Интернет». Влияние Интернета заключалось, прежде всего, в оцифровке существующих данных. Оцифровка – это использование цифровых инструментов для автоматизации и улучшения качества работы без его существенных изменений. Но в настоящее время, как справедливо полагает А.Т. Сибел в своей книге «Digital Transformation: Survive and Thrive in an Era of Mass Extinction», «мы находимся на пороге переломного момента, когда облачные вычисления, большие данные, интернет вещей и искусственный интеллект сошлись, чтобы управлять сетевыми эффектами и создавать экспоненциальные изменения» [См. 7]. Эти обозначенные процессы (возникновения на основе телекоммуникаций новых социальных структур, изменяющих об-

ществленные отношения; коммерческие операции, способы создания и распространения знаний, природу и структуру труда) еще до появления персонального компьютера, интернета, электронной почты и графического интерфейса в середине XX века предвидел американский теоретик Д. Белл.

Цифровая трансформация – есть онтологическое и антропологическое событие. Со-бытие – это совместное существование, процесс, в условиях цифровой трансформации, объединяющий человека и социум. Ж. Бодрийяр был прав, утверждая, что «все перемещается в сферу виртуального» и что «в наши дни виртуальное решительно берет верх над актуальным» [1].

И действительно, мы наблюдаем объективацию иллюзий, визуализацию образов и желаемых моделей существования в цифровой реальности. Погружение в такую реальность заставляет забыть о природе и существующем естественном мире. Происходит подмена бытия его виртуальными аналогами. К примеру, Google SkyMap – одно из известных приложений AR (дополненной реальности). Он накладывает информацию о созвездиях, планетах и многом другом, когда направляется камера смартфона или планшета в небо. Существует приложение Snapchat, которое накладывает на лицо человека все возможные маски с помощью фронтальной камеры на смартфоне и происходит изменение в зависимости от положения лица, губ, глаз. Эта дополненная реальность уже проникла в существующую, подчиняя и детерминируя ее.

В этих обстоятельствах цифровая трансформация, полагающая некую со-в-местность, со-бытийность неизбежно влечет за собой и расширение понятия «социального» [4, с. 13]. Т.Г. Лешкевич, обращает внимание на то, что подобного рода эффекты «выстраиваясь в повседневную жизнь, становятся конструкторами жизнедеятельности человека. Они задают новые социокоды, противостоящие индивиду как превосходящая его сила» [5]. Эта информационная сфера и есть новый тип социальности – социальность Сети, которая предполагает «сопричастность к инфособытиям». Все больше дает о себе знать так называемый цифровой критерий бытия, гласящий: «Если

событие не отражено в Сети, следовательно, оно не существует» [5]. Появились такие понятия как «сетевая» / «умная толпа», «цифровое неравенство», различные виды «сетевых сообществ» («краудсорсинг», «ноосорсинг») [10], новые формы межгруппового взаимодействия (онлайн-общение, онлайн-книги, онлайн-развлечения, онлайн-фильмы, онлайн-образование вместе с онлайн-медициной).

Сегодня мы наблюдаем антропологическую революцию, которая в пространстве человек-компьютер-интернет» изменила сущность отношений «я-другие», «человек-человек». Происходит трансформация смыслов жизненного мира человека.

Как отмечал М. Кастельс, для современного человека жизнь – это скоростная гонка, в которой люди работают в режиме многозадачности и определяют свою жизненную цель как состояние «вне-временности/вездесущности», под которым понимается отрицание последовательности событий, возникает новая социальная практика – быть одновременно везде и всегда [12]. Обычное восприятие времени перестало существовать, нарушилась дискретность событий.

Возникла и закрепились новая норма бытия в цифровом мире: сегодня быть в курсе событий означает: постоянно обновлять систему с помощью собственного контента и быть в курсе обновлений других людей (фолловеры, лайки). Такая форма идентификации позволяет сортировать, группировать свои контакты и отслеживать свое место в ней, устойчиво фиксируя свое присутствие. Сегодня быть успешным – это значит набрать большое количество лайков, подписчиков в социальных сетях.

Все сказанное можно подвести к тезису: «технобытие определяет сознание» [5]. Использование цифровых технологий в повседневной жизни человека детерминируется как важнейший принцип качества жизни, соответствия человека современности, что усиливает цифровой детерминизм. А приоритетными компетенциями становятся инструментальные умения и навыки, быстро способствующие поиску нужной информации. Возникает новый тип цифровой рациональности, в котором предпочтение отдается картинкам, визуальным образам, а не смысловому содержанию информации. Все это опусто-

шает эмоциональную сферу человека, что уже приводит к деперсонализации [8]. Появилось даже такое понятие как «интерактивное одиночество», «человек-затворник», который добывает себе средства к существованию при помощи компьютера. Само человеческое существование определяется рядом алгоритмов, а значит, становится программируемым, будущее представляется более размытым и расплывчатым. Информационные технологии ограничивают сознание человека, фиксируя его мышление определёнными рамками, в результате утрачивается интуитивное понимание мира, во всём увиденном наблюдается стремление найти готовую структуру. Здесь есть «много угроз и опасностей для молодого поколения» [3], к сожалению, мы уже получили субкультуру «колумбайна».

И все же процесс цифровой трансформации не остановить, он включает в себя как положительные стороны, так и отрицательные, обусловленные целым рядом рисков.

Положительными эффектами цифровой трансформации на сегодняшний день являются: повышение эффективности ведения бизнеса, сокращения расходов, улучшения покупательского опыта, рост производительности труда, повышение гибкости производства за счет быстрой его перенастройки, динамичного изменения характеристик производственного процесса и многих других [10]. К негативным последствиям авторы относят: сокращение рабочих мест и деиндустриализацию, рост социальной нестабильности и социального неравенства [10]; увеличение зависимости производства от используемых цифровых технологий, при этом, снижение возможности оперативного влияния производственного персонала на производственные процессы [9]; цифровую преступность; рост компьютерных мошенничеств [2]; распространение вредоносного контента и пиратство; неподготовленность нормативно-правовой базы, сопровождающей и обеспечивающей протекание процессов цифровизации; риски рынка криптовалют, реализуемого на основе применения такой цифровой технологии, как блокчейн и др. [10]; угроза утраты цифрового контента и проблема его сохранности.

Таким образом, социальные и гуманитарные исследования последних лет показывают, что происходит смещение научного дискурса к категории «цифровое» [6]. В этом аспекте, очевидно, мир никогда не будет прежним.

Цифровая трансформация является общепризнанным мировым трендом. Развитие социума рассматривается как движимое большими данными Big data по принципу усложнения используемых технологий, включая искусственный интеллект; развитие аналитических и прогностических функций цифровых систем.

Роль цифровой трансформация в обществе амбивалентна: от восторгов до рисков. В условиях цифровой трансформации меняется парадигма форм социальности и метафизика самого человека (потеря аутентичности, сохранение истинной человеческой природы); редукция к одномерной реальности. В новой парадигме жизненного мира имитационный и симулятивный характер цифровизации оценивается как само собой разумеющееся. Цифровая трансформация обладает такими характеристиками как событийность, социальность, антропологичность, процессуальность, рациональность, а это означает изменение общества путём пересмотра стратегий, моделей, операций, с помощью цифровых технологий.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Войны в заливе не было / Ж. Бодрийяр // Художественный журнал. – 1994. – № 3. – С. 10–37.
2. *Гончаренко Л.С.* Цифровая экономика как фактор социально-экономической трансформации России // Вестник Челябинского государственного университета. – 2019. – № 3 (425). – С. 43–49.
3. *Калимуллина О.А.* Сущностные характеристики молодежи в контексте социокультурной реальности / О.А. Калимуллина // Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив. – Казань, 15 апреля 2016 г. – С. 228–231. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=27585255> (дата обращения 15.09.21).
4. *Керимов Т.Х.* Апории философского обоснования образа человека / Т.Х. Керимов // Гуманизация современной философии и гуманитаризация общественных наук: Материалы науч. конф. (17–18 мая 2018 г.) / под ред. В.Е. Кемерова, Д.А. Томильцевой. – Екатеринбург: Деловая книга, 2018. – С. 9–13.
5. *Лешкевич Т.Г.* Виртуализация жизненного мира: к контурам новой парадигмы / Т.Г. Лешкевич, О.В. Катаева // Вестник Томского государственного

го университета. – 2020. – № 460. – С. 69–76. /

<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44620248> (дата обращения 15.09.2021).

6. *Лешкевич Т.Г.* Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека / Т.Г. Лешкевич // Вестник Томского государственного университета. – 2019. – № 439. – С. 103–109.

7. См. *Мещерякова Н.Н.* Методология познания цифрового общества / Н.Н. Мещерякова // Цифровая социология. – 2020. – Том 3. – № 2. – С. 17–26
<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=43173114>(дата обращения 25.09.2021)

8. *Мурейко Л.В.* О природе массового сознания в контексте исследований «искусственного интеллекта» / Л.В.Мурейко // Известия российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 110. – С. 90–100.

9. *Плотников В.А.* Цифровизация производства: теоретическая сущность и перспективы развития в российской экономике / В.А. Плотников // Изв. С.-Петербур. гос. эконом. ун-та. – 2018. – № 4 (112). – С. 16–24.

10. *Халин В.Г.* Цифровизация и ее влияние на российскую экономику и общество: преимущества, вызовы, угрозы и риски / В.Г.Халин, Г.В. Чернова // Управленческое консультирование. – 2018. – № 10. – С. 46–63.

11. *Хау Д.* Краудсорсинг. Коллективный разум как инструмент развития бизнеса / Д.Хау. – М.: Альпина Паблишер, 2012. – 288 с.

12. *Castels M.* The Rise of the Network Society. Volume 1. Information Age. Wiley-Blackwell; 2nd Edition, 2010. – 656 p.

13. *Ruppert E.* ‘Reassembling Social Science Methods: The Challenge of Digital Devices’ / E.Ruppert, J. Law, M. Savage / – Theory, Culture & Society, Special Issue on The Social Life of Methods. – 2013. – № 30 (4). – P. 22–46.

ГЕРОЙ И ЗАКОН В НАРРАТИВЕ О ПРОШЛОМ И БУДУЩЕМ

Ломаев Степан Леонидович

кандидат физ.-мат. наук, доцент

Удмуртского государственного университета,

e-mail: lomayevst@ya.ru

Аннотация

В современном обществе дисциплинарная матрица механицизма продолжает играть легитимирующую роль для нарративов, направленных на описание и формирование будущего. В зазоре между способностью механистических моделей легитимировать концепции и их же неспособностью описать травматический опыт Новейшего времени рождаются методологические химеры, рассмотрению которых и посвящена данная статья.

Ключевые слова: механицизм, время, марксизм, либерализм, эпихронический закон, эпитонический герой.

HERO AND LAW IN THE NARRATIVE OF THE PAST AND FUTURE

Lomaev S.L.,

Ph.D., associate professor of Udmurt State University,

Izhevsk

Abstract

In modern society, the mechanism disciplinary matrix still plays a legitimizing role for narratives describing the future. In the gap between the ability of mechanical models to legitimize concepts and their inability to describe the traumatic experience of Contemporary history, methodological chimeras are born. This article is devoted to the investigation of such chimeras.

Key words: mechanism, time, Marxism, liberalism, epichronic law, epitonic hero.

Характерной чертой концепций, осмысляющих время (прошлое и будущее), которые были созданы в Новое время и особенно в эпоху Просвещения, являлось стремление к универсализации принципов движения (развития) материи (общества). Другими словами, любая концепция или даже учение в своем идеале стремилось стать аналогом теории классической механики, где движение любого тела в любой точке пространства и времени подчиняется системе абсолютных и объективных законов.

Подобие концепции общественного развития механистической теории легло в основание прогностического оптимизма. Общественно-политическая практика получала в виде механистических концепции не только, а может быть и не столько, руководство к действию, сколько легитимность в глазах практикующих.

Новейшее время не стало считаться с прогностическим оптимизмом мыслителей Просвещения. Во-первых, сама история XX века может быть рассмотрена как череда крупных провалов прогностических концепций Нового Времени. Во-вторых, смена вех, которую приносит XX век в дисциплинарную матрицу естественных наук, ворвалась в философский дискурс, привнося туда большие перемены.

Под влиянием этих двух факторов философская мысль отказывается от необходимости построения концепции времени на базе механистических моделей. Тем не менее, механицизм не оказывается сброшенным с парохода современности полностью, он лишь покидает верхнюю палубу философского мейнстрима, но остается важным пассажиром трюма.

В современном обществе дисциплинарная матрица механицизма продолжает играть легитимирующую роль для нарративов, направленных на описание и формирование будущего.

В зазоре между способностью механистических моделей легитимировать концепции и их же неспособностью описать травматиче-

ский опыт Новейшего времени рождаются методологические химеры, рассмотрению которых и посвящена данная статья.

Нарратив о будущем и кооперативные практики

Каждый проект или план кооперативной деятельности, будь то хозяйственная или политическая деятельность, содержит в себе позитивный образ будущего, который может быть достигнут в результате правильно организованной корпоративной практики.

В рамках рационалистических представлений эпохи Просвещения образ будущего, который противоречит принятой в данной корпорации парадигме, не воспринимается легитимным, а, следовательно, и допустимым к исполнению. Важнейшей частью такой парадигмы является идея законов движения независимого от воли конкретного субъекта, наблюдающего за движением или принимающего в нем непосредственное участие.

Новое время принесло особое представление о законе как о некоем объективном, неизменном во времени и пространстве правиле, которое полностью детерминирует движение материи или общества. Такого типа закон можно назвать эпихроническим (от др.-греч. ἐπί – на, над, χρόνος – время), то есть находящимся вне времени. Самым явным примером эпихронических законов являются законы Ньютоновской механики [1].

Научное обоснование проекта на базе механистических моделей является важным легитимирующим проект фактором. При этом не обязательно, чтобы обоснование было в строгом смысле слова «научным», а законы в истинном смысле «объективны». Достаточно того, что таковыми их воспринимает легитимирующий общественно-политическую практику социальный институт. Другими словами, законы могут носить интерсубъективный характер.

В проекте, основанном на парадигме эпихронических законов, влияние субъективных немеханистических факторов всегда минимизировано, а в идеале – ничтожно.

Проведем следующую аналогию: прогноз полета пули основывается на законах механики и учете случайных факторов, например, скорости ветра, шероховатости поверхности пули и т. п. Однако

в модели не учитывается, например, вероятность появления на пути движения пули Супермена, который изменить ее траекторию, нарушая при этом законы механики. Такое предположение считается не корректным, а проект, основанный на такой модели – не легитимным.

Если субъективное и может быть допущено в проект, то в качестве случайности, человеческого фактора или какого-то вида неопределенности. Однако в любом случае это будет специально отведенный уголок смыслового пространства, ограниченный стенами закона.

Подобным образом ограничивается случайность в законах квантовой механики. Случайность здесь хоть и имеет свое право на существование в реальном мире, однако границы случайности определены законом (также эпихроническим). Такое ограничение выражено в принципе неопределенности Гейзенберга.

Нарратив о прошлом и травматический опыт

Обратим взгляд на нарративы, появляющиеся как продукт осмысления прошлого. Наибольший интерес для нашей темы представляют те из них, которые служат объяснению травматического опыта, связанного с провалом крупных социальных проектов.

Характерной чертой такого рода нарративов становится появление Субъекта, который обладает способностью действовать вне поля эпихронических законов.

Продолжим предыдущую аналогию с пулей. Допустим, что на этапе проектирования, модель, основанная на эпихронических законах, давала стопроцентную вероятность попадания пули в цель. Экспертное сообщество приняло проект. Выстрел состоялся – пуля улетела в молоко.

Допустим, экспертное сообщество отказалось признавать ошибку в расчетах и написало заключение, что на пути следования пули на мгновение появлялся Супермен, повернул пулю и мгновенно исчез. До и после появления Супермена пуля продолжала двигаться согласно законам механики, а сам Супермен эти законы в своей практике не столько нарушил, сколько проигнорировал.

Этот заведомо абсурдный пример иллюстрирует как работает объяснительная схема особого типа нарратива о прошлом, в котором

ответственным за травматический опыт назначается Субъект, не детерминируемый эпихроническим законом.

Под травматическим опытом в данном контексте понимается любой опыт, который не соответствует принятой экспертным сообществом парадигме и при этом опыт, который оно не может исключить из рассмотрения.

Ярким примером такого травматического опыта для советского общества является разрушение СССР. Характерной особенностью этого опыта было то, что ни один экспертный институт советского общества не прогнозировал подобного развития событий. Доминирующая в экспертных сообществах методология советской школы марксизма попросту не уловила признаков надвигающегося кризиса. Этот факт рассматривали в своих работах такие различные авторы как С.Г. Кара-Мурза [2] и Н. Талеб [3].

Для марксистского постсоветского дискурса этот вопрос является тем, с чем нельзя не считаться. Любая корпорация или социальная структура, разделяющая марксистский подход к рассмотрению истории, от марксистского студенческого кружка до партийной организации или научного сообщества, вынуждена осмыслить данный травматический опыт и создать свой объяснительный нарратив.

Теоретики коммунистических постсоветских партий создали нарратив, где вина за разрушение советского государства возложена на Горбачева и его ближайших соратников. Этот нарратив и сегодня живет на страницах партийных изданий КПРФ.

В среде профессиональных историков можно встретить нарративы, в которых главная роль в разрушении отводится историческим персонажам, предшествующим Горбачеву. Так в работах д.и.н. Спицина мы встречаем идею о «перерожденцах» в КГБ и СССР [4]. Существует нарратив, связывающий развал СССР с персоной Хрущева. В этом нарративе особая роль отводится его докладу на XXII съезде партии, который считается точкой поворота в развитии СССР на ложный путь.

Этот тип нарратива встречается не только у постсоветских авторов. Например, схожий нарратив о роли Хрущева формулирует бель-

гийский политик и историк Людо Мартенс в своей работе «Другой взгляд на Сталина» (нидерл. EenanderekijkopStalin) [5].

Коммунистические партии Западной Европы, ведущие свою традицию от четвертого интернационала, формулировали другой нарратив того же типа, где в качестве героя (антигероя) выступал Сталин, действия которого сформировали тоталитарную систему, что впоследствии привело к деградации общественных и государственных институтов.

В поле марксистского дискурса суть много подобных нарративов, однако все они имеют подобную структуру: вся история движется по эпихроническим законам общественного развития до определенного момента, когда на сцену выходит эпитонический (от др.-греч. ἐπί – на, над и νόμος – установление, закон) герой и меняет своей волей обусловленный законом ход движения истории.

Роль эпитонического героя не несет какой-либо определенной этической нагрузки и может оцениваться как негативно, так и позитивно. Роль эпитонического героя может играть в нарративе и коллективный актер: большевики, интеллигенция, номенклатура, «перерожденцы» в партийной верхушке.

Ни из диамата, ни из трудов Маркса, ни каких-либо других теоретических моделей марксистского дискурса нельзя вывести, например, теорию «перерожденцев» или «зачатков советского капитализма», они просто появляются как внешний фактор. Эпитонический герой даже не нарушает закон, он стоит выше него, закон его попросту не касается.

Нарратив такого типа характерен не только для современного марксистского дискурса. Рассмотрим кейс провала либеральных реформ в России конца XX столетия. Внутри сообществ, разделяющих либеральные ценности, существует важный для них нарратив о срыве либеральных реформ президентом Путиным или, как вариант, коллективным образом «силовики».

Фигура Путина или «силовики» также выступает в качестве эпитонического героя, который не подвластен ни законам рынка, ни законом общественного развития. Пример похожего нарратива,

сформировавшегося в болгарском обществе, рассматривает в своей книге А. Райчев [6]. Там в качестве эпитонического героя выступают «коммунисты», «гебешники» и «агенты Путина».

Нарратив о прошлом и будущем и методологические химеры

Методологически соединение эпитонического героя и эпихронического закона на первый взгляд может показаться нежизнеспособной эклектической конструкцией. Действительно, если некий Субъект действует вне закона, то, строго говоря, закон перестает быть чем-то объективным и абсолютным.

Если, например, молнии с неба метает Илья-пророк, то законам электродинамики не остается места в нарративе о молниях, касается этот нарратив прошлого или будущего.

Некоторые авторы, фиксируя появление эпитонических героев в нарративах экспертных сообществ, интерпретировали это как наступление мифологического сознания на научную картину мира, кризис рациональности и «Потерю разума» [2].

Мы не собираемся оспаривать эти утверждения, однако отметим, что эпитонический герой вовсе не разрушает полностью парадигму эпихронических законов в рассматриваемых нами нарративах. Здесь вовсе не происходит полного замещения механистических концептов на мифологические.

В современном марксистском дискурсе можно встретить нарративы, в которых будущее по-прежнему детерминировано законами диалектического марксизма. Либеральные экспертные сообщества также прогнозируют, что законы рынка расставят рано или поздно все по своим местам. Одновременно с этим прошлое в таких нарративах оказывается ареной эпитонических героев.

При пересечении рубикона Настоящего Субъект словно бы выходит из своего угла и обретает свободу от законов, становясь эпитоническим героем. Но эпитонический герой никогда не возвращается назад в будущее в этих нарративах. Он четко знает свое место в пространстве нарратива и находится там, где травматический опыт не может быть объяснен в рамках парадигмы законов.

Ни один марксистский кружок не ожидает, что Горбачев, бывший эпитоническим героем в прошлом, вновь окажется им в будущем.

Эпитонический герой вовсе не разрушает парадигму, а наоборот, играет роль подпорки или монтажной пены, которая заполняет места, где основанный на парадигме законов нарратив отрывается от опыта прошлого.

Будущее всегда – поле эпихронических законов. Однако сами законы остаются легитимными только потому, что в нарративе о прошлом появляется эпитонический герой.

Литература

1. Ломаев С.Л. Рождение механистической причинности из духа телеологии / С.Л. Ломаев // Философские контексты современности: принцип ratio и его пределы. ФИКОС-2020: сб. ст. I Междунар. науч.-практ. конф., 28–29 февр. 2020 г. / отв. ред. Н.Б. Полякова. Ижевск: Удмуртский университет, 2020. – С. 121–128.

2. Кара-Мурза С.Г. Потерянный разум. – М.: Алгоритм, 2005. – 704 с.

3. Талей Н. Н. Черный лебедь. – М.: Азбука-Аттикус, 2013. – 736 с.

4. Спицын Е. Ю. Россия–Советский Союз 1946–1991 гг.: полный курс истории для учителей, преподавателей и студентов. Книга 4. – М.: Концептуал, 2015. – 512 с.

5. Мартенс Л. Запрещенный Сталин. – М.: Яуза-Пресс, 2013. – 416 с.

6. Райчев А., Андреев А. О времени и обо всем / Райчев А., Андреев А.; пер. с бол. В. Райчев. – София, 2018. – 194 с.

КОМПЬЮТЕРНЫЕ ИГРЫ КАК ПРОСТРАНСТВО ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ АТТРИБУТОВ ЧЕЛОВЕКА

Маслов Евгений Сергеевич

кандидат философских наук, доцент

Казанского (Приволжского) федерального университета,

e-mail: eumas@rambler.ru

г. Казань

Аннотация

В статье рассматривается потенциал компьютерных игр в отражении базовых аспектов бытия человека в мире. Несмотря на то, что компьютерные игры до сих пор, как правило, не рассматриваются в качестве рода искусства, онтологически они имеют с последним много общего. Способность игр отражать, преломлять, выявлять атрибуты человеческой природы на данный момент лишь начинает проявляться, её исследование – скорее дело будущего. Например, художественная литература и кинематограф демонстрируют, а отчасти и конфигурируют механизмы освоения человеком темпорального опыта. Потенциал компьютерных игр в этом отношении в чём-то, возможно, даже превосходит возможности традиционных родов искусства ввиду возможности игрока активно действовать в игровой вселенной, в отличие от возможностей читателя романа или зрителя фильма. В играх совершенно необычно работает дихотомия «возможное – действительное», что позволяет экспериментировать с этим базовым аспектом человеческого существования. Некоторые современные видеоигры, например, «The Stanley Parable», демонстрируют, что компьютерная игра способна выходить за пределы сугубо развлекательной функциональности и за счёт этого в ещё большей степени раскрывать те или иные стороны человеческой природы.

Ключевые слова: компьютерные игры, моделирование, искусство, нарратив, темпоральность, проективность.

COMPUTER GAMES AS A SPACE FOR EXPERIMENTAL MODELING OF HUMAN ATTRIBUTES

Abstract

The article examines the potential of computer games in reflecting the basic aspects of human life in the world. Despite the fact that computer games are still, as a rule, not considered as a kind of art, ontologically they have a lot in common with the latter. The ability of games to reflect, re-fract, reveal the attributes of human nature is now just beginning to manifest itself, its study is more likely a matter of the future. For example, fiction and cinematography demonstrate and, in part, configure the mechanisms of human assimilation of temporal experience. The potential of computer games in this respect, in some ways, may even exceed the capabilities of traditional forms of art due to the player's ability to actively act in the game universe, as opposed to the capabilities of the reader of the novel or the viewer of the film. In games, the dichotomy "possible–real" works in a completely unusual way, which creates an opportunity for experiments with this basic side of life. Some modern video games, for example, "The Stanley Parable", demonstrate that a computer game is capable of going beyond purely entertaining functionality and, due to this, to an even greater extent to reveal certain aspects of human nature.

Key words: computer games, modeling, art, narrative, temporality, projectivity.

Живопись, архитектура, художественная литература и театр существуют уже несколько тысячелетий. Неудивительно, что их теоретическое осмысление, хотя и не является их ровесником, имеет весьма длительную историю. Кинематограф появился чуть более ста лет назад, и его теория по этой причине имела значительно меньше времени для эволюции, однако и здесь сделано немало. Компьютерные игры – явление совсем уж молодое, и не будет преувеличением ска-

зять, что их теория всё ещё находится в стадии формирования. Изучение компьютерных игр в тех их аспектах, которые ближе к гуманитарным наукам, начинается не позднее 70-х или 80-х годов XX века. Вместе с тем стремительное развитие технологий приводит к тому, что свойства компьютерных игр, включая фундаментальные принципы их функционирования, не остаются неизменными, так что в некоторых отношениях выводы, сделанные на более раннем материале, не годятся для более позднего. Таким образом, возраст феномена создаёт значительную диспропорцию в количестве исследовательской литературы и, соответственно, сильных в теоретическом отношении концепций, приходящихся, с одной стороны, на те же литературу и кино, а с другой – на видеоигры.

Ещё одна специфическая особенность данного объекта изучения заключается в том, что искусствоведы упорно отказывают компьютерным играм в статусе рода искусства. Более традиционные феномены, объединяемые словом «игра», будь то шахматы, го и нарды или же спортивные и вообще подвижные игры типа футбола и лапты, в силу весьма ограниченной технической базы изображения и развития «игровой вселенной», могли претендовать на принадлежность к искусству с гораздо меньшими основаниями, хотя справедливости ради нужно сказать, что и их «права» в этом отношении, пожалуй, незаслуженно ущемлялись. Во всяком случае, искусствоведы не знают, что делать с играми. Вместе с тем современные компьютерные игры нередко соревнуются с литературой и кинематографом в создании нарративных миров, и игнорирование этого обстоятельства – одно из следствий узкой и к тому же негибкой специализации гуманитарных дисциплин.

Классифицируя видеоигры как род развлечений, не стоит забывать, что и кино было первоначально создано как особого типа аттракцион. Развлекательная функция игр не должна сбивать нас с толку и затенять тот факт, что современные компьютерные технологии предоставляют широчайшие возможности для моделирования вымышленных вселенных. Фантазия в совокупности с речью уже много тысяч лет назад стали базой для такого моделирования в рамках сло-

весного творчества – сначала устного, а вот уже около пяти тысяч лет и письменного. Изобразительные средства, начиная от наскальных рисунков, развивались параллельно со словесностью, открывая простор для показа статичных срезов мыслимых миров, однако имея слишком маленький потенциал для отражения временного потока. Потенциал этот резко возрос на рубеже XIX–XX веков с появлением искусства демонстрации «движущихся картинок». И вот в наши дни компьютерные технологии не только создают новые возможности для кинематографа, но и выводят человечество на новый шаг моделирования интерактивных вселенных, доступных ранее лишь в крайне схематизированных формах отображения наподобие кукольного домика или доски и фигур в шахматах.

Философское значение новых технических возможностей для моделирования вселенных и различных процессов в них заключается, в числе прочего, в том, что этим путём человечество издревле познавало само себя. Литература, скульптура, живопись, кино – это не только слепок с реальности или вымысла, но и экспериментирование с более или менее целостными системами, в которые включен человек. Предметом отражения в искусстве становится всё, что человек может помыслить о себе, а также то, до теоретического познания чего он ещё не дошёл, но познаёт чувственно-образным путём.

Так, нарративными видами искусства – художественной литературой, театром, кинематографом – хорошо «схватываются» такие аспекты существования человека в мире, как темпоральность и связанные с нею целеполагание, проективность, самособирание, идентичность и пр. П. Рикёр [1] и Д. Карр [2] показывают, насколько большое значение имеет нарративность для освоения темпорального опыта. Целостность повествования, как считает Рикёр, имеет то же происхождение, что и восприятие реальности в обыденной жизни в модусе нацеленности на завтрашний день, с обычными для этого процесса страхами, надеждами и заботами [1, с. 7–9, 44–56 и др.]. Получается, художественные тексты отражают не только социальные, культурные, психологические особенности жизни отдельных людей и обществ, но и базовые онтологические атрибуты человека.

Главное отличие компьютерной игры от литературы и кино заключается в интерактивности её вселенной: игрок является не только зрителем, но и участником, в той или иной степени творцом происходящих событий. При этом его способность влиять на виртуальную реальность имеет свои пределы, заданные игровыми механиками. Для художественного текста П. Рикёр выделяет три уровня мимесиса, включая сюда и такой базовый уровень, как способность человеческого сознания конфигурировать деятельностно-темпоральный опыт [1, с. 58–69]. Очевидно, что с игрой дело будет обстоять ещё сложнее, коль скоро в ней игрок совершает реальные действия, а не только узнаёт о действиях персонажей. Можно предположить, что способность компьютерной игры выступать площадкой для нахождения характерных черт и болевых точек человеческого бытия не только не уступает возможностям традиционных родов искусства, но и сулит в этом отношении немало нового.

Один из базовых онтологических параметров человеческой жизни связан с категориальной парой возможного и действительного. Действуя или пассивно созерцая, мы всё время мыслим что-то как возможное, хотя и не реализованное; мы опасаемся развития одних возможностей и желаем реализации других. Осмысление событий и ситуаций неизменно вынуждено иметь дело, в числе прочего, с этим аспектом. Нарратологи не раз отмечали, что художественная литература обладает набором инструментов, позволяющих освоить эту грань реальности. К. Бремон [3, с. 108–110], Ю.М. Лотман [4, с. 282–286], Д. Херман [5, с. 55–58] разными путями приходят к идее значимости для нарратива не только событий, но и открывающихся возможностей развития сюжета, из которых реализуются далеко не все. Компьютерная игра предлагает в этом плане более многогранный инструмент для моделирования реальности. Во-первых, как уже было сказано, игрок, в отличие от читателя, сам участвует в реализации возможностей, в выборе между ними, что создаёт недоступный для литературы и кино горизонт переживаний. Во-вторых, возможность неоднократно проходить один и тот же участок игры помещает игрока в редкие и нехарактерные для реальности условия, ко-

гда в одной и той же ситуации можно сначала поступить так, а потом – по-другому, прожить ее заново по новому сценарию. Ввиду повторяемости, цикличности многих реальных процессов человек и в обычной жизни может, например, засадить весной свой огород свёклой, а на следующий год, поняв, что столько свёклы ему не нужно, посадить уже, кроме свёклы, еще и капусту с репой. Но прошлый год он уже не вернёт, потраченные ресурсы уходят навсегда, новый сценарий можно выстроить только на новом материале. Множество событий и вовсе не позволяют реализовать альтернативные варианты. Самым ярким примером здесь является смерть. В компьютерной игре смерть не необратима: достаточно загрузить сохранённый на более ранней стадии вариант игры, и роковой ловушки можно избежать, а к сложному поединку лучше подготовиться. Некоторые игры включают эту нереалистичную особенность в оборот своих инструментов создания художественно-игрового эффекта, разными путями заостряя на ней внимание, в том числе делая её частью сюжета в игровом мире.

В качестве примера осознанного экспериментирования с параметрами реальности можно привести игру «The Stanley Parable» (разработчики Д. Риден и У. Пью, 2013). Она строится на ироническом обыгрывании различных аспектов субъектности в игре (игрок, персонаж, рассказчик, сценарист) в контексте проблемы соотношения свободы выбора и предзаданности. В данном случае можно говорить уже не столько об игре, сколько об облечённом в форму видеоигры эксперименте с моделированием виртуальной реальности и эффектов, которые она порождает в сознании взаимодействующего с ней субъекта.

Приведённые рассуждения призваны, в первую очередь, показать перспективность философского изучения компьютерных игр. Возможность произвольного моделирования онтологических параметров, в том числе путями, значительно выходящими за рамки констант «реальной реальности», делают компьютерные игры привлекательным для философов объектом изучения, выгодно отличающимся от старинных родов искусства своей неосвоенностью.

Литература

1. *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
2. *Carr D.* Time, narrative and history. – Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1986. – 189 p.
3. *Бремон К.* Логика повествовательных возможностей // Семиотика и искусствометрия: современные зарубежные исследования (Сб. переводов) / сост. и ред. д-ра филолог. наук Ю.М. Лотман и канд. физ.-мат. наук В.М. Петрова. – М.: Мир, 1972. – С. 108–135.
4. *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. – М.: Искусство, 1970. – 384 с.
5. *Herman D.* Story logic: problems and possibilities of narrative. – Lincoln, Neb: University of Nebraska Press, 2002. – 477 p.

ЛЮДИ И МОНСТРЫ

Меньчиков Геннадий Павлович
Доктор философских наук, профессор
Казанского (Приволжского) федерального университета,
e-mail:menchikovgp@mail.ru
г. Казань

Аннотация

Предпринимается попытка осмыслить сущность монстра и монструозности как феноменов бытия, понять причины их появления и главное, что с ними сообществу землян *практически* делать, а не только «изумляться», проявлять «толерантность» и нелепый «гуманизм». Изучение этих вопросов обращено к фундаментальным вопросам, что есть жизнь, человек, общество, социальная реальность.

Ключевые слова: неоклассический гуманизм, жизнь, человек, антропоцен, монстр, монструозность, постгуманизм, смертная казнь, санация.

THE PEOPLE AND MONSTERS

Menchikov G.P.,
Ph.d., professor of Kazan (Volga Region) Federal University,
e-mail:menchikovgp@mail.ru
Kazan

Abstract

An attempt is made to comprehend the essence of the monster and monstrosity as phenomena of life, to understand the reasons for their appearance and, most importantly, what the community of earthlings should practically do with them, and not only “be amazed”, show “tolerance” and ridiculous “humanism”. The study of these issues is addressed to fundamental questions of what life, man, society, and social reality are.

Key words: neoclassical humanism, life, man, anthropocene, monster, monstrosity, posthumanism, death penalty, sanitation.

Неоклассическая философия различает в гуманизме его исторические типы: классический, неклассический и современный неоклассический гуманизм [1]. Нельзя не заметить, что болезненно, но в мире начинаются такие изменения, которые квалифицируют «как возможную *духовную революцию*, соизмеримую с той, которая произошла в эпоху Возрождения». Началась «реализация метафизического начала человека», разработка проблемы гуманизма на новой онтологической, аксиологической и юридической основе [2]. Неоклассическому гуманизму стало важно уйти от прежних проверенных на практике тупиков. Но главное – попытаться скоординировать внутри себя сложные, фактически оксюморонные, вопросы. А именно, как нам, в совершенно новых условиях жизни человечества, антропоцена, «постгуманистического поворота к пост(не)человеческому», *сочетать* гуманизм и толерантность не просто к негативным явлениям, а к монстрам, монструозности [3, с. 104], сочетать по отношению к ним гуманизм, толерантность и «смертельную казнь», да ещё зачастую её реальную отмену? Где же сопротивление, Resistance? Причем, одно дело, когда такое сочетание применяется к «негативным преступлениям и преступникам, неумышленно лишаящим жизни другого», то это проблема все-таки больше Воспитания. Но когда толерантность, гуманность (смертная казнь, её отмена, пожизненные заключения) проявляются по отношению к абсолютно негативным – монструозным, подпольным (Достоевский) – преступлениям и «людям»? То это – как?!

Исследования показывают, что «сочетание» такого рода не снижает, а формирует агрессию и становится похожей на отсутствие иммунологической реакции организма на вредные воздействия к выработке антител для сопротивления разрушающим организм воздействиям. Такого рода реальное попустительство свидетельствует об угрозе обществу, об аномии общества в массовом масштабе, о разрушении ценностей или их деструкции, о потакании злу. Получается

так, что к монстрам, монструозным преступлениям обычные фактически гуманные люди, земляне (чувствующие в себе незримую антропологическую черту) должны быть не просто нетерпимы, а, конечно, на скорректированной в отдельный раздел юридически-правовой основе, абсолютно нетерпимы. *И главное, не только негодовать, а как по отношению к ним практически поступать?* Ведь очевидно, что пожизненное заключение, сама смертная казнь, тем более её отмена монстрам¹ все равно есть оксюморон, лукавое потакание злу²; (не хочется их перечислять и вдаваться в подробности, о них рассказывают и почти показывают в *СМИ* – возникает «эффект изумления» (Платон) [4,104]).

Какова сущность, существенные признаки характеризующие монстра, монструозности? Монстр – это живое человекообразное существо, по разным причинам выпавшее, нарушившее, перешедшее за незримую, но объективно существующую, черту антропоцена и антропологического в себе на нашей планете. 1) Он тотально игнорирует законосообразность бытия или, как обобщает М. Фуко, «противоречит Закону. Он – нарушение и нарушение, достигшее предельной степени», он естественно *демонстрирует* противоестественность [5]. 2) Главное, что ему «нравится», это покушение на жизнь вообще и прежде всего на жизнь человека. 3) Монстр – это убийца, но не простой, если подходит здесь такое слово, а изощренный, со многими мотивациями и детерминациями. В этом плане это, действительно,

¹ Имеются в виду маньяки («брейвики»), убийцы и растлители детей (педофилы), фашисты (нацисты, «метафизические террористы») и т. п. существа, иначе говоря, – негантропы.

² Нет вечной природы человека. В таком горизонте постепенно обнаруживается прежде всего современный человек – существо не столько биосоциальное, сколько культурное. Это доказывает и то, что внутри человеческого вида все явственнее происходит культурный разлом. И наука скоро докажет: есть люди и есть нелюди, негантропы и монстры. (На эту мысль навела одна из дискуссий о смертной казни. Корреспондент пытался вытрясти из ученого, что это очень негуманно. И ученый, наконец, определился: Ну что же тут непонятного, есть люди и есть – нелюди. Неужели вы это не видите?!). [«Аргументы и факты», 1997, № 31, с. 3.].

«нелюдь», «чудовище», «негантроп». Как подчеркивают исследователи [6], 4) Это чудовищный убийца, некрофил, который совершает убийство ради убийства, чтобы восполнить и испытать, вероятно, некую нехватку неполноты в себе и полностью, и «изобретательно» доминировать над невинной или случайной жертвой, но (!). 5) Испытывает своеобразное «наслаждение», непостижимое нам, людям, по определению. Это крайняя степень некрофилии. 6) Из-за трансгрессии, разрушения в себе черт антропологического, монстр насквозь циничен, неизлечим, невоспитуем, необратим, абсолютно бессовестен, безответственен, маниакально бесстрашен. 7) Он не только маргинал, он «вне совокупности общественных отношений»; он солипсист, нарцисс, по Ю. Разинову, «с непристойным отношением к миру». Мир, социум, другой, другие, другое для него не существуют и либо воспринимаются как «пища», вещь, функционально, потребительски, либо вызывают смутную ненависть, чувство неутолимой мести за свою инаковость и не свою друговость. 8) По Э. Левинасу, диалог с такого рода другим в принципе невозможен, так как нет проникновения в субъектность другого; невозможна и коммуникация, для которой он – ирреально закрытая система.

А теперь о «причинах», кто и что «виновато»? Их так много, что необходимо насколько возможно сгруппировать в мега-, макро- и микро-причины и обстоятельства. Например, мега-причины мировоззренческие: метафизические террористы, маньяки и т. п. уверены, что современный мир устроен неправильно, но есть другой мир – «подлинный»; макро-причины социально-культурные: свое назначение они видят в приближении прихода этого мира; микро-причины личностные, межличностные, групповые, микро-средовые, «подпольные»: лишая жизни других, взяв на себя роль «демиурга» по переделыванию мира, «освободителя», «мстителя», «чистильщика» и т. п., они ощущают себя особой расой, героями, ускоряющими эволюцию. Глубинной антропологической причиной является также чаще всего сложившееся узко искаженное понимание сущности человека. Для них человек – это то же, что животное, вещь, средство социума, а люди – всего лишь материал эволюции, направление которой из-

вестно, конечно, лишь только им, избранным. Следовательно, отдельного человека, а сегодня, наверное, и миллиардов людей, им не жалко – останутся лишь «богоизбранные, подлинные, правильные, чистые». Даже для народовольцев, искренних и бескорыстных людей, например, не существовало проблемы абсолютной ценности жизни. Казалось бы, удивляется О.В. Будницкий, «люди наибольшей моральной чуткости», а даже дискуссии об ответственности за убийство, о самопожертвовании, проблемы ценности жизни, казались им надуманными [7].

Итак, монстры это существа по сути дела опаснее любого хищного зверя, (поскольку они наделены так или иначе таким опасным оружием в данном случае как «интеллект»), только в облике человека, у которых не в психике, а в душе произошло, сломалось что-то такое, неизвестное и непостижимое пока нам, что надо спокойно изучать и изучать; они выбросили себя за видовую грань антропа, это существа, перешедшие незримую черту «единства (сущностной одинаковости) человеческого рода». Поэтому к таким существам, как и к бешеным животным, ни понятие, ни действие «казнь», по всей видимости, не подходит. Это неадекватно, недостаточно и не логично с тем, что есть человек, по определению [8]. И ещё почему? Поскольку в казни имплицитно заложена месть, кара [9]. Но причем тут казнь, месть, кара? И кто мы такие? Мы люди-земляне, а не боги, и не палачи, чтобы карать, казнить, хотя и на правовой основе, и не архаичные сообщества, чтобы заниматься социальной, но кровной мездой. По видимому, коль уж так у них, у монстров получилось, к монстрам, скорее всего, подходит понятие и действие не «высшая мера» – смертельная казнь, тем более нередкая ее отмена и не пожизненное заключение, а *санация*, естественно, на правовой и не лукавой основе. И дело здесь не в другом означаемом, а в другом Поступке землян.

В порядке заключения можно предположить, что человечество, вероятно, вынуждено будет пойти и по такому пути – и по пути *санации*. В значении *оздоровления общества*, через выделение монстров в отдельную юридически-правовую группу и окончание их жизни. Дело за а) более глубоким междисциплинарным изучением этого во-

проса и б) выработкой демократически ясной юридически-правовой и практически-технической стороны дела. Чтобы этот процесс не пошел стихийно, спонтанно, самочинно, не превратился в хаос или в закон джунглей, как это бывало не раз в истории человечества.

Литература

1. *Меньчиков Г.П.* Гуманизм: классический, неклассический и неоклассический / Г.П.Меньчиков // Вестник КГУКИ. – 2012. – № 1. – С. 4–12; *Степин В.С.* Выступление на «круглом столе» / В.С. Степин // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 12; *Сайкина Г.К.* Трудно быть человеком (Метафизические маршруты человека) / Г.К.Сайкина – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.

2. *Криман А.И.* Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому / А.И. Криман // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–68.

3. *Клюканов И.Э.* Монструозность философии / И.Э. Клюканов // Философские науки. – 2019. – № 62 (8). – С. 98–122.

4. *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, – 2005. – С. 80.

5. См. *Антонян Ю.М.* Психология убийства / Ю.М. Антонян. – М.: Юрист, 1997. – С. 3,146; *Разинов Ю.А.* «Я» как объективная ошибка / Ю.А. Разинов. – Самара: «Универс групп», 2006. – С. 52–54; *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное: эссе о внешности / Э. Левинас // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 309.

6. См. *Копылов Г.Г.* Люди ли люди? / Г.Г. Копылов // Философские науки. – 2002. – № 1. – С. 141.

7. *Будницкий О.В.* Терроризм глазами историка. Идеология терроризма / О.В.Будницкий // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С.13–15; *Жижек С.* Терпимость как идеологическая категория / С. Жижек // Философские науки. – 2007. – № 4. – С. 5–35.

8. См. *Меньчиков Г.П.* Сущность человека: классический, неклассический и неоклассический дискурс / Г.П. Меньчиков // Вестн. Сев.-Арктич. федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. – 2018. – № 1. – С. 61–72.

9. *Макринская В.И.* США: право на жизнь и право на казнь / В.И. Макринская // Закон. – 2005. – № 10. – С. 126–132; *Бочкарев С. А.* О физических и метафизических началах уголовно-правовой охраны жизни / С.А. Бочкарев // Вопросы философии. – 2018. – № 5. – С. 65–76; *Грачев М.В.* Смертная казнь и ее применение в эпоху Хэйан (794–1185) / М.В. Грачев // Вопросы философии. – 2021. – № 6. – С. 163–173.

«СМЕРТЬ ЭКСПЕРТИЗЫ», «ВОССТАНИЕ МАСС» И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ ЭГОИЗМ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Муртазин Салават Раисович

аспирант кафедры социальной философии

Казанского (Приволжского) федерального университета,

e-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению проблемы обесценивания экспертного знания, которую американский исследователь Т. Николс обозначает как «смерть экспертизы». В статье кратко рассматриваются одни из главных отличительных качеств, присущих экспертам. Автор статьи разделяет мнение американского профессора о том, что одной из причин процесса «смерти» экспертного знания является переоценка обывателем собственных способностей и компетенций, а также его нежелание прислушиваться к иной точке зрения. Подобная самоуверенность обывателя произрастает, во-первых, из недостатков системы образования; во-вторых, из-за потока информации, хлынувшего на него из просторов интернета; и, в-третьих, неумения человека фильтровать поток информации. Автор считает, что философия, интегрированная в процесс образования, способна не просто вернуть доверие к экспертам, но и сделать его обоснованным, а не слепым.

Ключевые слова: эксперты, знание, образование, компетентность, человек массы, доверие, дискуссия, интернет, познание, философия.

THE «DEATH OF EXPERTISE», «REVOLT OF THE MASSES» AND THE EPISTEMIC EGOISM OF MODERN PEOPLE

Murtazin S.R.,

*graduate student of Kazan (Volga Region) Federal University,
Kazan*

Abstract

The article is devoted to the problem of depreciation of expert knowledge, which the American researcher T. Nichols refers to as the "death of expertise. This article briefly discusses some of the main distinguishing qualities of experts. The author of the article agrees with the opinion of the American professor that one of the causes of the process of the «death» of expert knowledge is the overestimation by the average man of his own abilities and competences, and his unwillingness to listen to another point of view. Such self-confidence of the average person grows, firstly, from the shortcomings of the educational system, secondly, because of the flow of information, poured on him from the expanse of the Internet, and thirdly, the inability of man to filter the flow of information. The author argues that philosophy, integrated into the educational process, can not only restore confidence in experts, but make it reasonable rather than blind.

Key words: experts, knowledge, education, competence, man of the masses, trust, discussion, internet, cognition, philosophy.

Одной из немаловажных проблем современной эпистемологии, которая тесно связана с непростыми вопросами из области социальной и политической философии – это проблема места экспертного знания в жизни общества, государства и простого обывателя. Мы часто можем наблюдать, как те или иные эксперты высказывают своё мнение на страницах газет или в эфире информационных передач по самым различным вопросам. С экспертами мы сталкиваемся, консультируясь у врачей, юристов и т. д. Но что из себя представляет

экспертное знание? И почему, как минимум в теории, мы должны с ним как-то считаться?

Автор известной работы «Смерть экспертизы» Том Николс даёт следующее определение «экспертам»: «...эксперты – это люди, которые знают о конкретном предмете значительно больше, чем все остальные...» [1, р. 29]. При этом, подобное превосходство в знаниях в какой-либо области, как, например, отмечает Элизабет Фриккер (Elizabeth Fricker), является результатом специальной подготовки и образования [2, р. 235]. Николс так же называет наличие образования и специальной подготовки одним из необходимых критериев, по которым мы могли бы определить эксперта. Говоря по-другому, становление экспертом в той или иной области невозможно без значительных трудозатрат. Мы, как минимум, должны потратить время и силы на то, чтобы получить то или иное профильное образование, а также подтвердить нашу компетентность в той или иной области при помощи сдачи экзаменов или получения учёной степени. Даже если теоретически мы можем попытаться стать экспертами в нескольких областях, мы не сможем стать экспертами во всех областях одновременно. Более того, мы не можем быть уверены, что наши знания в «родной» для нас области совершенны и безошибочны. Эксперт всегда должен быть готов к тому, что, например, те или иные его предположения могут быть оценены, поставлены под сомнение или даже опровергнуты его коллегами. Как указывает тот же Николс, эксперта, помимо всего прочего, отличает осознание границ собственных компетенций, готовность быть подвергнутым обоснованной критике, а также умение доверять экспертам в других областях, а именно, допускать то, что они компетентны в рамках своей области так же, как он компетентен в своей собственной.

С нашей точки зрения, именно проблема адекватной оценки человеком границ собственного незнания является одной из основных причин процесса, который Николс обозначил как «смерть экспертизы». Что подразумевается под данным понятием? Ключевой для самого американского исследователя является проблема обесценивания значимости экспертного знания и экспертной оценки в глазах обще-

ства. Ключевой причиной данного процесса, с точки зрения автора, является то, что обыватель, не обладая достаточной информацией о чём-либо, не стремится усовершенствовать свои знания, но довольствуется теми поверхностными представлениями, которые имеются у него на данный момент. Сталкиваясь с точкой зрения эксперта, которая противоречит его собственному мнению, подобный обыватель активно отстаивает свою позицию, считая её равноценной точке зрения эксперта. В качестве примеров подобного рода упрямого невежества Николс приводит позицию антипрививочников, ВИЧ-диссидентов и т. д. Со своей стороны, мы приведём пример, который будет немного ближе для философской аудитории: представьте себе человека, знающего, например о Платоне, только по учебникам философии, философским справочникам или условной Википедии, который искренне убеждён в том, что его позиция, например, по вопросу об отношении Платона к демократии ничем не хуже, чем позиция историка философии, посвятившего всю свою научно-исследовательскую деятельность изучению трудов древнегреческого философа, свидетельств современников о нём и т. д. Николс приводит подобный пример, вспоминая случай, когда «будущий доктор», попросившая в Twitter о помощи в подготовке задания по яду под названием зарин, начала крайне агрессивный спор о том, является ли зарин газом, с экспертом по отравляющим веществам Дэном Казета, который вызвался ей помочь. То есть, «смерть экспертизы» прежде всего связана с явной переоценкой человеком как собственных знаний по тому или иному вопросу, так и с переоценкой его собственной способности распознавать достоверные источники информации. Или, говоря по-другому, современный обыватель не знает, и, судя по всему, даже не желает знать о том, что он может чего-то не знать. И если он посчитал, что мнение известной актрисы или комика по вопросам рака груди или вакцинации является достаточно достоверным, никакой эксперт с многолетним стажем не сможет убедить его или её в обратном. Подобное поведение обывателей, в свою очередь, ведёт к тому, что эксперты всё меньше желают контактировать с ними.

Нельзя не отметить, что подобный образ крайне самоуверенного, но некомпетентного и агрессивного в своей некомпетентности человека мы можем встретить в известном труде «Восстание масс» Хосе Ортега-и-Гассета. Испанский мыслитель, среди всего прочего, в качестве одной из ключевых особенностей «человека массы» называет «неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь» [3, с. 57], а также уверенность в собственном совершенстве. Это, в свою очередь, ведёт к тому, что он теряет способность слушать другого и прислушиваться к нему. Подобные симптомы «массового человека», хоть и немного в других формулировках, мы можем встретить и в работе Николса. Но каковы причины того, что подобные, как минимум, неоднозначные качества «массового человека» встречаются в наше время всё чаще и чаще?

Одну из главных проблем, обуславливающих кризис взаимоотношений между экспертами и обывателями, американский эксперт видит в сложившейся системе образования, а именно в отношении со стороны руководства университетов к студентам как к клиентам. Учебные заведения стремятся набрать как можно больше студентов, при этом, с одной стороны, делая акцент на комфортности образовательного процесса, а не на его результате, а с другой стороны, фактически поощряя такие, как минимум, явно неоднозначные качества студентов как: излишняя самоуверенность (например, посредством идеи равноценности мнения студента и преподавателя); неспособность к рациональной дискуссии, которая, в том числе, требует умения прислушиваться к другому и т. д. С нашей точки зрения, существует ещё один фактор, который не упоминается Николсом напрямую, но который можно вывести из того, каким образом он оценивает влияние того огромного потока информации (чаще всего, недостоверной), хлынувшего на человека через Интернет. Любой, у кого есть смартфон с выходом в Интернет, имеет под своей рукой неисчерпаемый источник информации, что, в свою очередь, создаёт впечатление, что кто угодно может узнать о чём угодно за секунды, не тратя годы на специализированное образование. Это, в свою очередь, как мы упоминали ранее, ведёт к пренебрежительному отношению к экспер-

там, хотя, сама возможность пользования теми же смартфонами и Интернетом – это результат исследований и кропотливой работы тех же экспертов. Но причём здесь система образования? К тем факторам, провоцирующим недоверие к экспертам и пренебрежение ими, которые подмечает Николс, мы можем добавить ещё один. Как минимум, складывается впечатление, что система образования стремится дать некоторый «обязательный» набор знаний, но при этом игнорирует вопрос о сущности и функционировании знания как такового, в том числе научного. Из-за этого, например, прослушав курс по основам биологии, студент может решить, что достаточно компетентен, чтобы уверенно рассуждать о вакцинации, существовании ВИЧ и т. д., не осознавая, что знаний, которыми он располагает, для этого явно недостаточно. Или, узнав о том, что биологи в чём-то ошиблись, сделать вывод о том, что наука всегда ошибается и в принципе не заслуживает доверия. В связи с этим нам представляется, что важной задачей образования, особенно в наш век переизбытка информации и её источников, является не только вооружение обучающихся теми или иными знаниями или научными фактами, но также обучение их ориентированию в потоке информации, и, что самое главное, умению адекватно оценивать свои собственные знания и способности.

Говоря о проблеме доверия экспертам нельзя не упомянуть о проблеме доверия в познании вообще, которую касаются в своих исследованиях, например, Линда Загзебски, А. Р. Каримов [4, с. 328–346] и т. д. На практике познание невозможно без доверия другому и фактически на нём основывается. Например, учителя и родители играют значительную роль в процессе формирования наших базовых убеждений [5, с. 157–159]. Однако, даже не все эпистемологи обращают внимание на роль доверия в познании, подобно тому, как «мы не замечаем воздуха, которым дышим» [6, р. 693]. Наиболее радикальная и доведённая до крайности форма игнорирования роли доверия в познании обозначается как «эпистемический эгоизм». Несмотря на то, что данная позиция является чисто теоретической, особенно, «сильные» её версии, именно к подобного рода эгоизму, хотя и в «слабой» его форме [7, р. 226], весьма близок описанный нами выше скепти-

цизм обывателя относительно экспертного знания. Данная позиция, отчасти может быть обусловлена тем, что немногие отдают себе отчёт в том, каким образом сформировалась их собственная система убеждений. Подобное невнимание, в свою очередь, ведёт к тому, что, словно утёнок, считающий своей матерью первый увиденный им объект, человек начинает воспринимать в качестве достоверных и заслуживающих доверия только те сведения, которые могут быть как-то согласованы с его убеждениями и «знаниями», лежащими в их основании. Это, в свою очередь, не позволяет ему воспринимать иную точку зрения, которая, на поверку, может оказаться ближе к истине, чем его точка зрения, а также способствует принятию им ошибочных решений в тех или иных ситуациях.

Но что в контексте описанной нами выше проблемы может предложить сообществу экспертов и обществу академическая философия? С нашей точки зрения, именно философия, с её вниманием к проблемам сущности и функционирования знания, могла бы стать одним из немаловажных составляющих подготовки человека к жизни в мире, перенасыщенном «знаниями» и информацией. В качестве примера могли бы рассматриваться беседы, которыми «мучил» своих современников Сократ. То есть, философия в рамках образования должна побуждать учеников ставить под сомнение свою уверенность в том, что они что-то «знают», или в то, что является для них «очевидным». Это, вкупе с базовыми представлениями о том, как функционирует знание и аргументация, может поспособствовать тому, что отношение к экспертам и экспертному знанию станет куда более разумным и взвешенным и не будет ограничиваться слепой верой в них или такой же слепой к ним неприязнью.

Литература

1. *Nichols T.* The Death of Expertise. – New York: Oxford University Press, 2017. – 252 p.
2. *Fricker E.* Testimony and epistemic autonomy // The Epistemology of Testimony. Edited by Jennifer Lackey, Ernest Sosa. – New York: Oxford University Press, 2006. – Pp. 225–312.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс: Сб., пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2002. – 509 с.

4. *Каримов А. Р.* Эпистемология добродетелей: науч. моногр. – СПб.: Алетейя, 2019. – 428 с.

5. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Культура и ценность. О достоверности. / пер. с англ. Л. Добросельского. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – С. 127–245.

6. *Zagzebski L T.* Epistemic Values. – New York: Oxford University Press, 2020. – 364 p.

7. *Hardwig J.* The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy – 1991 – Vol. 88. – No. 12. – Pp. 693–708.

МОНОТОННОСТЬ УПРАВЛЕНЧЕСКИХ КОДОВ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Нигоматуллина Резида Масхутовна

Кандидат философских наук, доцент

Казанского (Приволжского) федерального университета,

e-mail:nigomati@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена реальности управленческих систем, в которых преобладает анонимность, большая дистанция власти, закрытость информации, бюрократический и социальный контроль. Эти системы имеют монотонный характер, так как реагируют на разнообразные вызовы реальности одинаково однообразно. Они не предназначены для управления сложностью и стремятся к предельному упрощению вплоть до игнорирования обратных связей, которые могли бы давать возможность рефлексии и понимания. Однако этого не происходит, во-первых, потому, что главной функцией управления видит контроль целей, определяемых властью. Во-вторых, еще и потому, что в обществе потребления не востребовано понимание смыслов деятельности внутри управленческих систем. А целям потребления эффективно служат цифровые алгоритмы, предлагающие определенные маршруты. В статье показывается, что искусственный интеллект «помогает» власти устанавливать в обществе контроль и надзор, так как социальные и технологические взаимодействия схожи своим анонимным характером.

Ключевые слова: понимание, цифровые алгоритмы, сложность, властная вертикаль, управленческий код, анонимность, контроль, общество потребления.

A HOMOGENEITY OF MANAGEMENT CODES IN A DIGITAL ERA

Nigmatullina R.M.

*PhD, associate professor of Kazan (Volga Region) Federal University,
Kazan*

Abstract

This article is on the management system that contains a high degree of anonymity, power distance, closed share information, bureaucracy and social control. These systems are monotonous since they react to the surrounding reality in the same way. At the same time, they don't manage complexity and aim for simplification. These include ignoring mutual connections which could increase awareness. This happens because the management considers aim control as the main function. Moreover, consumer society is not interested in the meaning inside the management system. The aims of consumers are created by digital algorithms. This article demonstrates that artificial intelligence assists authorities in control. That is due to social and technological interactions having a similar anonymity characteristic.

Key words: understanding, digital algorithms, complexity, management structure, management cod, anonymity, control, consumer society.

История управления в нашей стране – это конфликт тенденции к усложнению и разнообразию, технологическому прогрессу и модернизации и встречной тенденции к однообразности и упрощению как реакции на рискованное для управленческой номенклатуры освобождение «творчества масс».

В явном и неявном виде всегда существовало противоречие в управлении между сложными структурами и упрощающими, унифицирующими властными вертикалями. Первые интегрируют в себе формальные и неформальные коммуникации, разнонаправленные информационные потоки, горизонтальные и вертикальные отношения, проектные анклав, командные образования, разнородные стра-

тегические ориентиры. Они имеют сложное социотехническое происхождение, так как являются следствием очередной волны модернизации и инновационных технических процессов. Индустриальное и постиндустриальное развитие городов осуществлялось во взаимной связке с ростом образовательных институтов, что приводило к формированию высокопрофессиональных инженерных кадров, креативных слоев и гуманитарной интеллигенции. Вторые – структуры, имеющие по преимуществу социальные причины своего появления и развития. Это то, что можно назвать «человеческим фактором», ограниченность возможности людей управлять сложностью. Например, человеческого ресурса часто хватает лишь на реагирование, на адаптацию к динамично развивающемуся миру, а не на поиски возможностей активно участвовать, становиться лидером в своей области, поэтому система развивается в направлении упрощения методов организации, ее доминирования над самоорганизацией. Дефицит времени для реагирования на постоянно появляющиеся новые вызовы предполагает управление принятием решений сверху, так как авторитарная иерархическая вертикаль проще и быстрее справляется с формированием хоть какого-то ответа на навязываемые извне цели. Кроме того, сложность оказывается избыточной еще и в экономическом плане, так как в конечном итоге экономическая жизнь может быть выстроена вокруг распределения и перераспределения доходов от природных ресурсов.

В итоге повсеместно распространенным становится управленческий код, с которым каждый знаком: анонимность, большая дистанция власти, закрытость информации, бюрократический и социальный контроль. Это параметры, которые характеризуют закрытую систему.

Парадокс заключается в том, что технический и технологический прогресс, развитие цифровой среды, призванные демократизировать доступ к социальным возможностям, в такой системе служат сужению горизонтов инициативности, ведут к усилению бюрократического и социального контроля.

Характеристику анонимности, связанной с современным цифровым миром, мы находим у В.А. Лекторского, который дает актуаль-

ное описание субъекта управления постнеклассической рациональности. Он утверждает, что Я (субъект) существует не только в телесной оболочке, но и в виде различных текстов – файлов (файловое Я), причем современному человеку все чаще приходится общаться с файловым воплощением субъектов. Фактически субъект становится представимым как некая система дискурсов [1]. Этот технический аспект субъектности в управлении хорошо сочетается с современной управленческой ситуацией, в которой субъект лишен личностной идентичности, пространства прав и ответственности в принятии решений. Иерархия управления строится на том, что все являются исполнителями с ограниченной свободой чьей-то политической воли, имеющей безличный характер. С другой стороны, именно в наше время появляется масса теорий заговора, роль некоторых личностей абсолютизируется, их деятельности приписывается демонический характер.

Возможно, это противоречие между безличностью и поиском «врагов» усиливается традиционно высокой дистанцией власти в управленческих иерархиях. Решения принимаются настолько в закрытых системах, что обратные связи в виде внутрикорпоративных коммуникаций или гражданского общества почти не работают. Управление монологично и линейно, люди выученно беспомощны и считают, что ни на что повлиять не могут. Причины данных проблем лежат в социальной плоскости, они имеют культурное происхождение, об этом много говорят и экономисты-институционалисты [2].

Главный вопрос, который поддерживает монотонность управления или, наоборот, перебивает одномерный тренд, – это вопрос понимания смыслов той деятельности и тех процессов, в которые вовлечен человек. Понимание – это возможность творчества, момент прерывания линейности. Культурная и социальная сложность современного мира, скорость изменений иногда не оставляют человеку шансы понять, поэтому легче запомнить или принять и исполнять без рефлексивных усилий.

Цифровые алгоритмы помогают адаптироваться к информационно-избыточной среде, но одновременно усиливают впечатление информационной «колеи», в которую попадает человек. Например,

«рекомендательные движки» – системы для фильтрации контента, предоставляющих пользователю те элементы информации, которые могли бы его заинтересовать, – помогают сориентироваться в поиске фильмов, музыки, книг и пр. Но возникает ситуация однообразного навязывания однотипного контента, хотя и иллюзия свободы выбора сохраняется. Искусственный интеллект выполняет заместительную и управленческую функцию в потребительских стратегиях человека.

В этом видится один из факторов эффективного симбиоза человеческого и искусственного: пока главным для данного индивида остается потребление, а не познание и не созидательная деятельность, цифровые алгоритмы являются прекрасным способом разгрузить себя от утомительной самостоятельности.

Цифровая реальность может служить пространством самых разных стратегий, если они востребованы социальными и культурными институтами. Так, все более заметную роль играют цифровые алгоритмы управления в сетевых компаниях. Работники исполняют рабочие функции, регистрируясь, получая задания на сайтах своей компании, не вступая в какие-либо личные отношения ни с коллегами, ни с руководством.

Современное управление нацелено на определенный порядок, где смыслообразующим центром выступает функция контроля. Цифровой паноптикум, возможность жесткого контроля, а лучше сказать, надзора, безличность цифровых алгоритмов управления, унификация являются, на наш взгляд, востребованными менеджментом возможностями интернета. Какие институты нуждаются именно в этих функциях цифровизации?

Нам представляется, что гипертрофированность функции контроля связана с абсолютизацией политического и деградацией управленческого начал. Усиление централизации управления, его вертикализация – это политический процесс, связанный с укреплением власти. И он вполне совмещается с цифровыми алгоритмами.

Литература

1. *Лекторский В.А. Я* // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. – М., 2001. – С. 497–502.

2. Культурный код нации // Материалы семинара «Реалистическое моделирование» 18 февраля 2015 г. – Аналитический вестник. – № 07 (560). – М.: Аналитическое управление Аппарата Совета Федерации, 2015. URL:https://council.gov.ru/activity/analytics/analytical_bulletins/53281 (дата обращения 29.09.2021).

СВАЙП: ОТ ЦИФРОВОЙ ПУСТОТЫ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО К СОРАЗМЕРНОМУ МЫШЛЕНИЮ

Полякова Наталья Борисовна

*кандидат философских наук, заведующая кафедрой
философии и гуманитарных дисциплин*

Удмуртского государственного университета

e-mail: midies@mail.ru

г. Ижевск

Аннотация

В статье методом аналитической интерпретации полагаются смыслы постчеловеческого. Разграничение понятий «человеческое» и «постчеловеческое» позволяет исследовать существование не только современного человеческого, но и социального в его данности. Обнаруживается исчерпанность сущностной человеческой составляющей в тиражированных стандартизированных технологических структурах знания. Констатируется бессмысленность телесного и мозгового существования биологического существа, именуемого тиражированным «коматозником-запредельщиком». Возвращение человеку присутствия посредством саморефлексии собственного бытия, позволяет задать виртуальную цифровую реальность как социальную. Присутствующий субъект оказывается мерой мыслительной соразмерности вещественного и социально-виртуального бытия.

Ключевые слова: человеческое, постчеловеческое, человек, присутствующий субъект, мышление, смысл, соразмерность, виртуальная реальность, социальное.

SWIPE: FROM THE DIGITAL VOID OF THE POST-HUMAN BEING TO THE RATED THINKING

*Polyakova N.B.,
PhD of Philosophical science,
Head of the Department of Philosophy and Humanities,
Udmurt State University,
Izhevsk*

Abstract

In the article the meanings of the posthuman are set by the method of analytical interpretation. The distinction between the concepts of "human" and "posthuman" allows to explore the existence of the modern human and the social in its given. The exhaustion of the essential human component is revealed in the replicated standardized technological structures of knowledge. In article is stated the senselessness of the bodily and cerebral existence of a biological being which called a replicated "comatose transcendent". Returning a person's presence through self-reflection of his own being allows to set virtual digital reality as social. The present subject establishes the mental proportionality of material and socially-virtual being.

Key words: human, posthuman, human, present subject, thinking, meaning, proportionality, virtual reality, social.

Современные рассуждения о феномене «постчеловеческое» разнообразны (Дж. Агамбен, А. Горц, И.П. Смирнов, Т.В. Черниговская и др.) и демонстрируют попытки его всестороннего осмысления. На наш взгляд, для понимания «постчеловеческого» необходимо разграничить понятия «человеческое», указывающее на наличие специфики человека как такового, и «постчеловеческое», демонстрирующее приставкой «пост» переход в некое после-человеческое существование. Разграничение подразумевает о-предел-ивание этих категорий, то есть установление пределов или смысловых границ, в рамках которых ухватывается суть человеческого существа, и поэтому далее может быть констатировано ее отсутствие или новое понима-

ние. Целью данного материала является ответ на следующий вопрос: каковы границы человеческого в постчеловеческом существовании?

Человеческое в человеке всегда определяло его суть, смысл, содержание. Человеческое бытие, по М. Хайдеггеру, возникает в точке осмысления человеком самого себя как точке обнаружения себя присутствующим в бытии: «... разомкнутость бытия делает возможным то, что присутствие как экзистирующее бытие-в-мире способно иметь отношение к сущему, к внутримирно встречающему и к себе самому как экзистирующему» [1, с. 487].

Постчеловеческое тогда может рассматриваться как то, что заменяет суть человека, его смысл, мышление как наполняющую внутреннюю составляющую. В качестве замены, эрзаца мышления используется понятие интеллект. Если границы мыслимого для человека – это границы его жизни, то границы интеллекта возможно измерить коэффициентом. Он будет выражать наличие в активной памяти определенной совокупности знаний, которые человечество получило к определённом моменту времени. Здесь интеллект, как совокупность знаний, есть со-знание человека, его со-причастность к знаниям человечества. По причине многообразия и постоянного совершенствования знания человек оказывается в ситуации неспособности разметить или разместить в свое внутреннее / сущность весь этот объем информации. Именно техническое средство оказывается вместительным со-знания; оно привязывает внутренне человека к виртуальной цифровой реальности, содержащей весь объем знаний человечества. Тогда со-знание человека – это не его индивидуальное знание, а его «со-единение с» как со-причастность цифровым знаниям виртуальной реальности, или знаниям, представленным в цифре. С одной стороны, человек физически своим внешним существованием по-прежнему материален. С другой стороны, он посредством интернета синтезирует в себя необходимые для продолжения существования сиюминутные знания. Нет необходимости во внутреннем содержании, но есть необходимость в техническом средстве, которое позволит актуализировать любое знание в любой момент времени.

Отсутствие сущности указывает на пустоту внешней телесной явления человека как биологического существа.

Такой человек может быть назван синтетическим по примеру фантастического героя Теодора Старджона [2]. В синтетическом человеке-существе соединено материальное тело, техническое средство и виртуальное знание. Тогда это все еще человек как таковой или эрзац человека, внутренняя определяющая часть которого принадлежит цифровой виртуальности?

Поведение такого человека запрограммировано на действие в конкретной ситуации. Каждое действие человека, в том числе, якобы, мыследеятельность или мыследействие, отработано и воспроизводится автоматически в соответствии с системой алгоритмов, которая усваивается человеческим мозгом, телом из системных программ технических средств. Можно ли говорить о том, что это существо биоробот или киборг? Поскольку поведение каждого запрограммировано одними и теми же системами, то такое биологическое существо тиражировано не только биологически, но и в своём поведении и внутреннем наполнении. Это как бы функционирование «тиражированного индивида» Ж. Бодрийяра: «То, что эти два изделия техники эквивалентны с точки зрения общественно необходимого труда, в долгосрочной перспективе не столь существенно, как само серийное повторение одного и того же предмета (а равно и индивидов как рабочей силы)» [3, с. 123].

Таким образом, констатация пост-человеческого существования справедлива тогда, когда больше нет мыслеопределяющего свободно действующего человека-персоны, описанного у М. Хайдеггера и Х. Арендт.

Техническое измерение биологического существа дает возможность Дж. Агамбену обнаружить «остатки человека» в коматозном состоянии. «Коматозник-запредельщик» – само понятие указывает на то, что это существо находится за пределами человека и человеческого.

Является ли тело последней возможностью сохранить человека как «человека»? То есть может ли тело оказаться инструментом измерения человеческого, поскольку внутреннее человеку как «человеку»

не принадлежит в его индивидуальности? В связи с этим в современных философском и научном дискурсах актуализируется вопрос о мозговой деятельности человека, нейросетях, которые и есть последний телесный рубеж, через который все еще пытаются фиксировать наличие особенного человеческого в «человеке». Этим особенным измерением, четко выстраивающим границы различности человеческого от прочих живых биологических существ, выступает такая мозговая деятельность человека, которая для самого человека еще не может быть исчислима. Т.В. Черниговская сравнивает человеческий мозг со Вселенной. Но тогда человеческий мозг принадлежит не столько человеку, сколько «вселенскому разуму» [4]. Наличие мозговой деятельности не указывает на состоятельность, свободу человека как «человека». Человек не способен занять познавательную позицию субъекта-наблюдателя и обнаружить свой мозг во всей его нейродеятельности как целый объект. Исследователь или субъект способен лишь фиксировать действие отдельно взятых нейронов, но не все мириады их взаимодействий, происходящих со скоростью, приближающейся к скорости света. Так, тело человека, концентрированное в его мозгу, лишь снова указывает на несостоятельность, несвободу и неполноценность человеческого бытия.

Актуальным ли остается вопрос о мышлении как уникальном содержании человека, предьявляющем его суть как на индивидуальном, так и на социальном уровнях?

Возврат человеком себя самого через обнаружение и раскрытие новых смыслов своего человеческого может состояться посредством возможности использовать уже имеющееся знание, полученное в социальном виртуальном пространстве. Во многом это знание по поводу того, как строится алгоритм, что значит ухватить его логику конструирования. Далее благодаря мышлению человек может адаптировать, применить усвоенное в своих собственных ситуациях, то есть не использовать лишь общие для всех и каждого программы понимания, действия, говорения, но обнаружить возможность персонифицированного проявления и использования этих программ.

В процессе обучения человеческое мышление как бы наполняется осознанием посредством саморефлексии, и тогда оказывается способным последовательно конструировать собственный смысл. Человек тем самым осмысляет самого себя и этот процесс указывает как на наличие мышления, так и на возможность наполнения себя собственно специфическим человеческим через осознание самоприсутствия своего мышления в каждом акте жизни, в каждом действии, слове и мысли. Когда мы научились это делать, это не значит, что научение реализуется в повторении одного и того же. Научение предполагает, что в каждой новой ситуации мы можем адаптировать полученные знания для новых условий. Мышление дает возможность индивидуально реагировать на все, включая индивидуальное осмысление происходящего. Для этого не нужна перманентная отсылка к содержанию виртуальной реальности, но появляется возможность самому самостоятельно продолжать процесс обучения как смыслоопределения себя самого в собственном самоприсутствии как бытии.

Мышление одновременно индивидуально и социально. Оно индивидуально потому, что когда мы сохраняем способность осмыслять нечто индивидуально, у нас появляется интерес выразить эту индивидуальность и одновременно вступить в диалог с индивидуальностью другого. Согласованная совместность индивидуального выражения раскрывает социальный аспект мышления. Оно социально потому, что нам надо научиться взаимодействовать. Если же нам нечего выражать, и каждый лишь повторяет заложенные техническими средствами и виртуальностью программы, то останется лишь констатировать отсутствие смысла жизни в человеке как таковом.

Благодаря саморефлексии человек приобретает размеренность или размерность. Если мы говорим о взаимодействии нейронов на скорости света, то мышление вносит интервалы, паузы, то есть задает расстановку, значит, выстраивает размеренность. Вносимая в виртуальную реальность присутствующим субъектом соразмерность оборачивает ее в структурированную новую социальность.

Итак, постчеловеческое существование заключается в том, что социальное мышление как человеческое транслируется в цифровом

виртуальном дискурсе, делая его соразмерным человеческому как таковому. Для того, чтобы индивидуальное существование человека имело смысл, необходимым оказывается внесение в цифровую сферу размерности, продуцируемой только мышлением человека. Тогда соразмерность как присутствующая субъективность наполняет социальностью цифровое виртуальное пространство, делая его местом обитания реализованной человечности человека. Своим присутствием мышление человека задает свою новую осмысленную социальность. Без мышления цифровое пространство – лишь совокупность пустых знаков, мертвых в отсутствии сути своего существования. Вдохнуть смысл как жизнь в виртуальное способен саморефлексирующий присутствующий субъект. Стоит остановить свайп, и только присутствующий субъект способен это сделать.

Литература

1. *Хайдеггер Мартин* Бытие и время / М. Хайдеггер, пер с нем. В.В. Библихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
2. *Старджон Теодор* Синтетический человек / Т. Старджон. URL: https://librebook.me/the_synthetic_man (дата обращения 30.09.2021)
3. *Бодрийяр Жан* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр, пер. с фр. и вступит. статья С.Н. Зепкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. *Черниговская Татьяна Владимировна* Язык и сознание: что делает нас людьми? / Т.В. Черниговская. URL: <https://polit.ru/article/2008/12/24/langmind/> (дата обращения 30.09.2021).

УДК: 164.02:321

ГЛОБАЛЬНЫЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ ЗДОРОВЬЯ: ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЕ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ COVID-19

Сабурова Людмила Альбертовна,

*Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Ин-
ститута философии и права УРО РАН,*

e-mail: sabur@udm.ru

г. Ижевск

Аннотация

В статье анализируются изменения смыслового наполнения концепта здоровья в результате пандемии COVID-19. На основе анализа изменения базовых трендов в понимании здоровья, сложившихся в «доковидную» эпоху, таких, как персонализация, либерализация, де-медикализация концепта, выдвигается предположение о том, что модель индивидуального здоровья как результата свободного и творческого выбора в условиях глобальной угрозы и глобальных способов регулирования оказывается не актуальной. А модель общественного здоровья как модель конвенциональных решений в отношении качества жизни заменяется признанием необходимости подчинения внешним требованиям. Обосновывается вывод о возврате к «власти клиники», деперсонализации и представлениям о глобальной и политической ответственности по отношению к личному здоровью.

Ключевые слова: индивидуальное и общественное здоровье, клиницизм, символическая власть, глобальная угроза, индивидуальная и глобальная ответственность.

GLOBAL AND LOCAL MEANINGS OF HEALTH: REDISTRIBUTION OF SYMBOLIC POWER IN THE COVID-19 PANDEMIC

*Saburova Lyudmila Albertovna,
PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy
and Law of the Ural Branch of the RAS,
e-mail: sabur@udm.ru
Izhevsk*

Abstract

The article analyzes the changes in the semantic content of the concept of health as a result of the COVID-19 pandemic. Based on the analysis of changes of trends in the understanding of health developed before, such as personalization, liberalization, de-medicalization of the concept, it is suggested that the model of individual health as a result of free and creative choice in the context of a global threat and global methods of regulation turns out to be irrelevant. And the public health model as a model of conventional decisions regarding the quality of life is being replaced by the recognition of the need to obey external requirements. It is justified a conclusion about a return to "the power of the clinic", depersonalization and to notions of global and political responsibility in relation to personal health.

Key words: individual and public health, clinicism, symbolic power, global threat, individual and global responsibility.

Пандемия COVID-19 проявила и обострила некоторые серьезные цивилизационные противоречия и проблемы, такие, как неготовность национальных и наднациональных управленческих систем к ответам на новые угрозы, дефицит доверия политической и административной власти на национальных уровнях и в глобальном масштабе, изолированность академической науки от глобальных и локальных информационных полей и многие другие. Более того, пандемия

остановила и даже развернула в обратном направлении некоторые заметные тенденции в развитии концепта здоровья.

В частности, в «доковидном» мире клиницистские, в определении Фуко [1], смыслы понятия «здоровье» в течение последних десятилетий XX века постепенно вытеснялись социально-политическими и социально-экономическими смыслами, причем эти новые смыслы формировались и распространялись на глобальном уровне.

Так, на глобальном уровне было задано понимание здоровья как понятия, не связанного напрямую с наличием или отсутствием болезней: «Здоровье – ... не отсутствие болезней, а состояние полного физического, психического и социального благополучия» [2]. Это определение приводится в Преамбуле к Уставу Всемирной организации здравоохранения, принятому Международной конференцией здравоохранения, подписанному в 1946 году представителями 61 страны и вступившему в силу в 1948 году. При том, что с 1948 года это определение не менялось, его абстрактное и предельно широкое толкование позволило последующему общественному и политическому дискурсу наполнять его все новыми смыслами, в том числе – социальными и экономическими.

На глобальном уровне была сформулирована и развивалась концепция здоровья как элемента человеческого капитала [3]. Здоровье стало приобретать рыночную ценность, выступать объектом инвестирования и обмена. И в последние десятилетия индустрия товаров и услуг, поддерживающих физическое и психическое здоровье, является одной из самых быстро растущих сфер экономики. Здоровье все больше отождествляется с образом жизни, становится объектом моды и подражания, товаром, обмениваемым на другие виды ресурсов [4, с. 53]. Таким образом, глобальные смыслы вошли в ткань повседневных индивидуальных, групповых и корпоративных дискурсов.

К появлению новых смыслов в понимании здоровья также привело развитие концепта «общественного здоровья» и постепенная поляризация концептов индивидуального и общественного здоровья. Поскольку основными причинами смертности в мире во второй половине XX века стали неинфекционные заболевания [5], то и факторы

здоровья населения как предмет изучения и практического воздействия отодвинулись в плоскость индивидуальной ответственности. Здоровье как цель лечения и как желаемый итог клинической деятельности всё более оказывается зоной ответственности не медицины, но иных факторов – экологии, наследственности, образа жизни людей. Все более тиражируемым в массовом сознании и в профессиональных дискурсах становится представление о «зонах ответственности» в отношении здоровья, в соответствии с которым системам здравоохранения приписывается лишь 10–15 % «вклада в здоровье» [6, с. 39]. В соответствии с этим представлением трансформируется и система медицинской помощи, и сфера политической ответственности за здоровье населения. «Общественное здоровье» все чаще интерпретируется как сфера общественного благополучия, качества жизни индивидов и сообществ. Усиливающееся влияние глобальной политики в сфере общественного здоровья перераспределяет символическую власть от научной медицины к политическим и административным субъектам власти, порождая множество глобальных, региональных и локальных политических и общественных проектов типа «города за устойчивое развитие», «здоровые города», «здоровые предприятия», «здоровые школы» и т. д. Контроль над болезнями как зоной страдания всё больше вытеснялся в «доковидные» десятилетия в публичной жизни контролем над здоровьем как зоной благополучия.

В качестве еще одного «доковидного» тренда, который в значительной степени повлиял на сознание и поведение людей во время пандемии, необходимо отметить усиление влияния так называемых «альтернативных» подходов к здоровью: эзотерических, диетологических, психотерапевтических, спортивных и т. д. Основным предметом конкуренции этих альтернативных дискурсов являлся индивидуальный образ жизни людей как наиболее гибкий и легко управляемый «фактор здоровья», по сравнению с факторами окружающей среды, системы здравоохранения и наследственностью. В условиях глобализации и усиления тенденций горизонтальной интеграции за счет цифровых коммуникаций любая альтернативная идеология при использовании эффективных инструментов продвижения создавала новые

тренды в питании, физической активности, организации сна и отдыха, взглядах на семейные и сексуальные отношения, одежде и т. д.

Образ жизни в информационном обществе становился и воспринимался все больше как объект индивидуального конструирования либо выбора, в том числе – конструирования здоровья. Это конструирование осуществляется в контексте изобилия, и даже избыточности, рекомендаций и возможностей, предоставляемых конкурирующими дискурсами и идеологиями. Внутри этого спектра модели задавались различными идеями локального характера, берущими начало в медицинских, социальных либо эзотерических дискурсах. Таким образом, определения здоровья как состояния (процесса, свойства и т. д.) порождались в полях многочисленных локальных дискурсов и социальных практик как относительно автономные и самоочевидные.

Единственным ограничителем глобального распространения локальных трендов являлись конкурирующие локальные смыслы и дискурсы. Таким образом, в «доковидные» десятилетия глобализация и вертикализация механизмов символической власти в сфере здоровья постепенно сменялась локализацией агентов влияния в горизонтально интегрированных сообществах, что усиливало конкуренцию дискурсов, порождая своего рода кризис доверия в сфере человеческого и общественного здоровья.

И именно этот кризис доверия на сегодня оказался одной из существенных глобальных угроз. Наиболее заметным выражением этого кризиса в ситуации пандемии стал кризис доверия системам политической и административной власти во всех странах, проявившийся в острой критике действий властей и активных протестных действиях населения, направленных на сопротивление абсолютно любым, даже прямо противоположным по вектору, «антиковидным» мерам, будь то усиление ограничений личных прав и свобод граждан вплоть до жесткого «локдауна», или, напротив, «слишком мягкие» или «запоздалые», или «непоследовательные» меры по противодействию пандемии, или введение «ковид-паспортов», или, наоборот – недостаточно жесткое принуждение к вакцинации. Помимо явно выраженного конфликта гражданского общества со своими государствами, выросла

общая конфликтность социальной среды. Дискуссии «ковидоскептиков» и «ковидофобов», «прививочников» и «антипрививочников» все больше раскалывают общество. Рост конфликтности в обществе наталкивает на предположение о глубинных основаниях таких бытовых и ситуативных противоречий, как ношение или не ношение масок, закрытие или открытие школ, запрет или разрешение культурных мероприятий и т. д.

Таким глубинным основанием как раз и оказывается кризис модели здоровья как личного выбора, обусловленного локальным контекстом. Административные ограничения в образе жизни, направленные на практическую профилактику распространения инфекции, предполагают иное понимание здоровья и его факторов. Меры, принимаемые в большинстве стран, идеологически призваны подталкивать общество к гуманистической модели – некоей «общей ответственности» за здоровье и жизнь. Но инерция ценностного восприятия здоровья как чего-то сугубо личного чаще всего не позволяет людям связывать свое здоровье и здоровье других в качестве некоего целого. Например, в бесконечных спорах в социальных сетях по поводу целесообразности использования защитных масок или вакцинации довольно типичными являются диалоги, в которых сторонники и противники того и другого спорят о возможности или невозможности защитить себя от инфекции, о целесообразности применения этих инструментов для обеспечения личной безопасности. Практически не приводятся аргументы, касающиеся обеспечения коллективной безопасности, и, тем более – глобальной. Основная тематика многочисленных постов и инструкций по профилактике также акцентирует внимание на защите собственного здоровья, а не защите окружающих, что, по-видимому, также происходит по инерции «доковидного пиара», без прироста новых смыслов.

На фоне кризиса легитимности основных властных экспансий в сфере здоровья – как со стороны научной медицины и систем здравоохранения, так и со стороны государств – все эти локальные и индивидуальные дискурсы не формируют хотя бы относительно устойчивых глобальных консенсусов. Общество «постправды», в котором

«версии реальности» могли выбираться свободным образом в контексте биографических и иных социальных факторов, сегодня превращается в общество «отсутствия правды», когда ни традиционные субъекты символической власти (медицинская наука, государства), ни локальные производители не могут игнорировать угрозу, с одной стороны, но не могут предложить и убедительного ответа на эту угрозу, хотя бы концептуального.

В итоге некогда широкий спектр образцов поведения в отношении здоровья сегодня расположился на одной линейной шкале – от «ковидофобии» до «ковидоскепсиса». И индивидуальный выбор позиции на этой шкале чаще определяется уже не механизмами социальной и культурной идентичности, и, тем более, не императивами коллективной (глобальной) ответственности, а всего лишь мерой легитимности власти и официальной медицины в представлении выбирающего. Вопросы здоровья очевидно политизируются, что доказывают данные социологических исследований. Например, при исследовании социальных факторов «ковидо-скептицизма» и приверженности «теориям заговора» в Греции было установлено, что со степенью приверженности теориям «ковида как мирового заговора» коррелируют в большей степени политико-идеологические, нежели социально-демографические факторы или факторы социального опыта [7]. В этом смысле также показательна разница между готовностью вакцинироваться и реальными результатами вакцинации между странами.

Таким образом, на глобальном уровне можно констатировать формирование нового экзистенциального вызова, а именно – вынужденности выбирать индивидуальный образ жизни в условиях высокой степени неопределенности и административного давления.

В текущей ситуации ответом на этот вызов пока становятся две заметные тенденции. Первая состоит в постепенном отказе от дискурса «индивидуальной ответственности» за здоровье в пользу институциональной и глобальной ответственности. Политические институты, институты здравоохранения вынуждены брать на себя функции регуляторов общественного поведения и общественного

мнения. Но, в силу потери этих навыков, особенно в странах с устойчивыми неолиберальными подходами в организации здравоохранения и в управлении общественным мнением, национальные институты стремятся переложить часть этой ответственности на глобальные институты, обосновывая все локальные решения (в любом случае непопулярные) международным опытом.

Символическая власть в сфере здоровья вновь перераспределяется от локальных субъектов частных дискурсов к медицинской науке. «Власть клиники» возвращается из сферы пограничного влияния в повседневную жизнь каждого человека, проявляя себя в бытовом дискурсе. Без медицинского дискурса не обходится ни одна из дискуссий в социальных сетях. Авторитеты в области медицины оказываются лидерами общественного мнения.

Таким образом, происходит ре-глобализация и ремедиализация модели здоровья. Но это не означает возвращение к прежнему варианту «власти клиники». Отличие сегодняшней ситуации состоит в том, что символическое насилие в эпоху COVID-19 не имеет ярко выраженной субъектности. В силу противоречий в официальных дискурсах, интерпретирующих саму болезнь, ее происхождения, факторы риска и перспективы протекания пандемии, на персональном (экзистенциальном) уровне решения принимаются в многомерной системе координат, которые включают и административные регуляторы (данные статистики, усиление или ослабление мер административного контроля), и личные возможности адаптации к меняющейся среде и ее требованиям.

В результате этой многомерности факторов глобальные основания для выбора преломляются через множество локальных ограничителей. Однако при том, что модели поведения в отношении здоровья могут выглядеть результатом личного выбора, ответственность за личное здоровье и его потерю больше не связывается с личностными факторами. Эмпирически изменение ситуации выглядит следующим образом: если в «доковидную эпоху» люди, страдающими различными заболеваниями, переносили ответственность на здоровье на внешние факторы (не всегда на медицину, иногда – на бедность, социаль-

ное окружение и т. д.), а «условно здоровые» люди считали здоровье личной заслугой, то сегодня и те, кто лично пострадал от болезни, и те, кто лично не переболел, не видят в этом личной ответственности, поскольку зона ответственности перенесена на глобальный уровень (неважно, с чем именно она ассоциируется – с «мировым заговором» либо с учеными, которые вот-вот должны изобрести наилучший вариант лекарства / вакцины).

Таким образом, формирование и движение «доковидных» дискурсов в сфере здоровья оказалось в пространстве «индивидуальное – глобальное» без «посреднического» участия иных субъектов символической власти. В силу этого поляризация взглядов на пандемию, ее причины и перспективы дальнейшего существования человечества становится самовоспроизводящимся механизмом нарастающего глобального конфликта, очертания которого сегодня можно лишь смутно предугадывать.

Литература

1. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко, пер. с фр. А.Ш. Тхостова. – М.: Академический Проект, 2010. – 262 с.
2. ВОЗ. Часто задаваемые вопросы.
URL: <http://www.who.int/suggestions/faq/ru/index.html> (дата обращения 10.04.2021)
3. Беккер Г.С. Экономика семьи / Г.С. Беккер // Человеческое поведение: экономический подход – М., 2003. – С. 381–410.
4. Сабурова Л.А. Здоровье как символический капитал: особенности капитализации и социального обмена в сфере здоровья / Л.А. Сабурова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2015. – Том 15. – Вып. 2. – С. 48–60.
5. ВОЗ. Основные факты. URL: <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases> (дата обращения 04.10.2020)
6. Лисицын Ю.П. Общественное здоровье и здравоохранение: учебник / Ю.П. Лисицын. – 2-е изд. – 2010. – М.: ГЭОТАР-Медиа. – 512 с.
7. Gemenis K. (2020) Explaining Conspiracy Beliefs and Scepticism around the COVID-19 Pandemic. ECPR general Conference
URL: <https://ecpr.eu/Events/Event/PaperDetails/55818> (дата обращения 16.10.2020)

РЕВОЛЮЦИОНЕР В XXI ВЕКЕ: МЕЖДУ МАКБЕТОМ И ГАМЛЕТОМ

Савельева Александра Борисовна

*аспирантка кафедры социальной философии Института соци-
ально-философских наук и массовых коммуникаций*

Казанского (Приволжского) федерального университета,

e-mail:alexandrasavelye@mail.ru,

г. Казань

Аннотация

Статья представляет собой попытку философского осмысления необходимости существования социального типа революционера в XXI веке. Автор показывает двойственную природу как современного человека вообще, так и революционера в частности. В этой природе, с точки зрения автора, сочетаются черты характера двух шекспировских героев: Макбета и Гамлета. Революционер, полагает автор, должен стремиться к соединению в себе и удержанию двух противоположных типов существования. Подобно шекспировскому Макбету, он должен уметь быстро и решительно действовать, но ограничивать собственные стремления к бесцельному захвату власти ради власти. Подобно Гамлету, революционеру необходимо уметь детально анализировать социальную реальность и происходящее вокруг, не замыкаясь при этом на собственных ощущениях и переживаниях. Сочетание этих двух противоположных установок позволило бы революционеру осуществлять «перманентную революцию» экзистенциального плана в собственном внутреннем мире, что могло бы стать личностным основанием революционных изменений в обществе.

Ключевые слова: революция, революционер, Макбет, Гамлет, искусство, природа современного человека, «перманентная революция».

REVOLUTIONARY IN THE XXI CENTURY: BETWEEN MACBETH AND HAMLET

Savelyeva A.B.

*postgraduate student of the Department of Social Philosophy of the
Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications
Kazan (Volga Region) Federal University,
Kazan*

Abstract

The article is an attempt to philosophically comprehend the necessity of the existence of a social type of revolutionary in the XXI century. The author shows the dual nature of both modern man in general and the revolutionary in particular. In this nature, from the author's point of view, the character traits of two Shakespearean heroes are combined: Macbeth and Hamlet. A revolutionary, the author believes, should strive to combine and retain two opposite types of existence. Like Shakespeare's Macbeth, he must be able to act quickly and decisively, but to limit his own aspirations to aimlessly seize power for the sake of power. Like Hamlet, a revolutionary needs to be able to analyze in detail the social reality and what is happening around him, without closing in on his own feelings and experiences. The combination of these two opposite attitudes would allow the revolutionary to carry out a "permanent revolution" of the existential plan in his own inner world, which could become the personal basis for revolutionary changes in society.

Key words: revolution, revolutionary, Macbeth, Hamlet, art, nature of modern man, «permanent revolution».

Нужен ли в XXI веке революционер? Несомненно, тот факт, что такой вопрос можно сформулировать и задать, уже говорит о некоторой потенциальной возможности существования революционера в 2020-х годах. Намного сложнее другой вопрос: каким может и/или должен быть человек XXI века, чтобы среди наших современников появились революционеры? И тут же возникает вполне простой для

обывателя и крайне сложный для исследователя ответ: любим! Человек в XXI веке может быть любим (индивидуальным, особенным, нетипичным, таким, какой он есть).

Современные правозащитники и общественные деятели скажут в один голос, что не должна ограничиваться особость и инаковость каждого, что можно выразить в понятии «эксклюзивность», что должны приниматься во внимание интересы буквально всех людей. Но это всё великолепно звучит лишь в теории и в политических заголовках. На деле же мы имеем дело с человеком, который твёрдо уверен, что все вокруг должны беречь его особенность, так сказать, «изюминку». Но вот в чём именно эта изюминка состоит, сам человек понять не всегда способен. Как это – быть человеком в XXI веке? Думаю, ответ столь же прост, как при постановке вопроса: сложно.

Время сменяет привычные образы человека и приносит новые веяния и тенденции, поэтому можно с уверенностью говорить и о том, что современная философия переосмысливает привычные концепты, метафоры и позиции. Для демонстрации этого мы бы хотели обратиться к примерам из мировой художественной литературы. Мы бы хотели показать, что герои трагедий Уильяма Шекспира, Макбет и Гамлет, являются не просто яркими литературными образами, но и некими предтечами современного человека. Как писал Ж. Делёз, «когда мы взрослеем, нашими учителями становятся те, кто сумел изобрести новую художественную и литературную технику и нашёл образ мысли, который отвечал бы требованиям нашей современности, т.е. нашим заботам и нашим робким надеждам» [2, с. 24]. Зачастую такими «учителями» становятся не столько наши современники, сколько наши далёкие или более близкие по времени предшественники. В этом и состоит основная сила и главное достоинство искусства, что нам удаётся, соприкасаясь даже с далёкими от современности героями и образами, находить современные вопросы, а иногда даже и варианты их решения. Или, как об этом пишет Делёз в работе «Он был моим учителем», «мы знаем, в чём заключается единственная ценность «искусства» и даже истины: в получении чего-то «из первых рук»,

подлинной новизне, той «негромкой мелодии», которая сопровождает высказывание» [2, с. 24].

Почему нам кажется, что современный человек (справедливо сказать также и о современном революционере) находится экзистенциально между этими двумя литературными персонажами? Чтобы ответить на данный вопрос, обратимся к рассмотрению каждого из них.

Для начала направим интеллектуальную лупу к «Макбету». Главной чертой шотландского тана, а впоследствии короля, является стремление к власти. Прослеживая сюжетную линию, мы видим, что Макбет, движимый тщеславием, гордыней и амбициозностью, оказывается в ситуации, когда сбывшаяся «мечта» не приносит ничего, кроме страдания и внутренней боли. Именно здесь можно обнаружить первые черты сходства с человеком XXI века: желание обладать всем «здесь» и «сейчас». Можно даже сказать, что Макбет – провозвестник «общества потребления», в то время как три ведьмы являют собой образы искушения современного человека: удовольствие, развлечение и ненасытность. Находясь во власти этих «состояний», современный человек испытывает главное желание: схватить и присвоить. В своих работах об этом часто размышляет Эрих Фромм. Например, в работе «Иметь или быть» он высказывает следующее: «Впервые в истории удовлетворение потребности в наслаждении не только не является привилегией меньшинства, но стало доступным для более чем половины населения» [4, с. 34]. То, о чём пишет мыслитель, не утратило своей значимости и в XXI веке. Подобно шекспировскому Макбету, мы всегда стоим перед выбором: получить «своё» в положенное время или «захватить» и получить сиюминутное наслаждение. Подобное размышление можно обнаружить уже при знакомстве с героем:

«Я должен пасть или перешагнуть.

О звезды, не смотрите в душу мне,

Такие вожделенья там, на дне!» [5].

Современный человек, как и герой У. Шекспира, нередко полон разнообразных «вожделений». Последнее касается не только матери-

альных, но и интеллектуальных ценностей. Например, у многих современников обнаруживает себя страстное стремление обладать информацией. Сегодня обучение в университете не воспринимается как гарантия качественного образования, ведь люди могут «раздобыть» любую значимую информацию где угодно. Распространение всевозможных курсов и кратких содержаний заменяет качественное и полноценное образование. Знание перестаёт быть ценностью, а становится некоторым ресурсом, который должен необходимо присутствовать в жизни «для галочки» или в качестве атрибута успешной жизни и т. д. Иными словами, информация может стать средством удачной самопрезентации, за которой может и не быть самого человека.

Но наряду с желанием обладать мы можем увидеть ещё один «симптом» современника – страх перед ответственностью, о котором, например, размышляет в «Бегстве от свободы» Э. Фромм, говоря, что человек не готов быть ответственным за собственную жизнь, поэтому ищет того, на кого бы «переложить» бремя своей свободы. Опосредованно мы можем увидеть это в трагедии через речь супруги Макбета, Леди Макбет:

*«Ты полон честолюбья.
Но ты б хотел, не замаравши рук,
Возвыситься и согрешить безгрешно.
Мошенничать не станешь ты в игре,
Но выигрыши бесчестный ты присвоишь.
И ты колеблешься не потому,
Что ты противник зла, а потому, что
Боишься сделать зло своей рукой» [5].*

Иным по своему способу существования перед нами предстает Гамлет, который проходит через череду разочарований и предательств. В отличие от Макбета Гамлет не решителен в своих действиях, а весьма медлителен, возможно, несколько заторможен, постольку, поскольку находится в состоянии вечного сомнения. Не в силах противиться воле своего отца, Гамлет всё же не способен на подлое убийство ради обладания властью. Мотивы Гамлета лежат в иной

плоскости: не обладать властью, а вершить правосудие. Действия Гамлета можно считать поступками, т.к. поступок происходит всегда «от лица и перед лицом» [3, с. 94]. Макбет делится своими переживаниями с женой, Леди Макбет, Гамлет вынужден отказаться от обсуждений своих поступков с другими. Гамлет притворяется сумасшедшим, Макбет же начинает сходить с ума по-настоящему. Безумие Гамлета – попытка отсрочить неминуемое, сумасшествие Макбета – неминуемость происходящего.

Сопоставляя литературные судьбы Макбета и Гамлета, мы можем увидеть, что современный человек как бы расщеплен на два этих типа. Главная же трудность состоит в том, что осуществить последовательный переход от одного типажа к другому может только каждый из нас. Как писал в своих трудах Л. Витгенштейн, «Никто не может продумать мысль за меня, как никто не может за меня надеть шляпу» [1, с. 414]. Однако парадоксальность исследуемых литературных персонажей состоит в том, что, несмотря на их принципиальные характерные различия, может осуществляться некий синтез, который и способен породить новый тип человека, наиболее гармоничный и цельный. Недостатки Макбета могут быть нивелированы сильными сторонами Гамлета. И наоборот.

Почему же революционер находится между этими двумя героями? У Делёза можно обнаружить мысль о тождестве мысли и свободы [2, с. 25]. Следуя данной логике, мы можем утверждать, что подлинная политическая свобода не способна существовать без свободы духовной, экзистенциальной, если не возбраняется её так называть. И именно в отсутствии первой и лежит причина отсутствия у современного человека и второй.

Большинство не способно оказаться в состоянии самостоятельно помыслить, осуществить усилие над собой, причинить себе некоторый дискомфорт. И именно это нежелание причинить себе интеллектуальную боль ставит крест на дальнейшем стремлении к политической свободе. Если Макбет способен к бездумному действию, то Гамлет находится в состоянии вечного обдумывания или даже тотального причинения себе интеллектуальной боли. Гамлету не хвата-

ет усилия, чтобы выйти в мир реальный и начать действовать. Но революционер, действующий наобум, страшнее медлительного философствующего и сомневающегося «гамлета». Здесь мы можем воспользоваться уже приведенной нами аналогией: революционеру необходимо быть одновременно Макбетом и Гамлетом. Соединять в себе способность к анализу не только социальной реальности, но и самого себя. В конечном счёте, революционер – это человек, обладающий внутренней страстью к изменению мира, а оно, в свою очередь, становится результатом многократного размышления о социальной реальности, равно как и о собственном месте и роли в мире. В работе «Он был моим учителем» Ж. Делёз пишет о «частном мыслителе», который противопоставлен «штатному мыслителю», т. е. академическому преподавателю. «Частный мыслитель нуждается в мире, который содержит минимальную долю беспорядка, пусть всего лишь революционной надежды, малой толики перманентной революции», – говорит Делёз [2, с. 27]. Конечно, он пишет не о каком-то «частном мыслителе» вообще, а конкретно о Сартре. Но мы можем помыслить себе такую идеальную картину мира, в которой каждый из нас может стать этим «частным мыслителем». И тогда вопрос о том, нужен ли революционер в XXI веке, попросту перестанет быть актуальным, т. к. каждый уже будет носить в себе эту «перманентную революцию».

Литература

1. *Витгенштейн В.* Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
2. *Делёз Ж.* Мая 68-го не было / Ж. Делёз. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 96 с. – (Серия minima; 22).
3. *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация / М. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Антикус, 2019. – 352 с.
4. *Фромм Э.* Иметь или быть? Ради любви к жизни. / перевод с англ.; предисловие П. С. Гуревича. – М.: Айриспресс, 2004. – 384 с.
5. *Шекспир У.* Макбет / У. Шекспир.
– URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/005/142/023.htm>(дата обращения 20.09.2021)

НЕПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ

Сафонов Александр Сергеевич

*кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета,
e-mail: chelovek-3000@yandex.ru
г. Казань*

Аннотация

В статье рассматривается феномен непонимания философии и принципов философского мышления студентами нефилософских специальностей в процессе обучения. Автор предполагает, что непонимание является не только следствием недостатка педагогических методов, но имеющимся противоречием между природой философского мышления и формируемыми у студентов профессиональными навыками. Автор анализирует философское мышление, опираясь на антропологические труды К. Леви-Стросса и логико-философские труды У.В.О. Куайна.

Ключевые слова: философия, метафилософия, мышление, философское мышление, миф, мифологическое мышление, образование.

LACK OF UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY

Safonov A.S.,

*Ph.D., associate professor of Kazan (Volga Region) Federal University,
Kazan*

Abstract

The article examines the phenomenon of misunderstanding of philosophy and principles of philosophical thinking by students of non-philosophical specialties in the learning process. The author suggests that the lack of understanding is not only a consequence of the lack of peda-

gological methods, but the existing contradiction between the nature of philosophical thinking and the professional skills formed in students. The author analyzes philosophical thinking, relying on the anthropological works of C. Levi-Strauss and the logical-philosophical works of W.V.O. Quine.

Key words: philosophy, metaphilosophy, thinking, philosophical thinking, myth, mythological thinking, education.

Массовое обучение базируется на допущении, что каждый одинаково способен понимать преподаваемое знание или умение. Во многом это верно, и с этим нельзя и недостойно спорить. Однако, если умерить возвышенный тон максимы всеобщего права на образование и присмотреться к данному допущению, то все зависит от того, о каком знании и о каком умении мы в конкретном случае говорим. Вероятно, существует определенный вид деятельности, который делает невозможным понимание определенного рода, поскольку наличие данного понимания сделало бы невозможным само действие. Можно предположить, что философия в структуре учебных планов высших учебных заведений как раз и является таким типом понимания.

Преподавание философии находится в контрфазе большей части знаний и умений, которые студенты приобретают или надеются приобрести в процессе обучения. Дело даже не в том, что умение философствовать избыточно для их будущих профессий, и у них никогда не появится необходимость использовать философские знания. Сама природа философии такова, что она – не отдельный вид деятельности, который перемежается или дополняет иные виды действий. Она есть остановка всякого действия, «пауза» сомнения, удивления или иного «первичного акта» [1]. Профессиональные навыки и компетенции направлены, наоборот, на автоматизацию действия. Способность эффективно с минимальными затратами времени и усилий решать определенный набор задач выступает как цель профессионального обучения. Для этого усваиваются наиболее успешные схемы и паттерны действий в процессе обучения или уже в процессе реальной практики. Наличие таких навыков отличает профессионала от неопита. Там, где

неофит будет сомневаться и удивляться возникшей проблеме, у профессионала будет готовая схема действий для её решения. Природа философского мышления такова, что оно будет требовать действовать «непрофессионально». Студенты, чья главная цель обучения – овладеть оплачиваемыми и конкурентными навыками, будут в недоумении относительно того, что на занятиях философии им будут демонстрировать и рассказывать о том, что противоречит их будущему профессионализму. Недоумение может усиливаться еще и тем, что философская деятельность противоречит в этом задачам вузов с их учебными планами, в которых настойчиво повторяется «знать, уметь, владеть». Как можно и для чего учить философскому мышлению, если в его «паузе», в «приобщении к первичному акту» требуется «не знать», «не уметь», «не владеть»? Возможно, непонимание философии со стороны обучающихся иной профессии нормально? Дело не том, что студенты не способны, а в том, что это мешает освоению ими выбранной специальности. Непонимание философии тогда выступает как необходимое условие профессионализма.

Необходимость такого условия не снимается новыми образовательными тенденциями. Даже если в учебных заведениях стремятся отойти от «традиционного обучения» готовым знаниям и умениям, а учат навыкам адаптивного приспособления к динамично меняющимся обстоятельствам, способности не опираться на готовые решения из учебников и самостоятельно находить и изобретать новые подходы, методы и инструменты. Однако в таких действиях философская пауза мыслится скорее как недостаток, который необходимо устранить, а профессиональными навыками выступают готовые схемы выработки еще не готовых решений. Голландский философ Герт Биста сравнивает такой подход с программированием робота-пылесоса, который, оказавшись в новом незнакомом окружении, способен адаптироваться согласно заложенным алгоритмам и выполнить цель своего предназначения: «Когда я попытался представить, что из себя представляет адаптивная интеллектуальная система, робот пылесос был первым образом, который пришел мне на ум» [2, с. 378]. Можно даже использовать глагол «учиться» для описания адаптив-

ных программ пылесоса. Философская деятельность здесь выступала бы сбоем программы и полной функциональной непригодностью. Состояние такого «сломавшегося» человека-функции дает Андрей Платонов в начале повести «Котлован»: «В день тридцатилетия личной жизни Вощеву дали расчет с небольшого механического завода, где он добывал средства для своего существования. В увольнительном документе ему написали, что он устраняется с производства вследствие роста слабосильности в нем и задумчивости среди общего темпа труда» [3].

Причину невозможности понимания можно попытаться объяснить при помощи примера особого типа магического мышления и роли колдуна в первобытном обществе. Используемая аналогия позволит в структурно более простом типе общества увидеть ярко выраженную социальную роль, границы которой в многообразном современном обществе размыты и трудноуловимы. Вместе с тем, это будет своеобразным обращением к первичным формам мифологического мышления, которое формирует впоследствии из себя мышление философское.

Клод Леви-Стросс, исследуя магическое мышление, задается очень важным и интересным вопросом: «Когда колдун утверждает, что высасывает из тела больного причину болезни и показывает камень, который он до этого прятал во рту, верит ли он сам в эту процедуру, и если верит, то почему?» [4, с. 173] Ответить на этот вопрос можно, если рассмотреть особую природу мифа.

Мы не будем углубляться в обзор имеющихся теорий происхождения мифа, мы введем только одну характеристику, как нам представляются, основополагающую для мифологического мышления. С нашей точки зрения, мифологическое мышление укоренено в базовом для себя парадоксе объединения естественного и сверхъестественного. Все сверхъестественные элементы (боги, духи и пр.), вне зависимости от того, как мы объясняем их природу, символически, прагматически, структуралистски для мифологического мышления существуют в едином физическом (естественном) пространстве с человеком. Например, боги – часть естественного пространства, но

при этом они сверхъестественно выделены из него: человек может физически встретиться с Зевсом, но при этом Зевс не подчиняется детерминизму физического мира, он может превратиться в быка или лебедя, иметь природу молнии. Другим примером служат сюжеты катабасиса, когда герой мифа совершает путешествие в царство мертвых, будучи живым.

Аналогичное противоречие можно усмотреть и в театральных представлениях колдовских ритуалов. Естественный камень для мифологического мышления наделяется сверхъестественной функцией репрезентации болезни. Следует заметить, что миф существует, пока он скрывает свою фундаментальную парадоксальность. Как только сверхъестественное раскрывает свою естественность, миф прекращает существовать для человека. Невозможно верить в исцеляющую силу колдуна, если ты знаешь что камень – это камень, а вовсе не болезнь. Знание этого парадокса должно храниться втайне от профанных масс населения, поскольку развенчание парадокса неизменно разрушит привычную социальную реальность. Вокруг этого парадокса создается охранное таинство, доступ к которому имеет лишь небольшое число специально подготовленных людей – колдунов, магов, служителей культа. Условность ритуала способен вынести, не разрушив мифологического мышления, только специально подготовленный человек. Мышление колдуна готово к знанию парадоксальности, он знает, что ритуал – условность, ведь он сам подготовил реквизит, но для него это условность, отсылающая к чему-то большему, к тому, что символизируется и разыгрывается в ритуале. Для остальных людей ритуал не замещает реальность, он и есть сама реальность. Он есть то, что выступает охранными столпами, держащими все бремя социальной реальности, позволяя всем заниматься своим делом: охотникам – охотиться, пахарям – возделывать землю, а воинам – защищать. Знание условности ритуала для пахаря сделает его фальшивым, поскольку пахарь верит в реальность ритуала, а не в то, что он обозначает. Колдун, в свою очередь, знает, что камень это просто камень, но он верит в болезнь и тайные причины болезни, которые камень олицетворяет. Колдун как бы использует доступные средства

выражения в форме ритуала: неясные, смутные интуиции сложных абстрактных объектов, с которыми ему приходится сталкиваться. Он не может посвятить больного в тайное интуитивное понимание природы болезни, но может дать условный символ-описание, который для больного будет самой болезнью. У Леви-Стросса дальше мы читаем любопытное описание деятельности шамана, уверенного в лживости своих методов, при столкновении с еще более лживыми методами шаманов из другого племени: «Во время посещения соседнего племени коскимо Квесалид присутствует при исцелении, совершаемом его знаменитыми иноплеменными коллегами; к большому своему изумлению, он обнаруживает разницу в приемах: вместо того, чтобы выплевывать болезнь в виде кровоточащего червячка, изготовленного из спрятанного во рту пуха, шаманы коскимо довольствуются тем, что отхаркивают в руку немного слюны и осмеливаются утверждать, что это и есть «болезнь». Чего же стоит этот метод? Какой теории он соответствует? Для того чтобы выяснить, действительно ли есть сила у этих шаманов и в чем она заключена или они только притворяются, что они шаманы, как и его соотечественники, Квесалид предлагает и получает разрешение применить свой метод, поскольку предшествовавшее лечение оказалось неэффективным; в результате больная объявляет себя выздоровевшей. И вот впервые наш герой заколебался. Как бы мало он ни питал до сих пор иллюзий относительно своих приемов, он обнаружил еще более лживые и мистификаторские, еще более бесчестные приемы» [4, с. 181–182]. Видно, что разные ритуалы соответствуют разным теориям понимания тайной природы болезни. Люди обмануты не ложностью самих ритуалов, поскольку они условны и у Квесалида и у «шаманов-обманщиков», а неверным пониманием, ложной «теорией», которая обосновывает связь реальной сущности болезни и условного символа-ритуала.

Колдун-шаман в первобытном обществе выполняет функцию человека, который имеет доступ к изнанке мифа, он видит и знает его условность и искусственность, но это не разрушает для него мифа, поскольку миф для шамана обозначает нечто реальное, понимание

которого настолько сложно, что его не передать обычными выразительными средствами. Для остальных страт общества миф выступает самой реальностью, он охраняет и позволяет жить и заниматься своей непосредственной деятельностью. Поэтому удел колдунов-шаманов – это знание реальной природы мифа и ритуалов, а остального общества – вера в реальность мифа и ритуала.

Если сквозь это описание роли колдунов в первобытном обществе посмотреть на наше современное общество, то можно выстроить некоторую объяснительную аналогию. Непонимание мифологически мыслящими людьми таинства ритуала является необходимым условием для выполнения каждым из них своей предначертанной обществом роли. Осмелимся утверждать, что современные научные понятия обладают той же природой, что и условные символы мифа и ритуалов. Эти понятия отсылают к сложной реальности, которая неизбежно богаче и больше, чем смысл терминов, которыми она выражается. Выдержать условность терминов, их искусственность, не разрушив при этом устойчиво функционирующий мир, может философски подготовленный ум. У.В.О Куайн пишет: «Как эмпирик, я в конечном счете продолжаю считать концептуальную схему науки инструментом для предсказания будущего опыта в свете опыта прошлого. Физические объекты концептуально вводятся в ситуацию в качестве удобных посредников не с помощью определения в терминах опыта, но просто как неустранимые постулируемые сущности, сравнимые – эпистемологически – с богами Гомера. Что касается меня, то я, как профессиональный физик, верю в физические объекты, а не в гомеровских богов и считаю научной ошибкой верить иначе. Но с точки зрения эпистемологической опоры физические объекты и боги различаются только по степени, а не по природе. Оба вида сущностей входят в нашу концепцию только в качестве культурных постулатов. Миф о физических объектах эпистемологически лучше большинства других тем, что он доказал большую эффективность, чем другие мифы в качестве инструмента для разработки управляемой структуры в потоке опыта» [5, с. 46]. Следуя этой мысли, можно сказать, что да, в понятиях о субатомных частицах лучше описывает-

ся физическая реальность, нежели в мифах, но эти понятия – такие же условности, как и мифологические божества. Однако это вовсе не значит, что они призваны обозначать то, что не существует, просто они по-разному, с разной степенью точности, описывают сложный хаотичный мир физической природы. Таким образом, если для философствующего ума «электрон» есть понятие, выражающее результат человеческой концептуализации сложного и до конца не понятного сложного мира, то для физика – это объект с которым можно что-то сделать. Если для физика «электрон» становится лишь понятием, чем-то лишь условно обозначающим реальность, а не самой реальностью, то производить с «электроном» действия ему становится затруднительно.

Таким образом, непонимание философии это столкновение с условной природой человеческого представления внешней необъятной реальности. Вера в реальность условные описательные процедуры позволяют человеку эффективно функционировать в этом мире, что-то делать, производить и жить. Знание искусственности символических элементов картины мира обездвигивает, поскольку мир становится непонятным и чуждым. Непонимание этой условности выглядит вполне естественным свойством человеческого ума, который хочет жить и действовать в этом мире. Поэтому непонимание философии студентами-нефилософами является необходимым элементом формируемых у них навыков. В этом непонимании, вероятно, не стоит видеть недостатка учебных программ или педагогических методик.

В завершение хотелось бы сказать, что мы не сторонники элитаризма философского мышления. Мы скорее придерживаемся точки зрения Поппера, что все люди по природе философы [6]. Однако это природа иногда может мешать и быть разрушительной для определенных видов деятельности, что выливается в непонимание как ответную реакцию.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – URL: https://imwerden.de/pdf/mamardashvili_kak_ya_ponimayu_filosofiyu_1992__ocr.pdf (дата обращения 10.10.2021)

2. *Biest G.* The Rediscovery of Teaching: On robot vacuum cleaners, non-egological education and the limits of the hermeneutical world view, *Educational Philosophy and Theory*, 2016. Pp. 374–392.

3. *Платонов А.П.* Котлован.

– URL: <https://www.ilibrary.ru/text/1010/p.1/index.html> (дата обращения 10.10.2021).

4. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

5. *Куайн У.В.О.* С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева; под общ. ред. В.А. Суровцева. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003 – 166 с.

6. *Поппер К.* Все люди – философы.

– URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4307/4309> (дата обращения 10.10.2021).

**СОКРОВЕННОЕ
(СЕБЯ И СВОЁ В ПРОЧТЕНИИ
БРИХАДАРАНЬЯКА УПАНИШАДЫ)**

Смирнов Николай Алексеевич

кандидат философских наук, старший преподаватель Казанского (Приволжского) федерального университета

e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru,

г. Казань

Аннотация

Вопрос о человеке – это вопрос о том необыкновенном явлении жизни, которое не может быть представлено (помыслено, познано) как объект. Не существует во внешнем мире и не может быть понято извне, но только внутри, как то, что есть ты сам. Это то, что нельзя узнать иначе как в себе и собой. Впервые внутреннее становится темой, предметом мысли, в древнеиндийских религиозно-философских трактатах – Упанишадах, как проблема Атмана – бессмертного образа, скрытого за всем происходящим с нами. В этом размышлении речь идёт о фрагменте «Брихадараньяка Упанишады» (Раздел Мадху, II, 4), в котором этот бессмертный образ истолковывается в свете феноменов собственности, своего, как обладающий тем, чем нельзя обладать – бессмертием.

Ключевые слова: Атман, бессмертие, внутреннее, собственность, своё, самость.

Summary

The question about a person is a question about that extraordinary phenomenon of life, which cannot be represented (thought, cognized) as an object. It does not exist in the external world and cannot be understood from the outside, but only inside, as what you are yourself. This is something that cannot be recognized otherwise than in oneself and in oneself. For the first time, the inner becomes a theme, an object of thought, in the

ancient Indian religious and philosophical treatises - the Upanishads, as the problem of the Atman – an immortal image hidden behind everything that happens to us. In this reflection, we are talking about a fragment of the "Brihadaranyaka Upanishad" (Section Madhu, II, 4), in which this immortal image is interpreted in the light of the phenomena of property, one's own, as possessing that which cannot be possessed – immortality.

Key words: Atman, immortality, inner, property, one's own, self.

Вопрос о человеке, когда его задаёт философия, когда с этого вопроса начинается философское размышление, не может быть вопросом отвлеченным, вопросом об ещё одном объекте мысли среди других объектов. Человек в культуре, человек в истории, кризис человека, человек в пост... мире – о чём идет речь в данном случае? О культуре, об истории, о пост(какой-нибудь) эпохе. Как только мы пытаемся мыслить человека, мы начинаем говорить о «человеке в...», то есть, не о человеке, а о разных обстоятельствах, сопровождающих человеческое существование. И мы готовы будем говорить обо всём на свете, но не о человеке. Можем ли мы ответить на вопрос о том, что такое (кто такой) человек? По всей видимости – нет, потому что мы не можем даже этот вопрос задать, не можем так построить мысль, чтобы сформулировать этот вопрос. Философское размышление о человеке не может быть похоже ни на одно другое размышление о чём-либо, потому что человек это единственное, что не есть что-либо, что не есть что, по отношению к чему наш привычный способ мыслить «что-либо» не применим.

В самом первом и самом простом (и потому всегда сразу пропущенном) смысле, человек – это я. И это конечно не ответ, а попытка сформулировать вопрос, или, по крайней мере, нащупать направление, в котором он может быть задан. Вопрос о человеке – это вопрос, который нужно задать самому себе. Перестать мыслить ответно и попытаться мыслить вопросительно, суметь задать вопрос – не в этом ли состоит дело философии? Философское размышление о человеке – это размышление о себе, о том, что не может быть представлено или помыслено как объект. «Я» не может быть предметом мыс-

ли для самого себя, всегда оставаясь где-то позади, за краем мыслимого. «Я» нет среди вещей этого мира, среди того, что я могу познавать, о чём могу говорить, чем могу обладать. «Я» вне поля зрения для себя самого, хотя может зреть всё остальное. Я не совпадаю с самим собою, хотя могу совпасть и отождествиться с чем-угодно другим. Я не то, что обозначается этим местоимением и не то, что лежит в основании предикативных – логических и грамматических, структур. Я как бы не существует, мы не можем ни видеть себя, ни обладать собой. Но что тогда я могу видеть и чем могу обладать? Чем-то, что не есть я, но существует в соотнесенности со мной. Чем-то иным, чем я, но принадлежащим мне, увиденным мной, осязаемым мной, мыслимым мной – моим. Я не могу видеть себя, но могу видеть своё.

Одно из первых откровений человека о своём и себе – Брихадараньяка Упанишада. Главная тема этого загадочного текста – дар бессмертия, а точнее, возможность им обладать. В разных формах здесь повторяется один сюжет – кто-то приближается (*upani-sad* – сидеть около) к кому-то как ученик к учителю, и когда тот предлагает ему что-то из «конечных» даров, говорит, что его интересует не это, а дар бесконечный, или бессмертие. Вот один из таких эпизодов (раздел Мадху, II,4). Яджнявалкья собирается оставить дом и состояние домохозяина и должен поделить имущество между двумя женами – Майтрейи и Катьяяни. И вот, заговорив об имуществе, Майтрейи спрашивает, есть ли среди того, что можно иметь, бессмертие (то есть, можно ли так обладать собой, чтобы не утратить себя, возможно ли абсолютное *самообладание*).

«Майтрейи сказала: "Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной?" – "Нет, – сказал Яджнявалкья. – Какова жизнь наделенных имуществом, такой стала бы и твоя жизнь. Но нет надежды [достичь] бессмертия с помощью богатства"» [1, с. 92].

Бессмертие – то, чем нельзя обладать в том смысле, в каком мы обладаем всем конечным, измеримым богатством. Оно не может быть имуществом. Но Майтрейи нужно только оно, то самое, единственное, что не укладывается в имущественный круг.

«Майтрейи сказала: "Что я буду делать с тем, от чего [все равно] не стану бессмертной. Поведай мне, блаженный, то, что ты знаешь [о бессмертии]"» [1, с. 92].

Итак, есть нечто, что не может быть собственностью, не может быть своим. Но оно есть, и чем оно является в таком случае? Вопрос о бессмертии, заданный Майтрейи, с другого конца подходит к тому же самому, о чём говорим мы, когда задаём вопрос о «себе». Мы не можем обладать собой, но можем обладать своим. И в то же время есть нечто (бессмертие), что не может быть своим, но может быть только собой. Майтрейи спрашивает о бессмертии, что не найти среди богатств, которыми владеет её муж, а Яджнявалкья отвечает, что хотя бессмертия нет среди всего того, чем можно владеть (что может быть «дорого»), но оно скрыто за всем этим. Бессмертие – это и есть она сама.

«Яджнявалкья сказал: «Да! Ты [и раньше была] дорога нам и говоришь дорогое. Подойди же и сядь – я объясню тебе [это]. А ты поразмысли над тем, что я буду объяснять».

И он сказал: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья. Поистине, не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство. Поистине, не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство. Поистине, не ради кшатры дорога кшатра, но ради Атмана дорога кшатра. Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейи! Поистине, благодаря видению и слышанию Атмана, благодаря мысли о нем и познанию его все становится известно» [1, с. 92].

Атман – дух, сознание, «я». Слово это, по свидетельству В.Г. Эрмана, ещё в Ригведе означало «ветер» [2, с. 176]. Атман – то

самое я, не лежащее на координатной плоскости жизни. Взгляд, который видит всё, но сам остаётся невидимым, сам остаётся за пределами взгляда. Атман обладает всем и проникает во всё, но им самим обладать нельзя. Все существующее может быть своим, но не может быть собой, в нем нет самости. Оно обретает себя только в этом абсолютном взгляде, который в нем (и во всем) растворяется.

«Брахманство оставляет того, кто считает брахманство отличным от Атмана. Кшатра оставляет того, кто считает кшатру отличной от Атмана. Миры оставляют того, кто считает миры отличными от Атмана. Боги оставляют того, кто считает богов отличными от Атмана. Существа оставляют того, кто считает существа отличными от Атмана. Все оставляет того, кто считает все отличным от Атмана. Это брахманство, эта кшатра, эти миры, эти боги, эти существа, это все – Атман» [1, с. 93].

Ничто не является собой, но может быть только тобой. Ничто не существует вовне, как внешнее для тебя. Внешнего как такового не существует. *Сам* можешь быть только ты, – тот, кто стоит за всем существующим, видит всё существующее, но сам остаётся невидимым. Невидимость, скрытость есть его (тебя, меня) знак. Неявленность есть его проявление. Несуществование – его способ существовать. Невоплощенность – его форма воплощения.

«Поистине, существует два образа Брахмана: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и движущийся, существующий и истинный.

Воплощенный – тот, который отличен от ветра и воздушного пространства; это смертный, это неподвижный, это существующий...

...А невоплощенный – это ветер и воздушное пространство; это бессмертный, это движущийся, это истинный...

...Теперь относительно тела. Воплощенный – это тот, который отличен от дыхания и от пространства внутри тела; это смертный, это неподвижный, это существующий...

...А невоплощенный – это дыхание и пространство в теле; это бессмертный, это движущийся, это истинный» [1, с. 93].

Атман – ветер и воздух в мире, и дыхание в человеке. То в явлениях, что неуловимо, неопределенно, несхватываемо. То, что за границей обладающей и присваивающей способности – ты сам. Всё существующее может быть только своим, но не может быть собой. Несуществующее не может быть своим, но именно оно единственное и может быть собой (потому что я его никогда не застаю). Самое дорогое – то, чем нельзя владеть. Именно потому и самое дорогое, что нельзя владеть (точнее – именно потому и нельзя владеть, что самое дорогое). Бесценное – единственное, что следует ценить.

Религия и философия в «Брихадараньяке» не соединены, а изначально неразличны в акте осознания исходного нерасторжимого тождества себя с единой абсолютной жизнью (сами Упанишады называют это *rgāṇa* – «жизненное дыхание»). Вопрос о себе – вопрос о богатстве и владении, о собственности и ценности. Атман – не самосознание, а то самое, что нельзя увидеть и иметь, и потому более всего следует ценить и хранить.

«Этот Атман дороже сына, дороже богатства, дороже всего остального. Он – самое сокровенное. И если тому, кто называет дорогим не Атмана, а другое, скажут, что он утратит то, [что считают] дорогим, то так и может произойти. Лишь Атмана следует почитать дорогим. Кто почитает дорогим лишь Атмана, у того дорогое не погибнет» [1, с. 79].

Его нельзя измерить и оценить – и значит, ценя его, мы ценим бесценное и мерим необозримое. Им нельзя овладеть – и потому, владея им (то есть – ничем), мы владеем всем. Атман – это сокровенное. Главное сокровище, не уместяемое ни в один сундук. Хранить его означает нечто прямо противоположное по отношению к нашему обычному «сделать своим», контролировать, держать на виду, – наоборот, расстаться, отдать, оставить невидимым, несуществующим. Необладание будет единственной формой обладания несуществующим. Атман – то, что сокровенно по самой своей сути, а не потому, что ещё не подобраны ключи. И даже не в том смысле, что ключи не могут быть подобраны, а в том смысле, что это вообще не дверь. Это такое пространство, внутрь которого нельзя войти, внутри которого

можно оказаться, только если ты уже там. Поэтому сказано в выше приведенной цитате, что «воплощенный – это тот, который отличен от дыхания и от пространства внутри тела... а Невоплощенный – это дыхание и пространство в теле» [1, с. 93]. «Пространство в теле» – это внутреннее пространство. Пространство внутреннего, двери в которое нет.

Итак, Атман – тот, кто является собственником всего. У этого есть два следствия (они же причины; причины и следствия в *только внутреннем* пространстве не различны).

1. Атман обладает всем сразу, а не чем-то отдельным. Не фрагментом жизни, а всей жизнью (то есть, бессмертием, жизнью неограниченной – бессмертие требует неограниченности, которой я не имею и не могу иметь, но которая и есть я сам). Всё существующее дорого не ради себя самого, а ради Атмана. А значит, любое из явлений жизни, взятое в отдельности (например, «не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство»), дорого не ради себя самого, а ради Атмана (точнее, ради себя самого – это и есть ради Атмана, а не ради себя самого; Атман – это и есть «себя самого», а не то, за что мы себя и всё принимаем), именно потому, что всё дорого ради Атмана. Если бы только богатство было дорого ради Атмана, то это означало бы, что Атман – это и есть богатство. Но Атман – не богатство, и вообще ни-что. А вот богатство (как и всё остальное) это на самом деле – Атман. Богатство дорого ради Атмана, а не ради себя самого потому, что оно и есть Атман, но это, в свою очередь, возможно именно потому, что всё есть Атман, потому что Атмана нет в том смысле, в каком есть богатство и всё остальное, а богатства и всего остального нет в том смысле, в каком есть Атман. Ничто в отдельности не может быть Атманом, а Атман не может быть ничем в отдельности. И потому, Атман есть всё, а всё есть Атман. Ничто из внешнего не может проникнуть во внутреннее, но всё внешнее и есть внутреннее, когда мы внутри (а мы всегда внутри). Меня (и ничего) нет в отдельности, во внешнем мире, но именно поэтому всё является моим и мной, и не может быть отделено от меня. Я – тот, кто даёт всему быть своим и собой.

2. Атман не является собственником самого себя. Всего остального. Всего сразу. Но не себя. Ничто из сущего не может владеть собой, но только Атман может владеть всем потому, что не владеет собой (и всё может владеть всем и собой в том смысле, что оно есть Атман). Потому он – всё, и каждое из всего – он. Собственности как таковой – нет (и «как такового» – нет). Есть только одновременная принадлежность всего – одному, и растворенность всего – в одном.

Литература

1. *Упанишады* / пер. с санскрита, исслед., коммент., и прил. А.Я. Сыркина. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Наука. – Вост. лит., 2019. – 796 с.
2. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. – М.: Наука, 1980. – 232 с.

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК ЦИФРОВОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Смирнов Роман Камилевич

к.филос.н., КГАВМ им Н.Э. Баумана

e-mail:roman-kazan2008@yandex.ru

г. Казань

Аннотация

В статье представлены базовые положения модели экономического человека цифрового средневековья. Актуальность работы продиктована необходимостью выявления новых требований, предъявляемых наступающей эпохой к экономическому поведению человека. Выделены специфические черты цифрового средневековья. Дано обоснование правомерности и удобства использования термина «цифровое средневековье» в рамках нужд характеристики нового мира, идущего на смену обществу модерна. Обозначен набор черт, предъявляемых цифровым средневековьем к экономическому человеку: умение жить и действовать в ситуативном мире, креативность, отказ от усредненного владения профессиональными навыками, постоянство использования новаций при сохранении полученного ранее жизненного опыта и знаний. Сделан вывод о необходимости гармоничного сочетания данных черт в качестве важного условия достижения людьми коммерческого успеха в мире господства цифровой экономики.

Ключевые слова: экономический человек, цифровая экономика, ситуация, цифровое средневековье, феодализм, цифровые магнаты, успех, финансовое благополучие, прибыль.

THE ECONOMIC MAN OF THE DIGITAL MIDDLE AGES

Smirnov Roman Kamilevich

Ph.D., senior lecturer KGAVM named after N.E. Bauman

Kazan

Abstract

The article presents the basic provisions of the economic human model of the digital Middle Ages. The relevance of the work is dictated by the need to identify new requirements imposed by the coming era on human economic behavior. The specific features of the digital Middle Ages are highlighted. The justification of the legitimacy and convenience of using the term «digital Middle Ages» within the framework of the needs of the characteristics of the new world, which is replacing the modern society, is given. A set of features presented by the digital Middle Ages to an economic person is indicated: the ability to live and act in a situational world, creativity, rejection of the average possession of professional skills, the constancy of the use of innovations, while preserving the previously acquired life experience and knowledge. The conclusion is made about the need for a harmonious combination of these traits as an important condition for people to achieve commercial success in the world of digital economy domination.

Key words: economic man, digital economy, situation, digital Middle Ages, feudalism, digital magnates, success, financial well-being, profit.

Работы, посвященные вопросам экономики, в том числе и паттернам экономического поведения людей, всегда интересны и востребованы, особенно в условиях смены социально-экономического типа развития человечества, времени, в котором посчастливилось нам жить. В связи с чем, в этой статье хотим уделить внимание базовым принципам экономического поведения человека, диктуемым наступающей эпохой цифрового средневековья. Итак, цель статьи выделить ключевые черты цифрового средневековья и в соответ-

ствии с ними обозначить базовые принципы жизни экономического человека.

В основании работы лежит корпус зарубежных и отечественных авторов: Сасскинд Д. [5], Бродкин Л.И. [1], Зомбарт В. [2], Дуглас Н. [3], Лаваль К. [4], Хазиева Н.О. [8], Стэндинг Г. [7] и др.

Термин «экономический человек» содержательно не определен. В одной из своих работ мы подробно изложили собственную точку зрения на содержание данного понятия [6]. Поэтому, здесь кратко обозначим ее вывод, чтобы не терять нить изложения темы.

Понятие «экономический человек» имеет две трактовки – широкую и узкую. В первом случае, это понятие является инструментом изучения матриц, детерминирующих экономическое мышление и поведение абстрактно взятого индивида, существующего в рамках определенной исторической эпохи, времени, формации и т. д. Во втором случае, термин «экономический человек» отражает набор ментальных установок в области ведения хозяйственной жизни определенных социальных групп населения, например, буржуа, крестьян, рабочих и т. д. Оба этих подхода могут рассматриваться как отдельно, так и совместно, в зависимости от нужд обращения к термину «экономический человек». В нашем случае мы будем апеллировать к первому из них, где под термином «экономический человек» будем понимать инструмент, позволяющий системно представить совокупность ключевых черт поведения человека в сфере экономических отношений, диктуемых наступающей эпохой цифрового средневековья.

Одним из интересных подходов к пониманию новой эпохи, наступление которой ни у кого уже сегодня не вызывает сомнений, является сравнение ее с миром средневековья. Такая связь нового с прошлым, отраженная в термине «цифровое средневековье», имеет под собой ряд существенных оснований.

Во-первых, новый мир привносит с собой ценность цифрового пространства, которое играет роль «новой земли», связанной не с географическим местоположением человека, а его цифровым существованием. Вне этого пространства человек фактически утрачивает связь с ритмом жизни, самой возможностью социализации и ресоциализа-

ции в рамках цифрового этапа развития европейской цивилизации. Отсюда, подобно средневековью, владение цифровыми платформами становится главным показателем могущества и капитала. Сами цифровые владения должны быть максимально удобны для представителей бизнеса, что требует от цифровых магнатов постоянства заботы об этом, в связи с чем, они сочетают в себе черты рантье и буржуа.

Во-вторых, мир цифрового средневековья состоит из мало связанных между собой цифровых платформ, где действуют свои правила поведения для «проживающих» на них людей. Тем самым, он представляет собой разношерстное глобальное единство, во многом напоминающее лоскутное одеяло феодальных княжеств средневековой Европы.

В-третьих, мы вступаем в эпоху цифрового синкретизма, где граница между онлайн и офлайн пространством становится все более условной, это обстоятельство придает миру динамизм, сложность и делает его все менее понятным для разума, что открывает дорогу средневековому чуду, возможности невозможного. Такой мир предлагает человеку не пасовать перед неизвестностью и не следовать средневековой программе, позже переинтерпретированной Новым временем в светском ключе поэтапного движения личности к намеченным целям под строгим контролем разума, а научиться жить и действовать в «сейчас».

В-четвертых, мир цифровых технологий формирует общество прямых связей между людьми, уподобляя его средневековой деревне или небольшому селению. Здесь, как и в прошлом, на первый план выходит умение человека приносить конкретно исчислимую пользу социуму. Все, кто не могут этого делать, в силу вытеснения их труда деятельностью умных машин, по всей видимости, будут отторгнуты от благ цифровой цивилизации.

В пятых, наступающий цифровой мир снимает ответственность с человека за последствия его действий, которые выходят за рамки ситуативного бытия и, одновременно с этим, ставит поведение каждого его жителя под жесткий внешний контроль, который требует строгого соблюдения предписанных социумом норм поведения. От-

части, такая модель жизни хорошо была знакома средневековью, где индивид, препоручив себя Богу, взамен получал понятный для себя стабильный мир, который он мог активно изменять во славу Творца, всегда уповая на его помощь и незримый промысел. Сегодня роль Создателя отводится ИИ, цифровым технологиям, обеспечивающим контроль над поведением человека за счет возможности прямой этико-нормативной регламентации поступков каждого члена общества.

Как мы можем видеть, цифровое средневековье представляет собой диалектический возврат к прошлому на качественно иной ступени развития европейской цивилизации. В сравнении с классическим средневековьем, новая эпоха является ее перевернутым слепком, где главный акцент сделан не на небесном, а земном бытии человека, который выстраивает аналогично прошлому новый двуярусный онлайн и офлайн мир, способный обеспечить высокие стандарты жизни тем, кто будет востребован цифровой экономикой XXI века.

Таким образом, термин «цифровое средневековье» имеет полное право на существование в социально-философском обороте и обладает рядом преимуществ, в сравнении с другими подходами, характеризующими новую эпоху. Во-первых, понятие «цифровое средневековье» емко по своему объему, что позволяет включить в него иные точки зрения, акцентирующие внимание на различных аспектах цифрового мира. Во-вторых, отраженная в данном термине диалектическая связь с прошлым задает ориентиры понимания и анализа происходящих перемен. В-третьих, в силу своей универсальности понятие цифрового средневековья является теоретическим и практическим инструментом описания и адаптации людей к реалиям наступающей эпохи.

В свете сказанного, обозначим ключевые требования, предъявляемые цифровым средневековьем к экономическому человеку.

Первым требованием является умение жить в ситуативном, трудно предсказуемом мире. На первый план здесь выходит отказ от устойчивого целостного «Я» в пользу текучей модели личности, всецело подчиненной нуждам общества рынка. Подобно обезличенному человеку средневековья, который есть орудие в руках Господа, со-

временный индивид должен представлять собой такое же обезличенное создание, растворенное только не в Боге, а земном мире тотального господства рыночных отношений. Благодаря наличию этого качества экономический человек не утрачивает свою личность, но делает ее гибкой, максимально адаптированной к нуждам мобильного существования в текущем социуме.

Второе требование – всегда оставаться открытым технологическим новациям. Для этого необходимо уметь не замыкаться рамками существующего опыта, то есть, не превращать имеющееся знание в фактор, мешающий приобщению экономического человека к новым технологиям и возможностям, которые они с собой несут. Только так, посредством открытости новому, в условиях синкретичного, быстро меняющегося цифрового мира можно рассчитывать на сохранение и упрочнение своих экономических позиций. Здесь отдельно стоит подчеркнуть, что принятие нового не отрицает полученных ранее человеком знаний и опыта, ведь благодаря им открываются новые возможности применения технических новинок, а также обеспечивается цельность человека, который не превращается в набор обезличенных компетенций.

Третье требование – отказ от усредненных показателей владения производственными навыками в рамках того или иного вида деятельности, в силу тенденции замещения рутинных практик работой автоматизированных систем. Данное требование предполагает наличие такого качества, как креативность, которое включает в себя высокий уровень владения мастерством, а также способность совершать нестандартные ходы, позволяющие постоянно поддерживать и поощрять интерес к реализуемой индивидом экономической деятельности. Данные составляющие креативности в равной мере важны, и чем выше степень гармоничности их баланса, тем более успешным и продолжительным по времени является серфинг экономического человека по волнам финансового успеха. При этом важно помнить, что креативность в цифровом мире неотделима от ответственности индивида перед обществом за свои поступки, а значит, не должна выходить за рамки принятых этических норм поведения.

Таким образом, мы можем заключить, что выделенные нами базовые черты экономического человека связаны между собой и взаимно дополняют друг друга, образуя его идеальную модель, от степени соответствия которой напрямую зависит коммерческий успех людей в ситуативном мире цифрового средневековья. Те, кто менее всего готов работать над данными качествами, рискует быть закрытым в своем существовании и развитии рамками периферии цифрового мира.

Заканчивая, отметим, что представленная нами модель экономического человека является исходным рабочим инструментом анализа паттернов экономического поведения у различных представителей хозяйственной деятельности, а также основой для выработки практических рекомендаций по адаптации людей к требованиям цифровой экономики.

Литература

1. *Бродкин Л.И.* «Цифровой поворот» в дискуссиях на XXII международном конгрессе исторических наук (Китай, 2015г.) // [Электронный ресурс]. URL: http://kleio.asu.ru/2015/3-4/hcsj-342015_56-67.pdf (дата обращения: 17.08.2021).
2. *Зомбарт В.* Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / пер. с нем. Изд. подгот. Ю.Н. Давыдова, В.В. Сапова. – М.: Наука, 1994.– 443 с.
3. *Дуглас Н.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / пер. с англ. А.Н. Нестеренко. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997 [Электронный ресурс]. URL: <http://schumpeter.ru/wp-content/uploads/2015/11/Nort-institutes.pdf> (дата обращения: 15.08.2020).
4. *Лаваль К.* Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма / пер. с фр. С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.
5. *Сасскинд Д.* Будущее без работы. Технология, автоматизация и стоит ли их бояться / Дэниел Сасскинд – М.: Индивидуум, 2021. – 352 с.
6. *Смирнов Р.К.* Категория «экономический человек» как способ изучения экономического аспекта деятельности человека // Экономика и управление: теория и практика: сборник статей. – Чебоксары: ИД «Среда», 2018. – С. 30–33.
7. *Стэндинг Г.* Прекариат: новый опасный класс. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.
8. *Хазиева Н.О.* Цифровое общество: опыт философского осмысления проблемы // Философия и культура, 2018. – № 4 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovoye-obschestvo-opyt-filosofskogo-osmysleniya-problemy> (дата обращения: 17.08.2021).

ТРАНСГУМАНИЗМ И ПОСТГУМАНИЗМ КАК ПРОЕКТЫ ЭВОЛЮЦИОННОГО И РЕВОЛЮЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Тайсина Эмилия Анваровна
доктор философских наук, профессор
Казанского государственного энергетического университета,
e-mail: Emily_Tajsin@inbox.ru
г. Казань

Аннотация

Широко обсуждаемые феномены трансгуманизма и постгуманизма в виде подлинной и неизбежной реальности принадлежат скорее будущему времени, нежели настоящему. Рассматривая их как проекции, мы не можем свидетельствовать, что они вскоре превратятся из утопии в реальность, из возможного в действительное. Однако, рассуждая не столько с технологических, сколько с философских позиций, нельзя не признать вероятность адвента того и другого, поскольку такие сценарии в принципе укладываются в классическую диалектическую схему эволюционного и революционного: трансгуманизм воплощает идеал возможного эволюционного развития человека с явно положенной целью постепенного, сознательного улучшения человечества как вида, а постгуманизм предполагает неизбежный революционный скачок в постчеловечество.

Оптимистическое убеждение адептов обоих проектов в том, что современные технологии позволят без проблем перенести человеческую персональность («душу») в андроида, наталкивается не только на технические, но и на философские проблемы, одна из которых ставит под сомнение максимум «человек – вершина мирового развития».

Ключевые слова: трансгуманизм, постгуманизм, эволюция, революция, настоящее, будущее, утопия, реальность.

TRANSHUMANISM AND POSTHUMANISM AS PROJECTS OF EVOLUTIONARY AND REVOLUTIONARY DEVELOPMENT

Emilia A. Tajsin

*Ph.D., DSc, professor of Kazan State Power Engineering University,
Department of Philosophy and Mediacommunications
Kazan*

Abstract

The widely discussed phenomena of transhumanism and posthumanism as a “kingdom come” of a true and inevitable reality belong rather to the future than to the present time. Considering them as projections, we cannot testify that they will soon turn from utopia to reality, from possible to actual. However, arguing not so much from technological as from philosophical positions, one cannot but recognize the likelihood of the advent of both, since such scenarios, in principle, fit into the classical dialectical scheme of the evolutionary and revolutionary: transhumanism embodies the feasibility of man’s evolutionary development with the clearly set goal of gradual, conscious improvement of humanity as a species, while posthumanism presupposes an inevitable revolutionary leap into the enhanced posthumanity.

The optimistic conviction of the adherents of both projects that modern technologies will make it possible to transfer the human personality (“soul”) into an android without any problems runs into not only technical, but also philosophical problems, one of which is questioning the convention “man is the top of world’s development”.

Key words: transhumanism, posthumanism, evolution, revolution, present, future, utopia, reality.

Введение. Существует давняя философская, научная и литературная традиция описания взаимопревращения искусственных и естественных тел: ожившая Галатейя (а также Голем) – и, наоборот, профессор Троттельрайнер или (увы) более известный Робокон. Изобретения инженерных устройств, облегчающих труд человека,

улучшали, возвеличивали и украшали жизнь: прежде – пирамиды, мосты и акведуки, архимедов винт и висячие сады Вавилона; теперь небоскребы с лифтами Отиса, ИИ и проч. Хорошо известны гениальные прозрения технологического будущего в трудах Леонардо с его баллистами, парашютами, танками и дельтапланами, Фрэнсиса Бэкона с его «Новой Атлантидой», в отечественных и западных научных и научно-фантастических произведениях как утопически-оптимистического, так и алармистски-пессимистического характера.

Цивилизационный перекресток, на котором мы ныне оказались, позволяет двигаться по двум разнонаправленным линиям мышления: наука – фантастика, утопия – антиутопия. Невозможно точно предсказать грядущее; но можно предположить, что в ближайшем будущем нас ожидает смешанное биотехнологическое общество. Есть тенденция драматизировать парадоксы существующих проектов этого общества, таких как транс- и в особенности постгуманизм, а также сами био-техно-социальные новации, такие как постепенное слияние биологических людей с технологическими изобретениями.

Многие из этих изобретений действительно улучшают общее качество жизни человека. Однако оптимизм транс- и постгуманистов относительно того, что современные технологии позволят вскоре переносить человеческую сущность (самосознание, персональность, «душу») в человекоподобную и в любую другую машину, наталкивается не только на технические проблемы: например, как отделить разум от тела, а если невозможно, то нельзя ли заставить разум адаптироваться к новому телу? Сами эти проекты как образы возможного будущего подлежат философскому обсуждению.

Проекты транс- и постгуманизма. Известный теоретик трансгуманизма Ник Бостром (2005) определяет его как убеждение в том, что человеческую природу можно аргументировать с помощью прикладной науки и других рациональных методов: это удлинение жизни, расширение физических способностей, контроль над собственной психикой. Это общество, в котором человечество будет культурно развито, нравственно улучшено и в целом станет более ци-

вилизованным, политически и интеллектуально превосходя нынешнее человечество.

Реалистичные мечты трансгуманизма основываются на концепции прогрессивной эволюции и телеологического понимания жизни. Эволюция не просто создает приспособления для выживания; она совершенствует. Человек, произведенный биопсихосоциальной эволюцией, медлительной, но естественной, по-прежнему «становится», двигаясь к следующей стадии нового, «лучшего» вида человека. Развиваясь по экспоненте, новые наука и инженерия усовершенствуют хрупкие биологические тела, подверженные множеству сбоев и «отказов»; будущий искусственный мозг, могущественнее человеческого, поможет справляться с неминуемыми сложными задачами.

Трансгуманисты считают, что «технологии улучшения человека должны быть широкодоступны и что люди должны иметь широкую свободу действий в отношении того, какие из этих технологий применять к себе» [1, с. 202–203]. При этом, дополняя или заменяя тело, необходимо сохранить человеческую личность, то есть «сущность».

Ник Бостром, подчеркивая, что природа полна не только чудесных, но и ужасных явлений, утверждал, что использование технологических достижений человечества для подавления природных угроз является даже нравственным долгом современных ученых [1, с. 203-204].

Постгуманизм, имеющий одинаковую посылку с трансгуманизмом относительно траектории развития человечества, – это предположение, что путем революционной инженерной экспансии история неизбежно приведет к технологически преобразованному обществу.

Это «постчеловечество» является фактическим вызовом философскому *гуманизму*: «человек плюс» – не вполне человек, это киборг. Постгуманизм развивает идею о том, что человеческое существование, скорее всего, достигло своего естественного пика, а технология предлагает средства для скачкообразного перехода к чему-то радикально иному, чем человек. Эта философия ставит под сомнение максимуму «человек – вершина мирового развития».

Идея естественной человеческой сущности, превосходящей искусственную, имеет глубокие корни в западной мысли. Естественное

тело является прекрасным и желательным состоянием по сравнению с искусственным, поскольку оно несет в себе самосознание, человеческую личность, «персональность», которая превосходит искусственно созданную «сущность» неживого тела. Люди ставят себя на вершину цепочки биологических существ, апологизируя представление о том, что быть человеком – это лучшее, что может быть. Действительно ли человеческая сущность настолько особенная, что ее необходимо развивать и сохранять?

Обсуждая Великую Цепь Бытия, Дерил Веннеманн (2016) утверждает, что данная концепция рисовала организацию всеобщего существования в виде сочетания континуума и прерывностей, объясняя место человека по отношению к другим существам. То, что становится «постчеловеческим», можно понять не только как плавный переход к новой форме бытия, но и как «онтологический скачок», представляющий «онтологический разрыв» цепи [2, с. 21], как революционно-прогрессивный характер технологии, ведущий к качественному выдвиганию в иное состояние. Некоторые ученые стремятся к признанию непрерывности перерастания человеческого в постчеловеческое, чтобы сохранить понимание постчеловеческой реальности. Другие видят разрыв с человеком, представляющий как захватывающую возможность, так и угрозу [2, с. 23].

Ответ на вопрос о том, будет ли последующее развитие постчеловеческим или трансчеловеческим, будет зависеть от того, считаем ли мы развитие эволюционным, революционным или диалектически сочетающим то и другое.

Центральная тема, проходящая через прежние и современные философские дискуссии, будь то искусственное существо, которое оживает, или человеческое существо, усиленное технологией, заключается в том, что трансформация ведет к *трансцендентности*: переносу сущности («души», самосознания и т. п.) в другое тело. Существует ли преемственность между биологическим человеком и технологическим человеком? Может быть, трансформация – это все, что необходимо для создания «лучшего» человека? И обязательно ли передача личности из одного тела в другое означает желанный выход за

пределы драматично воспринимаемых ограничений собственного существования, и приведет ли такая передача к лучшей жизни?

Человек рождается для человеческого существования и обладает самосознанием, телом и знаниями, подходящими для того, чтобы быть человеком. Робот с искусственным интеллектом создан для соответствующей работы. Вложенные в него сведения и его организация приспособлены для действий в качестве робота. Кем бы данный человек ни был, его личность определена условиями своего происхождения и неповторимым опытом: биологические и социальные обстоятельства детерминируют самоидентификацию, мировосприятие и поведение этого человека. Попытки вырваться из круга данных обстоятельств и стать кем-то другим, кто радикально совершеннее, вероятно, не принесет той лучшей жизни, на которую рассчитывает транс- или постгуманист.

Картинки (из) будущего. По словам Бориса Стругацкого, в августе 1962 года в Москве состоялось первое совещание писателей и литературных критиков, работавших в жанре научной фантастики. Был показан фильм Стэнли Крамера «На берегу» – о последних днях человечества после ядерной катастрофы, – поразивший братьев Стругацких. В своем произведении «Далекая Радуга» они впервые поднимают проблему добровольного скрещивания людей и машин. Позже, в «Жуке в муравейнике», это будет охарактеризовано так: «На глазах у ошеломленных исследователей зародилась и стала набирать силу новая, нечеловеческая цивилизация Земли».

В «Далекой Радуге» группа ученых идет на этот эксперимент, получив чистый разум плюс неограниченные возможности биологического совершенствования. В трагическом финале романа последний из них заявляет: опыт не удался – в том смысле, что бессмертный мозг-дальтоник человекомашины являет собой жертву, принесенную ради гипотетического блага «всего человечества». А ведь «нужно любить... нужны зеленые холмы, музыка, картины, неудовлетворенность, страх, зависть...» [3].

(Кстати, наука и технологии могут предоставить человеку-киборгу массу возможностей ощутить и пережить это все и даже больше – при помощи «психохимического воздействия». [4]).

Молодой отечественный философ А.В. Фролов считает, что в «Далекой Радуге» авторы описали наглядную картину действия фундаментальных принципов трансгуманизма. [5].

А полстолетия назад был создан шедевр демонстрации постгуманистических программ в действии. Вот памятка:

«Дорогой Пациент (имя, фамилия)! ...Операция, сохранившая Тебе жизнь, оказалась серьезной – очень серьезной (ненужное зачеркнуть). Лучшие наши хирурги, используя последние достижения медицины, сделали Тебе одну – две – три – четыре – пять – шесть – семь – восемь – девять – десять (ненужное зачеркнуть) операций. Ради Твоего блага они были вынуждены заменить отдельные части Твоего тела органами, взятыми у других лиц, в соответствии с федеральным законом... Дружеское наставление, которое Ты в настоящую минуту читаешь, поможет Тебе адаптироваться к новым условиям Твоей жизни. Мы спасли ее, но при этом нам пришлось изъять у Тебя руки, ноги, позвоночник, череп, лопатки, желудок, почки, печень, прочие органы (ненужное зачеркнуть). За судьбу вышеуказанных бранных останков Ты можешь быть совершенно спокоен: мы позаботились о них, как велит Твоя вера, и согласно ее традициям совершили обряд погребения, кремации, мумификации, рассеивания праха по ветру, наполнения урны пеплом, освящения, высыпки в помойную яму (ненужное зачеркнуть). ... Мы усовершенствовали Твой организм при помощи наилучших – полноценных – удовлетворительных – таких, какие нашлись под рукой, – органов (ненужное зачеркнуть). Мы гарантируем работу указанных органов в течение одного года, шести месяцев, квартала, трех недель, шести дней (ненужное зачеркнуть). Ты должен понять, что...»

Это «Футурологический Конгресс» Станислава Лема, опубликованный в 1971, переведен на русский в 1987 г. [4].

Посыл. Человечество раздирали противоречия между старым, биологическим, и новым, технологическим. Конец этой изнуряющей

борьбе положила «Психимия». Надо принять препарат, подходящий к данному случаю, а тот уж поможет, поддержит, направит, утешит и успокоит. «Ведь все существующее – не более чем изменение натяжения водородных ионов на поверхности клеток мозга. Вы меня видите, – но это, собственно, лишь изменение натриево-калиевого равновесия на мембранах ваших нейронов. А значит, достаточно послать туда, в самую глубину мозга, щепотку специально подобранных молекул – и любая фантазия покажется явью». Кроме натуральных органов можно иметь добавочные, пристяжные – «деташки». (Пример: «На голове у него был мемнор – приставка памяти... Вторая голова, поменьше и помоложе, торчала у него из-за спины и негромко вела телефонные переговоры»). И так далее.

Идиллия.

Солнечный свет подается по солнцепроводам. Высота, на которой плывут облака, регулируется... Погода выбирается всеобщим и равным голосованием на месяц вперед. Чтобы проголосовать, достаточно набрать по телефону нужный код... Пневмокомпьютеры служат, в частности, для оживления чучел любимых собак. ... Детская мода: мальчик, переодетый компьютером. Другой планирует на высоте второго этажа над Пятой авеню, осыпая прохожих сладким драже. А те кивают ему, улыбаются добродушно...

Ребенок появляется на свет от двух матерей: одна дает яйцеклетку, другая вынашивает плод и рождает. Яйценоша доставляет яйцеклетки от полуматери к полуматери. Мозги дряхлых старцев пересаживаются в черепа юношей. Те ничего не теряют: их мозги, в свою очередь, перейдут подросткам.

Поправка к идиллии. Машина может сработать некорректно даже с учетом того, что за ней стоит человеческий разум, управляющий сложным искусственным интеллектом. Компьютеры, преодолев определенный порог разумности, теряют надежность, а все потому, что разума без хитрости не бывает.

Правда, тупая, бесхитростная машина делает, что прикажут. Но смысленая прикидывает, что выгоднее: решить предложенную задачу или от нее отвернуться... А почему бы и нет, если она разумна?

Ведь разум – это внутренняя свобода... Большой Автомахинатор, который в течение девяти лет возглавлял проект освоения Сатурна, ничегошеньки на этой планете не делал, зато целыми кипами отправлял фальшивые отчеты, сводки и рапорты о выполнении плана, а контролеров подкупал или приводил в состояние электроступора...

Ограничусь двумя-тремя сюжетами.

Дискуссия о необходимости реанимализации природы. Диких зверей давно нет; но стоит ли рабски копировать то, что когда-то бездумно состряпала эволюция? Нужны плоды оригинального творчества.

Из проектных образцов особенно удачными мне показались грабасты и леммипарды, а также огромный муравец, поросший густой муравой.

Лингвистическая футурология изучает грядущее, исходя из трансформационных возможностей языка.

Я – явь. Ты – тывь. Мы – мывь. Речь идет о слиянии яви с тывью, то есть о парном сознании... мывь... множественное сознание при сильном расщеплении личности.

...Ногизм – новейшее направление автоэволюции человека, так называемого homo sapiens monopedes: Одноногого... Потому что ходьба становится анахронизмом, а свободного места все меньше и меньше.

Галлюциногены, маскирующие действительность...

Введя в мозг масконы определенного рода, можно заслонить любой реальный объект иллюзорным так искусно, что замаскированное лицо не узнает, какие из окружающих предметов реальны, а какие – всего лишь фантом. Если бы вы хоть на миг увидели мир, в котором живете на самом деле – а не этот, припудренный и нарумяненный масконами, – вы бы слетели со стула!..

– и редкие дейвидцы, которые различают ложь и реальность.

...Я застыл, опасаясь поднять глаза на хозяина. Заглянул под письменный стол. Вместо брюк в полоску и профессорских штиблет там торчали два скрещенных протеза. Между проволочными сухожилиями застрял щебень и уличный мусор. Стальной стержень пятки сверкал, отполированный ходьбой.

На щеках, изъеденных язвами, – обрывки ветхого, гнилого бинта. Разумеется, он по-прежнему был в очках – одно стеклышко треснуло. На шее, из отверстия, оставшегося после трахеотомии, торчал небрежно воткнутый вокодер, он сотрясался в такт голосу. Пиджак висел старой тряпкой на стеллаже, заменявшем грудную клетку; помутневшая пластмассовая пластинка закрывала отверстие в левой его части – там колотился серофиолетовый комочек сердца в рубцах и швах... правая рука – в ней он держал карандаш – оказалась латунным протезом, позеленевшим от времени. К лацкану пиджака был наспех приметан клочок полотна с надписью красной тушью: «Мерзляк 119 859/21 транспл. – 5 брак».

Нелишне напомнить, что этой антиутопии 50 лет.

Заключение. Обсуждая человеко-машинные отношения, их онтологию и эпистемологию, многие дискуссанты принимают, что «человек» имеет приоритет в науке, философии и этике и что существует четкое представление о том, каким может быть «лучший» человек. Эту позицию Бостром описывает как «биоконсервацию», которая выступает против любых технологических усовершенствований человеческого тела [1, с. 203]. В отличие от биоконсерваторов, отстаивающих присущее человечеству «достоинство», которое может быть нарушено инженерным вмешательством, следует признать, что в действительности мир уже сейчас технически продвинут, и ученые ищут для многих своих проблем именно технологические решения. Некоторые из этих технологий реально улучшают жизнь, одновременно *предупреждая о необдуманном преувеличении* возможностей таких технологий.

Технология сама по себе не в состоянии создать трансгуманистический идеал.

Литература

1. Bostrom N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.
2. Wennemann D. J. (2016). The concept of the posthuman: Chain of being or conceptual saltus? *Journal of Evolution and Technology*, 26 (2), 16–30. <https://jetpress.org/v26.2/wennemann.htm> 28.09.21

3. *Бреева Т.Н.* Деконструкция утопического дискурса в произведении братьев Стругацких «Мир Полудня» / Т.Н. Бреева // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. – Екатеринбург: Изд-во УрФУ, 2015. – № 1 (136). – С. 226–235.

4. *Лем Станислав.* Футурологический конгресс. – АСТ, 2017. – 192 с.

5. *Фролов А.В.* Морально-этические аспекты допустимости научного эксперимента в рамках теории трансгуманизма // Вестник Брянского государственного университета. – 2013. – № 2.

– URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/moralno-eticheskie-aspekty-dopustivosti-nauchnogo-eksperimenta-v-ramkah-teorii-transgumanizma-na-materiale-povesti-arkadiya-i-borisa> (дата обращения: 18.10.2021).

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ

Терещенко Наталья Анатольевна

*доктор философских наук,
профессор кафедры социальной философии,
Казанский федеральный университет
e-mail: tereshenko_tata@mail.ru*

Шатунова Татьяна Михайловна

*доктор философских наук,
профессор кафедры социальной философии,
Казанский федеральный университет
e-mail: shatunovat@mail.ru*

г. Казань

Аннотация

В статье исследуется характер взаимного влияния образа человека в философии и типа философствования о человеке. Авторы утверждают, что проблема человека и проблема философии оказываются фактически одной и той же проблемой. Обосновывается особое, важное именно для современного мира, значение антропоцентризма как философского принципа теоретизирования, дающего сегодня возможность избежать рас-человечивания человека. Показаны риски отказа философии от антропологического дискурса.

Ключевые слова: образ человека, антропологический принцип в философии, рас-человечивание человека.

ANTHROPOLOGICAL CO-MEASURABILITY

Tereshchenko N.A.

*Doctor of Philosophy, Professor of Department of Social Philosophy
Kazan federal university*

Shatunova T.M.

*Doctor of Philosophy, Professor of Department of Social Philosophy
Kazan Federal University*

Abstract

The article examines the nature of the mutual influence of the image of a human in philosophy and the type of philosophizing about a human. The authors claim that the problem of human and the problem of philosophy are actually the same problem. The author substantiates the special importance of anthropocentrism, which is important for the modern world, as a philosophical principle of theorizing, which today makes it possible to avoid de-humanization. The risks of philosophy's rejection of anthropological discourse are shown.

Key words: human image, anthropological principle in philosophy, humanization of a person.

Человек всегда один и тот же или каждый день разный? Если с точки зрения актуалистов, то разный, если с точки зрения вульгарно понимаемых традиционалистов, – практически одинаковый. Вопрос этот не перестает мучить философию сотни лет, что и понятно: за ним стоят серьезные споры, прозрения и разочарования культур, которые только представлены в определенных философских дискурсах, но главное пространство диспутов остается в поле реальных отношений и реальных социальных процессов. По сути дела наша конференция также отражает эту полемику. Человек цифрового общества. Кто он? Он такой же, каким был вчера? У него есть дополнительные пальцы, которые нужны для того, чтобы нажимать кнопки смартфона? Он мужчина или женщина, один из которых с Марса, а другая – с Венеры, и между которыми пропасть? Или границы между ними

уже практически нет? Могут ли они найти общий язык в этой трансграничности и договориться без поручения своих отношений суду и обвинения друг друга в харассменте или еще в каком-нибудь смертном грехе? Может ли человек быть хозяином самого себя или он всегда является лишь формой отзеркаливания чего-то? И, в конце концов, прав ли Фейербах в том, что один человек – это полчеловека и только два человека есть человек? Или человек – это некоторое существо, упивающееся своей уникальностью и единичностью и не замечающее, как эта уникальность от единичности тает и истрачивается у него на глазах?

Заметим сразу: мы постараемся, чтобы высказанные мысли не носили оценочного характера. Интерес наш лежит в другой плоскости. Представляется важным понять, как меняется представление о человеке в связи с тем, какой образ его выстраивает философия? Как меняется философия с изменением образа человека, ею самой же сконструированного? Вопросы эти интересны, так как позволяют не просто прозондировать ситуацию, но и представить некоторую футурологию вопроса, посмотреть, каковы могут быть перспективы развития философии, смерть которой уже давно обсуждают и на поле философии и за его пределами.

Философия пережила много поворотов. И антропологический в том числе. Отличительная черта всех этих поворотов состоит в том, что ни один из них не закончился победой выдвигаемого принципа и лишь показал неразрешимость проблемы. Может быть, в этом и была их настоящая цель?

И, тем не менее, антропологический поворот обещал быть наиболее радикальным и продолжительным. Ведь по сути дела он был спровоцирован не только стремлением понять, что такое человек в системе всех философских стратегий, но и определить дальнейшие перспективы развития самой философии. Ведь последняя рассматривалась если не всегда (или не всегда открыто), то часто и преимущественно именно как антропологически скроенный дискурс. В этом было много резонансов. Во-первых, если рассматривать философию в культуре, философия мыслится как собственно культурный регуля-

тор жизни космоса, природы, истории, тварного мира – каждый может выбрать близкий себе вариант архетипа порядка, но этот архетип всегда задает границы антропологического присутствия, высвечивает место человека в мире. Во-вторых, если говорить о философии как собственно теоретическом феномене, антропологизм предлагает пусть несколько сомнительную и двусмысленную, но возможность выстраивания идеологии (как системы идей, возьмем пока именно это определение), позволяющей предположить, задать хотя бы умозрительно выход за рамки легитимированного сегодняшним днем образа человека, предположить не просто двоение, но раз-двоение, размножение, раз-бегание образов в реальном мире. Это разнообразие не обязательно проявляется в философии одного автора. По сути дела это может быть коллективная зателесенность мысли. Так, например, Харман говорит о плеядами появляющихся политических деятелях, философах (например, философах немецкой классики), ученых-физиках в начале и первой половине XX века [1, с. 82–83]. Нас сейчас интересуют даже не резоны Хармана, которые он выстраивает в логике объектно-ориентированной онтологии, а сам факт наблюдаемости такого феномена: мысль или действие, распределенное между персоналиями, членами некоторого множества. Харман – лишь пример, он говорит только сам за себя, но этот пример не случаен.

По большому счету отказ от понимания философии как антропоцентричного дискурса означает ее обнуление в качестве человекоформирующей машины – машины, формирующей некое существо, еще не именуемое человеком, а только выбирающее себе имя, средствами культуры. Более точно было бы сказать: мы наблюдаем принуждение философии отказаться от статуса человекоформирующей машины. Это не означает уничтожения некоторой институции, называющей себя философией как таковой. Но это означает, что философия (или некий дискурс, который продолжают маркировать этим словом) теперь призвана формировать некоторую не-гуманистическую, со всеми ее плюсами и минусами природу. Речь идет не об оценочных формах, а о принципе гуманизма, технологии формирования Homo – (далее возможны варианты: *sapiens*, *ludens*, *faber*, но *Esse*

Ното – это маркер некоего изначально предполагаемого состояния). Сегодня мы можем предположить наличие в философии робот-оидной, зоо-идной и т. д. (можно продолжать) парадигмы, становление машиной, формирующей существо, уже не способное / не желающее / не имеющее права называть себя именем «человек». Речь здесь опять-таки не идет о том, хорошо это или плохо. Это некоторое предположение, гипотеза.

Таким образом, мы опять приходим к мысли о том, что проблема человека и проблема философии на глубинном, онтологическом уровне являются фактически одной и той же проблемой. А различные формы рас-человечивания человека становятся и формами самоуничтожения философии. Предвидим уже возражения и снисходительные замечания по поводу глубинной онтологии. Сегодня, когда философия заражена идеей безосновности, а онтология (точнее – онтологии) ищут себя в опьянении чувством собственной уникальности и партикулярности мысли, говорить о некоем онтологическом единстве, об основании того или иного феномена является чуть ли не дурным тоном. Об этой напасти авторам уже приходилось писать. Отрицая принцип основания, философия (теория) просто задает безосновность в качестве основания своей теории. Но это только одна сторона вопроса.

Мы можем предположить, что есть некая граница, нарушение, пересечение которой будет означать одновременно и смерть человека (не конкретного человека, а некоторого способа существования субстанции, который задается определенными человекоформирующими машинами), и смерть философии. Причем, предположим, что это даже не фатально. Ведь существуют, даже сегодня, культуры, которые не породили философию. Существуют культуры, в логике которых человек не заявлен как высшее и универсальное существо, которому завещаны ключи от истины. Наличие в жизни человека архетипов порядка сохраняло возможность движения за свои пределы для сохранения себя. И осуществляться это может не только в форме философии. Космос, Бог, природа, история – вот те мерки, которыми мерило себя существо, становясь при этом человеком. При этом, например,

Космос как архетип мог породить, а мог и не породить философию, оставшись в границах мифа, а вот история уже не породить философию не могла: изменчивость человеческого мира необходимо было как-то объяснить. Оттачивая со всем изяществом и изощренностью представление об основании этого мира, философия начала его разрушать.

Но в любом случае архетип порядка сохранял зазор между человеком наличным и тем, кем он становится. Человек есть, как известно, то, что он не есть. Однако в XX веке происходит серьезное изменение в отношениях «человек – мир». Анатомировав последовательно все архетипы, человек обнаружил, что собрать их в нечто целое не получается. Обломки пришлось отбросить. Однако отбрасывание архетипов порядка привело не к тому, что их не стало, а к тому, что таким архетипом стал сам человек. При этом исчез зазор между человеком и им самим. Вероятно, именно об этом говорил Ницше, когда писал об иссякании жизни в человеке, прекращении его развития, движения от зверя к сверхчеловеку. «Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы желания своего выше человека и тетива лука его разучится дрожать!» [2, с. 15], – пишет он в работе «Так говорил Заратустра».

Человек в культуре, как говорила П.Д. Волкова, всегда стремился изжить, убить в себе кентавра, звериное. Это не означает убийство зверя как такового. Нет. Убийство зверя в себе означает радикальное изменение, сбрасывание кожи, обновление. Радикальное отрицание себя предыдущего. Последний человек Ницше – это существо, которое не стремится выйти за пределы самого себя, стать другим. А так как движение жизни остановить нельзя, то увеличивается зазор между человеком и сверхчеловеком, коим он уже никогда не станет.

Однако, чтобы опереться на себя как на архетип порядка, человеку нужно расщепить самого себя. Вот здесь его двойственная, но неразделимая природа (*animal rationale*, как пишет Хайдеггер [3, с. 178]) начинает распадаться на две. Телесность освобождается от духа, дух отбрасывает телесность. Тело перестало быть шутком при душе, смирать ее порывы. Душа перестала отеплять тело, ставшее вещью, ресурсом,

сырьем, потерявшим способность осмыслять самое себя. Свобода! Теперь бездуховное тело может пуститься во все тяжкие, а неотелесенная душа может безответственно болтать, не заботясь о том, что стоит за ее словами. И стоит ли что-то вообще. Так становятся возможными скульптуры из трупов Гюнтера фон Хагенса, так притупляется у человека культурное и социальное обоняние, так человек перестает нуждаться в своем прошлом, да и в настоящем тоже. Вот он, конец истории! И Гегель плачет на плече у Фукуямы!

Именно это состояние, вероятно, описывает Ж. Бодрийяр в эссе «После оргии» [4]. Картина, описываемая философом – это смерть свободы от ее же, свободы, безбрежности. «Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и анти-критического, оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?» – задается вопросом Бодрийяр.

Концепты, появившиеся в философии (или в том мыслительном пространстве, из которого философия постепенно вытесняется) «после оргии», совершенно не случайны: смерть субъекта, смерть автора, трансгуманизм, постчеловечество, «голая жизнь», биополитика. После череды смертей следует все «новое»: новая этика, новая чувствительность, новые онтологии. Хотя уже само определение «новое» должно стать маркером того, что мы возвращаемся к риторике Нового времени, или Модерна, следовательно, можем пойти по кругу. И опять: дело не в оценочных категориях. Речь идет о поиске выхода из безвыходной, казалось бы, ситуации. И в этом уже надо видеть оптимистические настроения. Как в оптимизме Конца Света у Августина: это будет время, когда человек узрит истину и Бога. Возможно, человеку понадобилось узнать что-то о самом себе.

Движение деконструкции архетипов порядка вело к разрушению, а затем и к отбрасыванию представлений о границах. Разрушенные, они все еще существовали. Выброшенные даже из мысли, они

прекратили свое существование. Без-граничность, без-различие, бес-качественность, бес-предельность, бес-системность, без-структурность... Без-образие. Отсутствие качества в любом его виде есть энтропия, смерть. Нарочитая критика бинарных оппозиций была бомбой, подложенной не только под философию, но под самого человека. Философия совершила не просто убийство, но самоубийство. Ведь само-убийство – это не только и не столько проблема само-лишения жизни живым себя самого. В философии это проблема культурного самоубийства. Отсутствие различий есть мир призраков и оборотней. Мир, который есть уже не-мир, как определял его Хайдеггер. Со всеми последствиями. Прекрасное выражение поднимающей голову философии слизи!

А что если просто отбросить приставку «без»? просто в тексте, просто в языке? Может, попробовать вернуться к границам, пределам, различиям, образам, качествам? И просто не бояться... Стоит попробовать.

Литература

1. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория / Г. Харман, пер. с англ. А. Писарева. – М.: Издательство Института Гайдара, 2018. – 152 с.

2. Ницше Фридрих. Так говорил Заратустра. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 302 с.

3. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Время и бытие: ст. и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. С. 177–192.

4. Бодрийяр, Жан. После оргии / Прозрачность зла. Перевод на русский язык: Л. Любарская, Е. Марковская. – М., 2000. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. – 10.09.2008.

URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3413/3414> (дата обращения 22 сентября 2021).

АВТОКРАТИЯ ПРОТИВ ПОСРЕДНИЧЕСТВА: СОЦИАЛЬНЫЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ РЕЗОНЫ

Фатенков Алексей Николаевич

*доктор философских наук, профессор Национального
исследовательского Нижегородского государственного
университета им. Н.И. Лобачевского, e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru*

Аннотация

Рассматриваются актуально конкурирующие стратегии и фигуры социальной и образовательной деятельности. Особое внимание уделяется фигуре автократа. Он тот, кто властвует над собой. Автократия есть нелиберальная версия субъект-субъектных социальных и образовательных практик, ограничивающая и пресекающая в них диктат посредничества.

Ключевые слова: автократ, образование, «образовательные услуги», посредник, самостоятельный человек.

AUTOCRACY AGAINST MEDIATION: SOCIAL AND EDUCATIONAL REASONS

Fatenkov A.N.

*DSc in Philosophy, Professor, Lobachevsky State University
of Nizhny Novgorod*

Abstract

The actual rival strategies and figures of social and educational activity are being considered. Particular attention is paid to the figure of the autocrat. He is the one who rules over himself. Autocracy is a non-liberal version of subject-subjective social and educational practices, the one that limits and suppresses dictate of mediation in them.

Key words: autocrat, education, “educational services”, mediator, self-dependent man.

Суть того, что будет некоторым образом детализировано в настоящем тексте, выражается четырьмя краткими тезисами:

- автократ – самостоятельный человек содержательного труда, собственно субъект и антипод посредника;
- автократия есть нелиберальная версия субъект-субъектных социальных и образовательных практик, ограничивающая и пресекающая в них диктат посредничества;
- образовательное пространство есть пространство автократии, структурообразующими элементами которого выступают ведущие представители профессорско-преподавательского сословия;
- студент – потенциальный автократ, могущий, обучаясь и работая над собой, актуализировать этот свой потенциал.

Сформулированные тезисы уже были развернуты автором в допандемическую эпоху [5]. Полтора года общения и преподавания в формате онлайн, подтвердив зафиксированные тогда констатации и оценки, предоставили дополнительный материал для осмысления тенденций в социальных и образовательных практиках современности.

У нынешнего общества ярко выраженная информационно-сервисная – технологическая – доминанта. С ней так или иначе вынуждена соотноситься вся профессиональная среда, не исключая, увы, и область образования.

Большой удельный вес сферы услуг в функционировании общества ничего еще толком не говорит о ее подлинной социальной ценности. Учитель – учит, врач – лечит, услуги оказывают – «девочки по вызову». Трудно отделаться от ощущения нечистоплотности, назойливости, показушности и тотальной купли-продажи, когда соприкасаешься с институцией сервисов. Услуга, если за ней больше ничего нет, имеет исчерпывающий денежный эквивалент, каким бы числом он ни выражался. Ее оптимальный носитель – посредник, отчужденно снующий-пребывающий между ценностным

содержанием передаваемого и соответствующей инстанцией-акцептором. Чистый посредник производит бессодержательную добавочную стоимость. Если ценностное содержание при переносе меняется, то посредник превращается в подсобника (в случае результирующей прибыли) или пособника (в случае итоговой убыли). В любом случае он лишается личностных и вещных качеств, становясь, словами французского медиолога Режи Дебрэ, функцией в диспозитиве переноса [3, с. 203]. Подсобные работы имеют свой твердый, невысокий по обыкновению, тариф. При этом далеко не всегда они несут в себе действенную помощь. Та никак не укладывается в формат товарно-денежных отношений и сопряжена с даром. Он, в свою очередь, замешан, по фундированной версии Жоржа Батая [2], на жертвенности и жертвоприношении, отсылая нас к автократичной личности. Возможный испуг либерал-обывателя здесь преждевременен. Реальная помощь людям приходит именно от автократа – и чаще, чем реальная угроза.

Он тот, кто властвует над собой. Самостоятельность для него важнее признания окружающих. Ролью ассистента, а тем более посредника, он никогда не удовлетворится. Он не просит помощи от других и не навязывает им свою, помогая не абстрактно – конкретно, избирательно, точно. Он отчетливо осознает, что не в состоянии облагодетельствовать всех, одновременно будучи убежден, что в подобном тотальном благодеянии и нужды-то нет, сверх того, неразборчивость во вспоможении грозит масштабными бедами.

Автократия неизбежно производит или воспроизводит иерархию (ранжирование, субординацию), хотя бы локальную. Обратное не верно: возможна анонимная иерархия – институтов, законов, инструментов. И вот в соприкосновении с ней надо быть настороже. Персонифицированная же субординация настороженность во многом снимает.

Если автократ получает признание, он становится еще и авторитетом. Но не всякое признание свидетельствует об автократичной первооснове: оно может выказываться распущенной персоне и проистекать из слабости почитателей. Маниакального фюрера

жаждут и превозносят надломленные, униженные, отчаявшиеся. Влечение – неполноценное – здесь обоюдное. Самостоятельного человека вождь и толпа одинаково чураются и завистливо ненавидят. Вольно или невольно распространяя власть над собой вовне, автократ обретает черты авторитарной личности. Та не является заведомо преступно-деспотичной; не ограничена ипостасью диктатора, brutального или в бархатных перчатках. В конце концов, пусть даже авторитарный человек вознамерен рассматривать часть или всех других не субъектами, а объектами, – никто не запрещает этим другим не соглашаться с незавидной ролью и сопротивляться навязываемой зависимости. Собственно, статус субъекта – актуально существующего – не априорен. Он утверждается и поддерживается волевыми усилиями природы. Безвольному надо пенять на себя – не на кого-то.

Уничижительная адорновская интерпретация авторитарного индивида – как потенциального фашиста и актуального антисемита, как существа с максимально предвзятыми предубеждениями [1] – недобросовестна и эвристически слаба. Она не позволяет ни корректно структурировать недемократические воззрения и практики, ни надежно отличить авторитарный характер и строй от тоталитарного, ни отдать должное антифашисту-недемократу. Смешно мыслить себя радикальным антибуржуа и громить авторитаризм. Подобных деятелей раскусил в свое время Фридрих Энгельс, указавший на исключительно авторитарный характер революции [8].

Заметка Энгельса «Об авторитете» вплотную приближает нас к прояснению сущности автократии. Философ, соотнося принципы авторитета и автономии, справедливо полагает их пропорцию вариативной в разных фазах общественного развития. Держа в уме очерченное подспорье, выстраиваем дефиницию: *автократия есть подвижный оптимум в многосложном пересечении автономности и авторитарности*. Пределы автократии – от пропасти анархии до тупика диктатуры. Но между безнадежными, бесперспективными

крайностями простирается богатое поле вертикально ориентированных экзистенциальных и социальных практик.

Идея автократии привычна для образовательного сообщества и представлена там многими вариациями. Одна из жестких – небесспорных, но несомненно заслуживающих внимания – озвучена в Ректорской речи Мартина Хайдеггера. В ней комплиментарно говорится о тех, кто способен себе самому ставить задачи и самостоятельно же определять пути и способы их действительного (не фиктивного) разрешения. За такими людьми должно идти, притом что «в водительстве решающее – не просто шествование впереди, но сила, дающая идти самому...» [7, с. 250]. Ведущий должен ощущать в ведомых и признавать за ними их собственную силу, ведь всякое истинное следование имеет характер противостояния. Глубинное противоречие водительства и следования неустранимо. Нескрываемое, осмысленное, оно переводит ограничивающее себя самоутверждение в ранг «подлинного заведования собою» [7, с. 254]. Все вроде бы так. Но не совсем. Хайдеггер ратует за замещение «негативных» академических свобод «положительной» свободой служения. Однако сам остается в должности ректора менее года. Не пошло – без университетской вольницы. И сегодня она крайне нуждается в сбережении, в защите от бюрократической казенщины и монетарного детерминизма. С политической демагогией автократ разбирается без сверхусилий, благодаря в том числе усвоенному хайдеггеровскому уроку. Академические свободы не помеха, а подспорье самодисциплине и добросовестному труду; не препятствие для распознавания серости, имитации и безделья. И еще – с отсылкой к немецкому философу. С требованием служения для университетского люда у него тоже, думается, перебор. Слишком пафосно. Содержательный труд небесталанного человека – скромное, реалистичное и вместе с тем надежное основание для констатации наличествующего «заведования собой» и формирующегося авторитета.

Принцип апелляции к авторитету – методологический остов процесса обучения (в той мере, в какой значим сам методологический

формат обучающих практик). Методически он конкретизируется и воплощается в наставлениях: «Делай, как я!», «Делай, как он!», «Делай, как делаешь!». Таким путем, начиная с младших классов общеобразовательной школы (в семейном кругу – еще раньше), у обучающихся постепенно складывается система умений и навыков, при отсутствии которой любой изыск, мыслительный и практический, теряет смысл: он просто не распознается как изыск. Ничего странного – элементарная взаимосвязь общего, единичного и особенного. Ее, а вместе с ней и иерархический строй жизни, нельзя устранить, можно лишь попытаться придать им пластичность – или, напротив, попутно с шизофреническим превознесением множественного над единым, механически вывернуть наизнанку, в чем поверхностно преуспевает либеральная современность. Копшение в следах и деталях (не пойми чего), порой профессиональное (в части аналитичности), но без видения концептуального горизонта и, тем более, без обращения к вертикали смыслов, действий, поступков. Воспроизводство самодовольного бессилия перед гиперсамодовольными сильными мира сего, которые, разумеется, никуда не делись и ревностно блюдут слегка замаскированный табель о рангах. Через своих подручных, менеджеров по продажам «образовательных услуг», они вещают о широких правах обучающихся, об эффективности и успешности предлагаемого сервиса – но замалчивают или минимизируют тему гармоничного, хотя бы только в интеллектуальном плане, развития личности. Гармония выше системы, она может быть даже асистемной, однако, чтобы взрасти и предстать таковой, чтобы надежно дистанцироваться от казенного порядка, она должна познать его, причем более полно, чем это сама делает познающая себя упорядоченность. Но не одним лишь воспроизведением и тиражированием системности ограничивается преподаватель-автократ. Он вбрасывает в аудиторию эксклюзив, истинность которого удостоверяется лично [6]. Оппонируя критическому рационализму, что важно, Майкл Полани показал: только при предельно не критичном отношении к учителю-мастеру и только при личном общении с ним ученик способен усвоить

уникальные знания, неформализуемые и невербализуемые без остатка [4].

Одаривая ученика, автократ жертвует сокровенностью знания. Если жертвовать нечем – ты воспроизводящая и транслирующая машина, не более, элемент технопарка, ждущий очереди быть списанным в утиль за недостаточную эффективность. Конечно, и рискующему сокровенным грозит опасность, правда, совсем иного рода. Выношенная и отточенная тобой мысль может быть осмеяна, искажена толкователями до неузнаваемости. А может, наоборот, получить живой, содержательный отклик, кратно превышающий ее собственный концептуальный потолок. Тут уж как повезет. В любом случае не стоит забывать, что и тебе самому свежая, яркая мысль приходит на ум даром. Она никогда не сводима без смысловых и образных потерь к суммарной предварительной работе, сколь бы усердной и кропотливой та ни была.

Автократу, трудящемуся сегодня в российском вузе, приоткрывается удручающе-абсурдная картина. При официозной критике либерализма (поверхностно-топорной, надо сказать) его экспансия за рамками пропагандистского эфира неуклонно нарастает. О чем с уверенностью можно судить по числу и поведению медиаторов, посредников, беззастенчиво несведущих в содержании того, что они берутся транслировать и отбраковывать. Результаты предсказуемо плачевны.

Нельзя всерьез вести речь о качестве научной работы, когда во главу угла положены количественные наукометрические показатели. Ничего, кроме посреднического навару (бартерного цитирования, оплаченных публикаций и услуг по их рекламированию), это не принесет.

Нельзя всерьез вещать о студент-центрированном образовании, когда от профессорско-преподавательского состава требуется перво-наперво верткое жонглирование «компетенциями» при перманентном переписывании рабочих программ под непрерывно меняющиеся стандарты-выкидыши, составляемые то ли бездарями, то ли вредителями, то ли циниками, то ли их злокозненным альянсом.

Учитель (мастер, наставник) не дрессировщик и не посредник между знанием и влекущимися или понукаемыми к нему. Он связник (уже лучше). Он субъект (еще вернее) передачи-дара в растущей субъектной среде, осознающий опасности и значимость данного акта в перспективе развития: и своего, и учеников. То, к чему обращаются на занятиях – вместе – говорящий и слушающие, требует, скорее, не инициативы, а инициации. Прошедшие ее вправе идти с высоко поднятой головой – и коллективом, и самостоятельно.

Литература

1. *Адорно Т.* Исследование авторитарной личности / под общ. ред. д. филос. н. В.П. Култыгина. – М.: Серебряные нити, 2001. – 416 с.
2. *Батай Ж.* Границы полезного. Отрывки из незаконченного варианта «Проклятой части» / пер. с франц. И.Б. Иткина // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. – М.: Ладомир, 2006. – С. 235–309.
3. *Дебрэ Р.* Введение в медиологию / пер. с франц. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2010. – 368 с.
4. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / пер. с англ. М.Б. Гнедовского, Н.М. Смирновой, Б.А. Старостина; под общ. ред. В.А. Лекторского, В.И. Аршинова. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
5. *Фатенков А.Н.* Автократия учительства в эпоху продажи «образовательных услуг» // Психология и психотехника. – 2017. – № 1. – С. 23–37.
6. *Фатенков А.Н.* Экзистенциальная онтогносеология: от опыта к свидетельству // Философия и культура. – 2012. – № 6 (54). – С. 7–18.
7. *Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета. Речь, произнесенная при торжественном принятии должности ректора университета во Фрайбурге (Брейсгау) 27 мая 1933 года / пер. с нем. Ф.С. Уманского // Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – М.: Праксис, 2003. – С. 246–255.
8. *Энгельс Ф.* Об авторитете // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955–1974. – Т. 18. – С. 302–305.

ОШИБКИ ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИИ В СИТУАЦИОНИСТСКИХ ЭКСПЕРИМЕНТАХ

Хорт Михаил Геннадьевич

*аспирант, ассистент кафедры социальной философии Института
социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского
(Приволжского) федерального университета,*

e-mail: mgkhort@kpfu.ru

г. Казань

Аннотация

В статье рассматривается ситуационистская критика теории добродетелей. Основной тезис теории добродетелей (аретического подхода) заключается в том, что люди обладают устойчивыми чертами характера, которые выступают в качестве диспозиций их поведения. Ситуационисты используют экспериментальные данные социальной психологии и социологии, чтобы отрицать указанный тезис. В соответствии с их позицией, локальные обстоятельства, в которых оказался человек, определяют его реакции, поведение и оценки. Так как не существует устойчивых черт характера, то нет и того, что мы могли бы назвать добродетелями. В статье показывается, что классические эксперименты, которые часто упоминают ситуационисты, могут быть подвергнуты сомнению. В частности, в данных экспериментах можно обнаружить ошибки операционализации. В статье делается вывод, что такие концепты как «черта характера» и «добродетель» крайне сложно операционализировать, так как они обладают нормативной коннотацией.

Ключевые слова: ситуационизм, операционализация, этика добродетелей, эпистемология добродетелей, социальная психология.

OPERATIONALIZATION ERRORS IN SITUATIONIST EXPERIMENTS

Khort M.G.

PhD student, assistant

Kazan (Volga Region) Federal University

Abstract

This article examines the situationist critique of virtue theory. The main thesis of the virtue theory is that people have stable character traits that act as dispositions of their behavior. Situationists use the experimental data of social psychology and sociology to deny this thesis. According to their position, the local circumstances in which people find themselves determine their reactions. Since there are no enduring character traits, neither are there what we might call virtues. The article shows that the classical experiments often cited by situationists can be questioned. In particular, operationalization errors can be found in these experiments. The operationalization of «character traits» implies the following: (a) indicators of behavior should unambiguously represent paradigmatic cases of reactions. (b) the simulated situation must have clear parameters for actions. (c) the experimenter must be confident that the subjects understand the concept of virtues in the same way as he does. These conditions are not met in situationist experiments. This means that the experimental critique of the virtue approach is not complete. The article concludes that concepts such as «character trait» and «virtue» are extremely difficult to operationalize. The normative nature of virtue ethics and epistemology makes their critique in terms of empirical research problematic.

Key words: situationism, operationalization, virtue ethics, virtue epistemology, social psychology.

Аретический подход в этике и эпистемологии основывается на тезисе, что существуют осуждаемые черты характера – пороки, а есть, наоборот, восхваляемые – добродетели. Одно из наиболее серьезных возражений в отношении этого подхода заключается в том,

что, возможно, нет таких устойчивых черт характера, которые могли бы служить основой добродетелей. Это возражение отталкивается от эмпирических исследований ситуационистского типа. Как правило, данная критика направлена на идею этических добродетелей, но она в равной мере применима и к эпистемическим. Ведь если нет устойчивых черт характера, служащих «фундаментом» для этических добродетелей, то вполне допустимо, что таковых нет и для интеллектуальных добродетелей.

Представители ситуационизма утверждают, что человеческие реакции определяются скорее деталями ситуации, а не какой-либо чертой характера. Эти утверждения подтверждаются поведенческими исследованиями, направленными на сравнение влияния аспектов ситуации и черт характера. Некоторые исследователи (дискуссия в философии началась с работ двух авторов – Г. Хармана [1] и Д. Дорис [2], [3]) взяли результаты ситуационистских исследований и попытались применить их в качестве критики аретического подхода.

Г. Харман рассматривает черты характера как «относительно долгосрочную устойчивую склонность действовать определенным образом» [1, р. 318]. Обращаясь к эмпирическим исследованиям, он приходит к следующему выводу: «мы очень уверенно приписываем другим людям черты характера, чтобы объяснить их поведение. Но наши атрибуции, как правило, совершенно неверны, и на самом деле нет никаких доказательств того, что люди различаются по чертам характера. Скорее, они различаются по своему положению и восприятию ситуации. Они различаются своими целями, стратегиями, невротами, оптимизмом и т. д. Но черты характера не объясняют, имеющиеся [между людьми] различия» [1, р. 329]. Д. Дорис не считает, что можно основывать критику исключительно на апелляции к прикладным исследованиям, но он так же согласен, что недоказанность фундаментального тезиса теории добродетелей делает весь этот подход сомнительным. Он предлагает релятивизировать то, что традиционно подразумевается под чертами характера, относительно локальных ситуаций. Так, например, мы не можем говорить о честности человека в целом, но должны сказать, что честность как черта может

проявляться в определенных обстоятельствах. Он называет [2, р. 507] три основных тезиса, которые стремится экспериментально подтвердить ситуационизм. Во-первых, тезис о том, что мы можем с большей вероятностью предсказать поведение человека через оценку ситуации, чем через его предполагаемые черты характера. Во-вторых, как пишет сам Дорис, «для человека диспозиции, действующие в одной ситуации, могут иметь сильно отличающийся оценочный статус в иной ситуации – несовместимые диспозиции могут «сожительство-вать» в одной личности» [2, р. 507]. В-третьих, ситуационисты указывают, что стабильность в поведении проявляется только в повторяющихся ситуациях, а в принципиально новых обстоятельствах человек может вести себя непоследовательно и не проявлять тех черт, которые были ему атрибутированы. Все это означает, что только «детальный перечень локальных черт может обеспечить описание личности, которое является как эмпирически адекватным, так и теоретически полезным» [2, р. 508].

Теперь рассмотрим конкретные исследования, на которые опирались Г. Харман и Д. Дорис. Классический эксперимент, на который ссылаются ситуационисты, – это исследование добродетелей студентов Принстонской духовной семинарии. Приведем краткое описание эксперимента, данное Л. Росс и Р. Нисбет в фундаментальной монографии «Человек и ситуация: Уроки социальной психологии»: «В ходе начальной фазы эксперимента семинаристам сообщали, что они должны подготовиться к произнесению краткой импровизированной речи (которая для половины участников эксперимента была посвящена как раз притче о добром самаритянине), запись которой состоится в расположенном неподалеку здании. После получения указаний от экспериментаторов одних испытуемых предупреждали: «Вы опаздываете, вас ждут уже несколько минут, так что лучше поторопиться», в то время как другим говорили прямо противоположное: «У вас будет некоторое время, прежде чем все будет готово к вашему приходу, но ничего не случится, если вы придете пораньше». По дороге к месту назначения опаздывающие, равно как и располагающие некоторым запасом времени участники эксперимента, натыкались на чело-

века, упавшего в дверях, который был не в состоянии поднять голову, стонал и заходился от кашля. Как и предполагалось, редкий семинарист из числа опаздывающих приходил на помощь несчастному: на проверку это сделали лишь 10 % из них. В то же время 63 % общего числа семинаристов, располагавших временем, оказали помощь человеку» [4, с. 58].

Второй эксперимент [4, с. 95–97] представляет собой набор локальных экспериментов, направленных на выявление честности в различных ситуациях. Испытуемыми в этих экспериментах были дети. Ситуации включали возможность жульничать в тестах, домашних заданиях, спортивных соревнованиях, а иногда воровать деньги или лгать о своем собственном поведении или поведении других. Все эти типы поведения были приняты за примеры нечестности как черты характера, то есть порока. Экспериментаторы искали зависимости между этими типами поведения. Корреляция между поведением одного и того же типа (например, вероятность того, что ребенок, который обманул во время теста, снова обманет) была довольно высока. Однако корреляция между поведением разных типов была низкой. Ситуационисты делают вывод из этого экспериментального доказательства, что если и существуют устойчивые паттерны поведения, то они весьма специфичны, а не так общи, как предполагаемые черты характера.

Описанные эксперименты используются ситуационистами, чтобы показать, что именно ситуация, а не какая-либо черта характера определяет поведение в данных обстоятельствах. Отсутствие корреляции поведения в разных ситуациях можно рассматривать как свидетельство того, что поведение не контролируется ничем похожим на черты характера. Этот вывод имеет негативные последствия для теории добродетелей, поскольку она обращается к чертам характера для объяснения того, на что похож добродетельный человек.

Теме не менее, есть причины сомневаться в стандартной интерпретации этих экспериментальных результатов. Сомнению может быть подвергнута методология экспериментов и то, как они соотносятся с нашей концепцией черт характера. Одно из возможных возражений в отношении методологии заключается в том, что данные

исследования должны носить более долгосрочный характер [5, с. 13]. Еще одно возражение, которые мы рассмотрим подробнее, заключается в обнаружении в ситуационистских экспериментах ошибок операционализации. Судя по всему, теория добродетелей, предлагаемая аретическим подходом, не соотносится с концепцией, используемой ситуационистами.

В названных исследованиях экспериментаторы операционализируют рассматриваемую черту характера. Они дают определение того, какие типы поведения будут классифицироваться как действия в соответствии с данной чертой, а какие – нет. То, как операционализируется черта характера, влияет на интерпретацию поведения и выводы исследователей, на что указывается в ряде работ [6], [7], [8].

Г. Шринивасан, защищая аретический подход, рассматривает в каких условиях индикаторы поведения могут позволить операционализировать черты характера [8, pp. 49–59]. Во-первых, выдвигается требование, чтобы реакция была парадигмальным случаем применения исследуемой черты. В экспериментах Хартсхорна и Мэя [4, с. 96] испытуемым детям была предоставлена возможность лгать о поведении других и о том, обманывали ли они. Если бы другой субъект обманул, то сказать правду означало бы «выдать их», а ложь – защитить. Но это не парадигмальные примеры честности. Многие могут не согласиться с тем, что говорить о нечестности других само по себе правильно и честно. Таким образом, вопрос, следует ли в данном случае считать ложь недостатком необходимой честности, остается открытым. Мы можем думать, что человек в целом честен, даже если он не говорит всю правду в определенной ситуации.

В соответствии со вторым требованием не должно быть внешних условий, которые по той или иной причине делают невозможным проявление черты. Чтобы продемонстрировать, что кто-то действовал вопреки добродетели, неправильно рассматривать случай, когда есть веская причина не действовать в соответствии с этой добродетелью. Хорошим примером, разъясняющим данное требование, является дискуссия о справедливости из платоновского «Государства»: возвращать вещи их хозяину – правильно и справедливо, но мы не дума-

ем, что справедливость требует возврата оружия другу, который сошёл с ума. Нечто похожее мы видим и в описанных экспериментах. Например, испытуемым студентам семинарии предъявляли два конкурирующих требования – помочь нуждающимся и сдержать обещание передать сообщение.

Наконец, третье требование заключается в том, чтобы было согласие относительно ответных реакций. Это важнейшее требование, потому что мы ищем случаи, когда люди действуют таким образом, который как бы несовместим с требованиями определенной добродетели. Дети, которые участвовали в эксперименте, который изначально был направлен на то, чтобы заставить их воровать, могут подумать, что получение случайной сдачи полностью соответствует требованиям честности, а не воровства. Если испытуемый не считает, что это нечестно, то мы не обнаружили ситуации, когда детали контекста заставляли его действовать не в соответствии с характером.

Таким образом, мы можем видеть, что детали рассматриваемых классических экспериментов не соответствуют трем требованиям операционализации. Из этих экспериментов нельзя сделать вывод об отсутствии у испытуемого устойчивых черт характера. Поведение, которое не соответствует чертам характера, можно объяснить как минимум тремя способами: ситуация не представляет парадигмальный пример проявления данных черт, имеются «конкурирующие» требования нескольких добродетелей, субъекты по-своему интерпретируют ситуацию.

Литература

1. *Gilbert H.* Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error / H. Gilbert // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 1999. – № 99. – P. 315–331.
2. *Doris J.* Persons, situations, and virtue ethics / J. Doris // *Noûs* – 1998. Vol. 32. № 4. – P. 504–530.
3. *Doris J.* *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. – Cambridge University Press, 2002. – 288 p.
4. *Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. Перспективы социальной психологии. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 429 с.
5. *Каримов А.Р.* Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей / А.Р. Каримов // *Вестник ВятГУ*. – 2017. – №11. – С. 10–15.

6. *Russell D.* Practical Intelligence and the Virtues. – Oxford University Press, 2009. – 464 p.

7. *Kamtekar R.* Situationism and virtue ethics on the content of our character / R. Kamtekar // *Ethics*. – 2004. Vol.114. №. 3. – P. 458–491.

8. *Sreenivasan G.* Errors about errors: Virtue theory and trait attribution. / G. Sreenivasan // *Mind*. – 2002. Vol. 111. № 441. – P. 47–68.

УСТОЙЧИВОСТЬ ОРГАНИЗАЦИИ В VUCA-МИРЕ: ОБЪЕКТИВНАЯ И СУБЪЕКТИВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ

Шалагин Сергей Викторович

доктор технических наук, профессор

Казанского национального исследовательского технического универ-

ситета им. А.Н.Туполева – КАИ

г. Казань

e-mail: sshalagin@mail.ru

Шалагина Гульнара Эдуардовна

кандидат философских наук, доцент

Казанского национального исследовательского технологического

университета

e-mail: galanova@rambler.ru

г. Казань

Аннотация

Организация, существующая в условиях VUCA-мира, особое внимание должна уделять процессам создания компьютерных моделей будущих товаров нематериального производства (например, программ, баз данных для ЭВМ, топологий микросхем и т. п.), а также доведения информации о данном товаре до потенциального потребителя. Ключевую роль в окупаемости создаваемого товара играет время прохождения этапов его жизненного цикла. Указанное время включает объективную и субъективную составляющую. Показано, что объективная составляющая может быть максимально снижена за счет современных средств инфокоммуникационных технологий, тогда как снижение времени субъективной составляющей либо ограничено временем восприятия индивида, либо таит угрозы неантропомерности в связи с использованием алгоритмов под управлением искусственного интеллекта. Попытки ускорить субъективные состав-

ляющие времени жизни товара должны быть подвергнуты всесторонней экспертизе на предмет антропомерности.

Ключевые слова: VUCA-мир, организация, жизненный цикл, компьютерная модель, объект нематериального производства, время жизни товара, объективные и субъективные факторы, естественные и искусственные акторы.

SUSTAINABILITY OF THE ORGANIZATION IN VUCA-WORLD: OBJECTIVE AND SUBJECTIVE COMPONENTS

Shalagin S.V.

*Doctor of Engineering Science,
Professor of Kazan National Research Technical University
named after A.N.Tupolev – KAI,
e-mail: sshalagin@mail.ru*

Kazan

Shalagina G.E.

*Ph.D, Associate Professor of
Kazan National Research Technological University,
e-mail: galanova@rambler.ru*

Kazan

Abstract

An organization existing in the VUCA-world should pay special attention to the processes of creating computer models of future goods of intangible production (for example, programs, computer databases, microcircuit topologies, etc.), as well as bringing information about this product to a potential consumer. The key role in the payback of the created product is played by the time it takes to complete the stages of its life cycle. The specified time includes an objective and a subjective component. It is shown that the objective component can be reduced as much as possible due to modern means of infocommunication technologies, while the decrease in the time of the subjective component is either limited by the time of the individual's perception, or conceals the threat of non-anthropometricity due to the use of algorithms under the control of artifi-

cial intelligence. Attempts to accelerate the subjective components of the life of the goods should be subjected to a comprehensive examination for anthropometricity.

Key words: VUCA-world, organization, life cycle, computer model, object of intangible production, product life time, objective and subjective factors, natural and artificial actors.

Концепция VUCA-мира (аббревиатура образована от английских слов и определена как нестабильный, неопределенный, сложный и неоднозначный мир) [1] была изначально предложена для описания условий мира, который становится все более изменчивым. Экономические науки стали активно применять концепцию VUCA после мирового финансового кризиса 2008–2009 г.г., когда финансовые компании оказались в указанных условиях. Но некоторые исследователи пошли дальше. Они прогнозируют наличие концепции VUCA на всех этапах жизненного цикла любой организации [2]. Причем факторы VUCA способствуют ускоренному прохождению таких этапов развития организации, как зарождение, становление, рост, зрелость и старение (спад). Данные этапы разделим на две группы. На первой группе этапов (зарождение, становление и начало роста) организация требует привлечения ресурсов извне, то есть вложений, которые окупаются на второй группе этапов (продолжение и завершение роста, зрелость, переходящая в спад). Прогнозируется, что благодаря развитию инфокоммуникационных технологий (ИКТ) указанные группы этапов будут происходить чуть ли не за считанные минуты. При этом фаза зрелости будет отличаться кратким по времени переходом от этапа роста к этапу спада.

Возникает ряд вопросов. Насколько антропомерна будет продукция, производимая организациями в VUCA-мире? Есть ли предел скорости прохождения организациями этапов первой и второй группы?

Новый мир, основанный на ИКТ, стремится к тому, что любому искусственному объекту сначала должна предшествовать его компьютерная модель (КМ). Цифровизация предполагает подчинение человека, сотрудников организации логике КМ. Данная КМ будет

существовать и после вывода соответствующего ей искусственного объекта из строя, а также, при необходимости, будет служить основой для его воспроизводства. Об этом упоминается в ряде работ [см.: 3, 4]. В данной работе ограничимся рассмотрением КМ и соответствующих им объектов нематериального производства экономики наступающего общества 5.0, таких как программные продукты, базы данных, топологии интегральных схем и т. п. Указанные объекты, в частности, могут выступать как составные части современных сложных киберфизических систем.

Во времени жизненного цикла товара, производимого организацией, действующей в VUCA-мире, наблюдаются как объективно-обусловленные, так и субъективно-обусловленные факторы.

Можно ли ускорить периоды времени прохождения этапов первой группы при разработке КМ объекта как будущего товара, а также времени прохождения этапов второй группы, выхода товара на рынок? Резерв ускорения заключается в следующем: производителями и потребителями товара станут акторы, направляемые или управляемые искусственным интеллектом (ИИ). Акторами могут быть как люди, ведомые «рекомендациями» алгоритмов, созданных на основе ИИ, так и сами алгоритмы ИИ, наделенные правами акторов. Человеческих индивидов, участвующих в экономических отношениях, будем называть естественными акторами, тогда как участников экономических отношений, которые находятся под контролем ИИ (роботов), будем называть акторами искусственными. Активное внедрение инструментов ИИ в социальную действительность, с одной стороны, и опыт осмысления социума в терминах акторно-сетевой теории Б. Латура [5], с другой стороны, предоставляет нам методологическую основу включения искусственных акторов в социальную структуру, в типологию социальных страт и классов. Искусственный интеллект сегодня поистине становится значимым социальным актором. Структурно ИИ включает в себя следующие компоненты: рецепторы, принимающие и фильтрующие обрабатываемую информацию, собственно обработчики информации и эффекторы [6]. Например, в проекции нашего подхода на типологию социальных страт Платона ре-

цепторные функции ИИ и эффекторы, влияющие на поведение людей, автономны друг от друга и располагаются в слое ремесленников (демоса), искусственные акторы, занятые обработкой информации с рецепторов, включены в страту стражей (воинов), реагирующих на заданные ситуации или состояния, а координацией этих функций на основе анализа информации, поступившей от эффекторов, занимаются «мыслящие» искусственные акторы, соседствующие с естественными акторами-мыслителями.

В случае создания товаров нематериального производства, информационных продуктов остро встает вопрос об антропомерности данных производств и таких экономических отношений. Указанная ситуация таит в себе как возможности для развития, так и всевозможные опасности, от потери ресурсов предприятия до потери экономической свободы индивидов. Промежуточное положение занимают индивиды (естественные акторы), которые применяют ИИ в качестве системы поддержки принятия экономических решений. Следует понимать, что на данных индивидах лежит ответственность за то, какое влияние на потребителей оказывают товары, производимые под их руководством и выдаваемые на рынок. Алгоритмы ИИ играют роль безответственных советников, которые, с одной стороны, позволяют сократить время производства товара и его выхода на рынок, а с другой стороны, – сделать процессы производства и потребления продукции ИТ-индустрии неантропомерными, со всеми вытекающими последствиями, опасными для естественных акторов. Чтобы нивелировать данную опасность, следует максимально полно формализовать понятие «ответственность» для восприятия данного понятия ИИ. Причем для каждого объекта и соответствующих ему рынков сбыта данное понятие должно быть формализовано сепаратно. Ведь ошибки при формализации, обусловленные наличием когнитивного барьера и аберрации когнитивного процесса [7, 8], могут быть фатальными для естественных акторов и их групп, использующих алгоритмы ИИ.

Организация может быть устойчивой в VUCA-мире при условии перманентного производства КМ объектов. КМ позволяют производить множество объектов, которые являются товаром в течение огра-

ниченного периода времени. Время жизни товара включает в себя как объективную, так и субъективную составляющие (факторы). Объективная составляющая может быть ускорена при использовании современных средств ИКТ, тогда как попытки ускорить субъективные составляющие времени жизни товара должны быть подвергнуты все-сторонней экспертизе на предмет антропомерности.

Литература

1. *Сизова Ю.С.* Современный предприниматель в vusa мире – преимущества и сложности / Ю.С. Сизова // Экономика и бизнес: теория и практика. – 2019. – № 8. – С. 145–150.
2. *Кузьмин Е. А.* Риск и неопределенность в концепции жизненного цикла организации / Е.А. Кузьмин // Известия Уральского государственного экономического университета. – 2017. – № 1(69). – С. 29–46.
3. *Абросимов Ю.Г.* Особенности расчета циклов и формирования циклового графика работ на предприятии / Ю.Г.Абросимов, В.М.Бабушкин, Г.Ф.Мингалеев // Вестник Казанского государственного технического университета им. А.Н. Туполева. – 2020. – Т. 76. – № 4. – С. 82–87.
4. *Telishev A.* Management of business information in the digital environment / A.Telishev, G. Mingaleev, R.Galyamov // Proceedings of the 33rd International Business Information Management Association Conference, IBIMA 2019: Education Excellence and Innovation Management through Vision 2020, Granada, Apr.10–11, 2019. Granada, 2019. – P. 1027–1032.
5. *Латуш Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384с.
6. *Гаазе-Рапопорт М.Г.* От амебы до робота: модели поведения / М.Г. Гаазе-Рапопорт, Д.А. Поспелов. – М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1987. – 288 с.
7. *Галанова Г.Э.* Когнитивные проблемы компьютерного моделирования в контексте культуры постмодерна / Г.Э. Галанова, С.В. Шалагин // Вестник КГТУ им. А.Н.Туполева. – 2014. – № 1. – С. 178–182.
8. *Шалагин С.В.* Когнитивные проблемы проектирования на основе компьютерных моделей: технический и социо-гуманитарный аспекты / С.В. Шалагин, Г.Э. Шалагина // Онтология проектирования. – 2016. – Т. 6. – № 3 (21). – С. 368–376.

ОБМЕН ЗНАКАМИ В ЦИФРОВОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ: ДЕНЬГИ, БАЛЛЫ, КРИПТОВАЛЮТА

Шамишурин Алексей Андреевич

аспирант, ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин Удмуртского государственного университета,

e-mail: shamshurin19aleksey@gmail.com

г. Ижевск

Аннотация

В статье исследуется проявление денежного обмена в цифровой среде. Большое место в работе занимает рассмотрение денег как возможности обмена. Используя метод интерпретации экономических теорий К. Маркса, И. Фишера, Л. фон Мизеса, автор разворачивает смыслы концепта денег как чистой обменности. Отмечается, что деньги не есть то, что обменивается, так и не есть сам обмен. Деньги являются нечто третьим, которое предстает как неочевидная экономическая реальность. В основной части статьи дается интерпретация денег как средства обмена, как универсального товара и как собственности. Особое внимание уделяется «точкам пересечения» авторских рассуждений с экономической теорией, представленной «Экономикс», а также такими классическими произведениями, как «Капитал» и др. В работе нашли отражение разработка проблем определения сущности денег. В заключении описываются аспекты проявления рассмотренных смыслов денег в цифровой среде их существовании.

Ключевые слова: деньги, обмен, социум, экономическая реальность, средство обмена, товар, собственность, баллы, криптовалюта.

EXCHANGE OF SIGNS IN THE DIGITAL ECONOMIC REALITY: MONEY, POINTS, CRYPTOCURRENCY

Shamshurin A.A.

*postgraduate student, assistant at the Department of Philosophy and
Humanities, Udmurt State University,
Izhevsk*

Abstract

The article explores the manifestation of monetary exchange in the digital environment. A large place in the work is occupied by the consideration of money as a possibility of exchange. Using the method of interpreting the economic theories of K. Marx, I. Fischer, L. von Mises, the author unfolds the meanings of the concept of money as a pure exchangeability. It is noted that money is not what is exchanged, and is not the exchange itself. Money is something third, which appears as a non-obvious economic reality. The main part of the article interprets money as a medium of exchange, as a universal commodity, and as property. Particular attention is paid to the "points of intersection" of the author's reasoning with the economic theory presented by "Economics", as well as such classical works as "Capital" and others. The work reflects the development of the problems of determining the essence of money. The conclusion describes aspects of the manifestation of the considered meanings of money in the digital environment of their existence.

Key words: money, exchange, society, economic reality, medium of exchange, commodity, property, points, cryptocurrency.

Уле Бьерг начинает свое исследование с вопроса *как* существуют деньги. Это «как» есть смысл их существования – если «деньги» есть, то как они есть? [1, с. 5] Смысл не может быть отделен от своего осуществления. Можно сказать, что его монография (2014 г.) охватывает современное существование или делание денег. У. Бьерг, используя философию Хайдеггера и «онтологические порядки» С. Жижека, переносит философские структуры на осмысление бытия

денег. Несмотря на то, что монография получилась на редкость интересной, а сам автор – талантлив, думается, невозможно охватить все проявления денег. Тем более, если учесть возникновения новых денежных феноменов в цифровой среде ускоренного темпа развития научно-технической и технико-технологической мысли. В этой статье целью ставится интерпретация проявления денежного обмена в современном диджитал обществе.

Сущность денег заключена в обмене. Если обмена нет, то нет и денег. Они обладают обменностью, которая неотделима от денег. Поскольку природа денег существует как обмен, и по-другому она нам не является, постольку делается вывод, что проявления денежного обмена есть смыслы денег.

Подтверждая данный тезис, можно сказать, что выражение «денежный обмен» возможно, и оно имеет смысл. Обмен означает логическое подлежащее или субъект, деньги – описывающий его предикат. Денежный обмен есть косвенный обмен, совершаемый посредством денег. Понятно, что обратное выражение «обменные деньги» бессмысленно и является плеоназмом, так как они не могут быть не обменными. Говоря «обменные деньги», мы удваиваем смысл, который уже заключен в деньгах. Этот вывод также прочитывается и у Л. фон Мизеса: «Деньги – это вещь, которая служит в качестве общепризнанного и обычно используемого средства обмена. Это их единственная функция» [2, с. 376].

Проявления денежного обмена как предикаты денег выступают такими понятиями как «валюта» (включая криптовалюту), бумажные или металлические «денежные знаки», «товар», «кредит», «финансы», «баллы» и т. д. В таких и иных формах осуществляется денежный обмен. Следуя философскому принципу единства, стоит отметить, что деньги невозможны без проявления денежного обмена, так и наоборот. Тогда каждое конкретное проявление будет предьявлять определенный смысл денег.

Рассмотрим «балл» в качестве конкретного проявления денежного обмена. Если это так, то можно понимать его как способ существования денег. Тогда, в самом обыденном смысле, балл – это такой

способ обмена, который заключается в том, чтобы заменить собой *реальные* деньги. В каком-нибудь магазине мы можем найти предложение: «1 балл = 1 рубль». В этом наблюдении деньги оказываются «реальными», потому что баллы становятся означающими для них. Деньги – означаемые, то есть реальные для баллов. Из этого же следует, что равенство в примере «1 балл = 1 рубль» указывает на реальность и самих баллов, поскольку «1 рубль» также равен «1 баллу», то есть может его означать. Здесь, в случае с баллами, мы сталкиваемся с проблемой удвоения реальности. На самом деле любое проявление денежного обмена будь то «товар», «криптовалюта», «кредит» и т. д. в таком взаимооборачиваемом значении говорит об этом же удвоение реальности, когда знак совпадает с тем, что он значит.

Равенство баллов и денег есть реальность знака. Его природа – означать то, чем сам предмет не является – становится символической реальностью. Есть некоторая очевидность в обмене товара на другой товар, но в ситуации обмена баллов на деньги (или наоборот) полученная реальность вовсе неочевидна.

«Очевидная реальность» прямого обмена есть не что иное, как данность, которую весьма трудно осознать, отрефлексировать. Из-за своей ясности она часто является безусловной в экономическом исследовании. На это опираются различные допущения экономической мысли, что до всяких денег был только прямой обмен. У Мизеса видим критику экономистов в следующих словах: «Ошибочное предположение, что средство обмена [*т. е. деньги*] является всего лишь нейтральным фактором <...> в соответствии с этим мнением единственная разница между прямым и косвенным обменом состоит в том, что в последнем используется средство обмена» [2, с. 193]. Прямой обмен оказывается «идеальным конструктом» для понимания косвенного обмена. Деньги как бы «усложняют» прямой обмен и вводят туда опосредованное отсрочивание по времени, когда между одним товаром и другим находятся деньги. Впрочем, отсрочивание позволяет накапливать деньги [3, с. 265].

Следствием понимания косвенного обмена как прямого, но более сложного, является некоторая неопределенность денег. Мизес

пишет: «Средство обмена, обычно используемое в качестве такового, называется деньгами. Понятие денег нечетко, поскольку их определение отсылает к термину “обычно используемое”. Существуют пограничные случаи, в которых невозможно решить, “обычно” ли используется средство обмена и следует ли его назвать деньгами» [2, с. 376]. Экономист есть там, где деньги [4, с. 22–23]. И ирония заключается в том, что деньгам не нужен экономист, чтобы выполнять свою «единственную функцию».

Как мы убедились, проблема различия прямого и косвенного обмена связана с определением денег. Деньги есть то, что вводит отсрочивание в прямой обмен. Тогда они понимаются как средство обмена. Но в таком случае средство обмена и косвенный обмен даже лексически означают одно и то же.

Марксова теория стоимости как раз предлагает такой вариант рассмотрения природы денег, при котором прямой и косвенный обмен тождественны. Диалектическая метаморфоза «Т–Д–Т», указывает на единство двух противоположностей. «Деньги, конечный пункт превращения первого товара, представляют собой в то же время исходный пункт второго превращения» [5, с. 121]. Одно без другого не может пребывать, следовательно, деньги существуют так же, как в своей очевидности существует товар. Тогда ответом на вопрос: как получается, что деньги существуют, будет определение денег как универсального товара. Универсальный товар — это мера товарной стоимости, а значит, средство обращения, то есть деньги [Там же, с. 140]. Стало быть, происхождение, то есть природа денег связана с исторической универсализацией одного-двух товаров. Эта универсализация объясняется разделением труда, которое «превращает продукт труда в товар и делает поэтому необходимым его превращение в деньги» [Там же, с. 118].

Поскольку универсальный товар становится эквивалентом товарной стоимости, то есть мерой, можно отметить еще одну функцию денег, которую выделяют экономисты, как меру стоимости [3, с. 264–265; 5, с. 140]. Причем мера стоимости указывает на пользование деньгами со стороны людей, тогда как средство обращения

означает скорее то, что деньги могут дать человеку, если потратить их. «Люди почти все сделают для денег, и деньги почти все сделают для людей» [3, с. 264]. Не есть ли это некоторая тайна наподобие сакрализации, когда действие как обмен означает реальность денег?

Универсальный товар есть один из смыслов, который обнаруживается в различии между деньгами как обменом и проявлением денежного обмена. Спекуляции на валютных рынках, биржевые торги, криптовалюта, бренды и т. д. предъявляют иные смыслы денег.

Криптовалюта не есть продукт труда в отличие от товара. Она не имеет национального статуса как производимый в масштабах страны продукт. Криптовалюта как предикат денег представляет собой оцифрованный порядок, наподобие баллов, который имеет денежное выражение. Деньги как бы становятся языком знаковых структур, которые обращаются как среди людей как виды коммуникации. Как если бы в метаморфозе Т–Д мы внесли бы оцифрованные порядки (криптовалюты, балло-рейтинговые системы) в «зазор» между «товаром» и «деньгами». Денежное отсрочивание в цифровой среде становится одновременностью и совпадением, что указывает на реальность всего того, что обращается в социуме. И обращается оно не иначе как сами деньги, или денежность.

Обобщая проявления денежного обмена, и, в некотором смысле, их формализуя, можно вслед за И. Фишером представить деньги как собственность. «Всякая собственность, которая всеми принимается при обмене, может быть названа деньгами. Документы, удостоверяющие права на эту собственность, также называются деньгами» [7, с. 20]. Интерес такого представления о деньгах заключается в принципиальной разнице с предыдущими. У Фишера деньги понимаются как собственность, находящаяся в обмене, а не сам обмен. В этом случае утрачивается сущность денег, которая становится как бы внешней по отношению к денежному телу. Собственность является деньгами лишь при обмене. Тогда лишь при обмене деньги являются собственностью. Но именно в денежном обмене, как осуществлении, деньги уходят из рук собственника. Их уход в другие руки не может быть описан с точки зрения собственности. Тогда деньги, как

собственность, при обмене могут пониматься шире, чем это возможно у Фишера, а именно как «собственные действия». Впрочем, у Мизеса мы видим такие точки пересечения, дающие возможность опереться на такое значение «собственности»: «действие – это всегда по существу обмен одного состояния дел на другое» [2, с. 184]. Получается, что Фишер представляет деньги как собственность (собственные действия), но не сам обмен, тогда как у Маркса, Мизеса, Макконнела, Брю деньги есть сам обмен. «Деньги – это то, что деньги делают» [3, с. 264]. Таким образом, деньги представлены как возможность обмена, а проявление денежного обмена как актуальность обмена. Иначе говоря, любое обращение обусловлено деньгами как своей собственной возможностью.

«Неочевидная реальность» денег – реальность знака – предъясняет символическую реальность (С. Жижек), предъясняющую структуры обмена, как экономическую реальность. В выражении «реальные деньги» мы можем приблизиться к «реальным абстракциям» Жижека [6], к понятию, которое концептуализировано им как переосмысление теории денег молодого гегельянца – Маркса через лакановскую символическую реальность.

Реальность денег заключается в обмене как их сущности, реальность же балла, криптовалюты заключается в деньгах как причине или возможности существования баллов. «Нечто обменивается» – в такой формулировке, кажется, деньги объективировались до своего предела. Чем больше «денежности» означает какое-либо нечто, тем больше его потенция к проявлению обмена. К проявлению того, что, по сути, выражает вот–это–нечто, но выражение это опосредовано деньгами точно так же, как мысль опосредована языком (Хайдеггер). Балл, криптовалюта означают деньги, но они не предполагают обменности как своей видовой дифференции. То есть балл и криптовалюта могут обмениваться, а могут и не обмениваться – это случайность. Она никак их не определяет. Однако балл и криптовалюта, которые невозможно обменять, становятся как бы «мертвыми». Деньги «оживляют» их, что означает – приводят к обмену.

Итак, мы можем выделить три аспекта денежного обмена в цифровой среде: 1. совпадение и одновременность денег и товара; 2. денежный обмен как производство знаковых структур, служащих как вариативность средства обращения; 3. деньги как мера всех цифровых показателей обращаемости в социуме предьявляют цифровую экономику.

Литература

1. *Бьерг У.* Как делаются деньги? Философия посткредитного капитализма. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 136 с.
2. *Мизес Л.* Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории. – М.: Экономика, 2000. – 878 с.
3. *Макконнелл К.Р., Брю С.Л.* Экономикс: Принципы, проблемы и политика. В 2 т. / пер. с англ. 11-го изд. Т. 1. – М.: Республика, 1992. – 399 с.
4. *Хайлбронер Р.Л.* Философы от мира сего / пер. с англ. И. Файбисовича. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 432 с.
5. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1983. – 905 с.
6. *Фишер И.* Покупательная способность денег. – URL:<file:///C:/Users/Алексей/Downloads/MSMD.pdf> (дата обращения 27.09.2021).
7. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.

БИТВА АРХЕТИПОВ: БАБА-ЯГА ПРОТИВ IT-GIRL

Яковлева Елена Людвиговна

доктор философских наук, доцент,

профессор Казанского инновационного

университета им. В.Г. Тимирязова, e-mail: mifoigra@mail.ru

г. Казань

Аннотация

В статье объясняется кризис современной медийной женщины среднего возраста сточки зрения теории архетипов. Анализ социальных страниц в Интернет-сообществе позволил заключить: несмотря на демонстрируемое женщиной благополучие, в ее жизни имеет место (нередко неосознаваемый) дискомфорт, связанный с битвой присутствующих ей архетипических черт Бабы-Яги и It-girl. Данные архетипы принадлежат не только совершенно разным культурам (русской и американской), но и обладают различными чертами. Если архетипические черты Бабы-Яги обусловлены трагическими / драматическими ситуациями и непростым экзистенциальным опытом, то архетипические черты It-girl связаны с праздностью и развлечениями. Наложение несовместимых друг с другом архетипов и вытеснение архетипических черт Бабы-Яги служат источником появления внутреннего (бессознательного) конфликта в жизни медийной женщины, следующей модным тенденциям в обществе. Для его преодоления необходимо бережно относиться к собственному Я и накопленному экзистенциальному опыту, (с)охраняя в себя черты архетипа Бабы-Яги.

Ключевые слова: социальная сеть, медийная женщина, средний возраст, архетип, Баба-Яга, It-girl, интуиция, шопинг, образ, кризис.

BATTLE OF THE ARCHETYPES: BABA-YAGA VS IT GIRL

Iakovleva E.L.

Ph.D., professor of Kazan Innovative University named after V.G.

Timiryasov, Kazan

Abstract

The article explains the crisis of the modern middle-aged media woman from the point of view of the theory of archetypes. The analysis of social pages in the Internet community allowed us to conclude: despite the well-being demonstrated by a woman, there is (often unconscious) discomfort in her life associated with the battle of the archetypal features of Baba-Yaga and It-girl inherent to her. These archetypes belong not only to completely different cultures (Russian and American), but also have different features. If the archetypal features of Baba-Yaga are due to tragic / dramatic situations and difficult existential experiences, then the archetypal features of the It-girl are associated with idleness and entertainment. The imposition of incompatible archetypes and the displacement of archetypal features of Baba-Yaga serves as a source of internal (unconscious) conflict in the life of a media woman following fashion trends in society. To overcome it, it is necessary to carefully treat one's own Self and the accumulated existential experience, (c)protecting the features of the Baba-Yaga archetype.

Keywords: social network, media woman, middle age, archetype, Baba-Yaga, It-girl, intuition, shopping, image, crisis.

Современная жизнь протекает *под знаком цифры*. Нередко именно цифровая среда помогает личности реализовать многие ее амбиции, потребности и притязания, связанные с утверждением Я в социальном. Ярким подтверждением оказываются социальные страницы в Интернет-сообществе (например, Instagram, ВКонтакте, Одноклассники, ВКонтакте), позволяющие продемонстрировать себя огромному количеству людей. Другое дело, что за подобным позиционировани-

ем скрываются кризисы, связанные с проблемами личностного роста в борьбе за самореализацию или деградации.

Объектом исследования оказываются распространенные в российском обществе женские архетипы Бабы-Яги и It-girl. Их сравнительный анализ осуществляется применительно к социальным страницам медийных женщин среднего возраста. Методологической основой исследования стали идеи Н.А. Бердяева, В.Я. Проппа, К.П. Эстес, Е.Л. Яковлевой, которые помогли выявить некоторые аспекты неосознаваемого современными женщинами кризиса среднего возраста.

Архетип выступает в качестве структурного компонента коллективного бессознательного и врожденного психического кода, позволяющего понять личность и алгоритмы ее проявлений. Известный психоаналитик К.-Г. Юнг, создав теорию архетипов, посредством которой раскрывал сущность основных образов индивида, оставил перечень неполным. Он считал, что список архетипов может пополняться. Несмотря на небольшое количество архетипов, существует множество их сочетаний, высвечивающихся в жизни личности и сценариях ее развития. Оценивая современную ситуацию, можно констатировать: среди архетипов, лежащих в основе жизни российских женщин, к числу распространенных можно отнести *архетип Бабы-Яги*, свойственный русской женской душевности, и *архетип It-girl*, привнесенный из американской культуры. Каждый из них обладает собственной спецификой.

Архетип Бабы-Яги наиболее многогранно раскрывает натуру русской женщины. Как известно, Яга – один из колоритных образов народного фольклора, концентрирующий в себе *вечно-бабье* (Н. Бердяев). Она выполняет множество функций, и среди них – роли властительницы, воспитательницы, вершительницы судеб, похитительницы, воительницы, дарительницы. Именно вокруг образа Бабы-Яги, несмотря на его эпизодичность и фрагментарность описания, развивается противостояние доброго и злого, живого и мертвого, что способствует инициации персонажа, превращающегося в Героя. Яга принимает активное участие в структурировании «расплывчатой ду-

шевности» попадающих к ней людей, стимулируя развитие их «душевного и жизненного процессов» [1]. В этом отношении об архетипе Бабы-Яги можно сказать, что он вбирает в себя функциональную нагрузку юнгианского архетипа Великой Матери, созидающей и разрушающей, но одновременно ответственной за все сущее.

В.Я. Пропп отметил антиномичность Ягини, подчеркнув, что это «очень трудный для анализа персонаж» [2], довольно цельный и сильный. Живя в противоречиях, Баба-Яга «не боится противоречий, потому что противоречий не боится биология», она «не может и не хочет противостоять наплыву и напору жизненных впечатлений, чувственных ощущений» [1], каждый раз проявляя себя по-разному, исходя из ситуации. Трудность описания связана с мистичностью восприятия Бабы-Яги, что обусловлено отсутствием подробностей ее жизни в сказочном повествовании. Как действующий персонаж «Яга проявляет женскую мудрость, материнский инстинкт и интуицию, приобретенные благодаря собственному, возможно трагическому, опыту и жизненным испытаниям» [3]. Архетип Бабы-Яги трагедиен, что обусловлено ее экзистенциальным опытом. Это одинокая женщина, мужественная, сильная и выносливая. Она покорно следует судьбе, доверяя собственной интуиции. Жизненный опыт, усваиваемый в одиночестве, пробуждает в Яге *интуицию*, «то мудрое существо, которое повсюду ходит вместе с женщиной, глядит на все, что та видит в жизни, и быстро и точно определяет истинность всего этого» [4, с. 126].

По дошедшим до нас фрагментарным сведениям, «Баба-Яга съела дочь/дочерей», в ее жизни имели место «драматические события (например, неудачная любовь, потери, предательства, разочарования)», заставив уйти в глухой лес и «жить отшельницей среди нечисти (Лешего, кикиморы, лесавок)» [3]. Ее отшельничество и нахождение в пограничной зоне, в темном лесу, на границе мира живых и мертвых, обостряет чувства и обогащает экзистенциальный опыт, заставляя самостоятельно принимать решения.

Занятие повседневными делами, постоянное решение проблем непрошенных гостей и одиночество приводят к пренебрежительному отношению к собственной внешности. Обратим внимание, среди зна-

чений слова *Яга* имеется *ужас*, что связано с ее обликом и состоянием восприятия. Описания Бабы-Яги демонстрируют ее старость и уродливость: «на печи, на девятом кирпиче лежит Баба-Яга, костяная нога», «ноги из угла в угол, губы на грядке, а нос к потолку прирос», «сопли через порог висят, сама зубы точит», «кости у неё местами выходят наружу из-под тела» [5].

Таковы типичные характеристики архетипа Бабы-Яги. Необходимо заметить, для русских женщин данный архетип является ключевым, связанным с формированием русской ментальности и заложенным в глубинных основах коллективного бессознательного.

Импульсом для появления архетипа *It-girl* стал кинофильм «*It*» (1927 г.). В нем появляется образ молодой и сексуальной девушки, являющей собой нечто неопределенное и превращающейся посредством шопинга *во что угодно*. После выхода кинофильма черты архетипа сначала сформировались и укрепились в системе звезд Голливуда, а затем постепенно перекочевали в массовое сознание. Благоприятной почвой для широкого распространения архетипа стала идеология гламура, завоевавшая умы людей в 90-е гг. XX века. Заметим, впервые слово *it* (*это*) в его архетипическом значении обнаруживается в рассказе Р. Киплинга (1904 г.). Писатель обозначил им особенности некоторых женщин, умеющих вызывать чувства замороженности и восторга со стороны мужчин. К подобным качествам Р. Киплинг относил не только красоту, но и флер магнетизма и сексуальности: «Не красота, так сказать, важна, и красивые слова говорить не обязательно. Главное – **Это**» [Цит. по: 6].

В современности женщина, соответствующая архетипу *It-girl*, ассоциируется с богатой лентяйкой, светской львицей, популярной личностью, не имеющей определенных занятий. Как правило, *It-girl* ведет праздный и расточительный образ жизни, привлекая к себе внимание благодаря скандальным выходкам или нелепым ситуациям. *It-girl* интриганка и стерва, способная выступить в роли модели, певицы, актрисы, ведущей, эксперта с низким / средним профессиональным уровнем. Она эгоистична и своенравна, но при этом пользуется успехом у мужчин.

Женщина, воплощающая архетип It-girl, является активным потребителем. Она интересуется модными тенденциями и способна создать собственный стиль. Неслучайно основной формой ее времяпрепровождения является *шопинг*, занимающий все внимание и энергию. Именно шопинг дарит It-girl довольно разнообразную палитру эмоций от восторга до разочарования. Он превращается в своеобразное шоу с одним главным персонажем, пытающимся показать собственный вкус (или его отсутствие), статус, роскошный образ жизни или симуляции перечисленного. It-girl, тиражируя свой образ на социальных платформах (Instagram, Facebook, Одноклассники, ВКонтакте), становится *знаменитой из-за того, что она знаменита*. Но никаких выдающихся деяний женщина с чертами данного архетипа, как правило, не имеет. Она – звезда пустоты, кричащая о своей ничтожности.

Описание архетипов Бабы-Яги и It-girl позволяет говорить об их противоположности в отношении жизненной позиции, опыта, образа жизни и имиджа. Если архетип Бабы-Яги связан с получением разно-стороннего экзистенциального опыта, рефлексированием над ним и передачей его другим посредством инициирования, то архетип It-girl ориентирован на сиюминутность, без(д)умность, праздность и ничегонеделанье. Баба-Яга – затворница, сторонящаяся людей, It-girl – сторонница публичности и демонстрации Я. Небрежности внешнего вида Бабы-Яги противостоит облик It-girl, соответствующий модным тенденциям.

В жизни и алгоритмах действий современной медийной женщины среднего возраста, позиционирующей себя на социальных платформах, обнаруживается наложение двух архетипов – Бабы-Яги и It-girl. При этом между архетипическими чертами буквально завязывается *битва*, но она не осознаваема женщиной, потому что происходит виртуально, на собственных социальных страницах в Интернет-сообществе. Пытаясь создать иллюзию беззаботного и роскошного образа жизни, соответствующего современной идеологии общества потребления, медийная женщина укрывает собственное восхождение к успеху посредством кропотливой работы, жизненных провалов и неудач или удачного стечения обстоятельств (например, выгодного

любовного/экономического альянса). Ее рабочие будни с их рутинностью и проблематичностью заменяются глянцевыми постановочными образами и мифизированными нарративами к ним.

Следуя модным стандартам красоты, молодости и богатства (черты архетипа It-girl), медийная женщина пытается стереть свой возраст и экзистенциальный опыт (черты архетипа Бабы-Яги), демонстрируя симулятивные беззаботность, молодость и красоту. Последние достигаются посредством косметологических процедур, пластических операций и обработки собственных изображений с помощью функций Photoshop. Поддаваясь манипулятивному влиянию идеологом современного общества, женщина, отрицая накопленные знания и умения, начинает внедрять в свою жизнь стратегии архетипа It-girl.

Наслоение архетипов создает комический эффект. Зрелая женщина, обладающая жизненным опытом и мудростью, пытается симулировать алгоритмы проявлений молодой девушки, меняя имидж и стиль жизни. Внедряемые архетипические черты It-girl сковывают и не дают возможности развернуться во всей многогранности чертам архетипа Бабы-Яги. Индивидуальность, связанная с архетипическими чертами Бабы-Яги, вытесняется безликими шаблонными формулами, присущими архетипу It-girl.

Медийная женщина на социальных страницах Instagram, Facebook, Одноклассники, ВКонтакте, демонстрируя «гипертрофированный эгоизм и индивидуализм», смещает акцент «в сторону образа, оказывающегося довольно емкой визуальной формой» [3]. Она желает быть видимой и узнаваемой, не задумываясь о серьезном и предаваясь праздности. Позиционируя собственное Я нередко в качестве рекламного образа, медийная женщина дает советы. Но они, уничтожая собственные пристрастия и вкусы, исходят из идеологии общества потребления и его модных тенденций. Круг интересов сужается до стиля жизни и имиджа, соответствующих задаваемым стандартам, а также поиском ответов на вопросы: что и где купить? Каким образом использовать приобретенное? Где весело провести время? Попытки обнажения души и экзистенциального опыта с учетом черт архетипа It-girl оказываются мифизированными и довольно неудачны-

ми. Необходимо признать, что виртуальная битва архетипов, присутствующих в натуре современной медийной женщины, приводит к поражению архетипа Бабы-Яги и победе архетипа It-girl. При этом медийная женщина чувствует нехватку Нечто, находясь в постоянных поисках и метаниях. Перечисленное вносит в ее жизнь дискомфорт, свидетельствуя о разрывах между реальной жизнью и демонстрируемой постановочностью на социальных страницах ВКонтакте, Instagram, Facebook, Одноклассники.

В заключение выделим следующие моменты. В позиционировании медийными женщинами себя на социальных платформах обнаруживается типичный кризис среднего возраста. Сегодня он нередко связан с виртуальной битвой архетипических черт Бабы-Яги и It-girl, обнаруживаемых в жизни медийных женщин. На социальных страницах женщина, вытесняя черты архетипа Бабы-Яги, связанные с ее реальным экзистенциальным опытом, демонстрирует черты архетипа It-girl, иллюстрирующие симуляцию ее жизни. Медийная женщина осуществляет неудачную попытку скрыть собственную зрелость за иллюзией образа юной девушки. Данные тактики обнажают ее внутренний конфликт, чаще всего неосознаваемый женщиной. Несмотря на внешнюю победу в виртуальной борьбе архетипа It-girl, тем не менее, преимущества оказываются на стороне архетипических черт Бабы-Яги. Рефлексируя над ситуацией поможет медийной женщине выйти из кризиса, выгодно подчеркнув ее индивидуальность посредством (с)охранения черт архетипа Бабы-Яги.

Литература

1. Бердяев Н. О «вечно бабьем» в русской душе / Н. Бердяев // Вехи. – URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/rozanov.html> (дата обращения 19.08.2021).
2. Пропп В. Исторические корни Волшебной Сказки / В. Пропп. – Москва: Лабиринт, 1998. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=36365&p=1> (дата обращения 19.08.2021).
3. Яковлева Е.Л. Архетип образа Бабы-Яги в интерпретации характера современной россиянки / Е.Л. Яковлева // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2019. – № 4. – С. 32–40. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41855510> (дата обращения: 21.08.2021).
4. Афанасьев А. Народные русские сказки / А. Афанасьев. – Москва: Альфа-книга, 2017. – 1087 с.

5. *Эстес К.П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К.П. Эстес. – Москва: София, 2016. – 448 с.

6. *Яковлева Е.Л.* Философские импровизации на тему гламура. – Казань: Познание, 2019. 400 с. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=43485041> (дата обращения: 21.08.2021).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Авдошин Георгий Валерьевич**, кандидат философских наук, доцент Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: avdoshing@gmail.com.

2. **Агапов Олег Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор кафедры философии ЧОУ ВО «Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирязова (ИЭУП)», директор НИИ социальной философии КИУ (ИУЭП), e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

3. **Береснев Илья Михайлович**, кандидат философских наук, старший преподаватель Поволжского государственного университета физической культуры, спорта и туризма, г. Казань, e-mail: berilyatat@gmail.com.

4. **Гизатова Гульназ Казбековна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: gulnaz_gizatova@mail.ru.

5. **Дзюбенко Регина Гиясовна**, аспирантка кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: regda@mail.ru.

6. **Зайченко Марина Адольфовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, e-mail: rose2001@mail.ru.

7. **Закирова Гульнара Фазыловна**, старший преподаватель Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: zgul77@mail.ru.

8. **Иванова Ольга Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры связей с общественностью и прикладной политологии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru.

9. **Кислый Александр Евгеньевич**, доктор исторических наук, заведующий отделом Института археологии Крыма Российской академии наук, г. Симферополь, e-mail: kistry.a@mail.ru.

10. **Козырьков Владимир Павлович**, доктор социологических наук, профессор Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: kozir3@yandex.ru.

11. **Левашева Евгения Владимировна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Казанского национального исследовательского технологического университета, г. Казань, e-mail: lev2501@mail.ru.

12. **Либерман Самсон Александрович**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: samsonliberman@gmail.com.

Липатова Ольга Анатольевна, кандидат философских наук, доцент Татарского института повышения квалификации кадров агробизнеса, г. Казань, e-mail: lipatova_o@mail.ru.

13. **Ломаев Степан Леонидович**, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», г. Ижевск, e-mail: lomayevst@ya.ru.

14. **Маслов Евгений Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: eumas@rambler.ru.

15. **Меньчиков Геннадий Павлович**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: menchikovgr@mail.ru.

16. **Муртазин Салават Раисович**, аспирант кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru.

17. **Нигоматуллина Резида Масхутовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: nigomati@mail.ru.

18. **Полякова Наталья Борисовна**, кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин Института истории и социологии Удмуртского государственного университета, г. Ижевск, e-mail: midies@mail.ru.

19. **Сабурова Людмила Альбертовна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права Уральского отделения РАН, г. Ижевск, e-mail: sabur@udm.ru.

20. **Савельева Александра Борисовна**, аспирант кафедры социальной философии Института социально-философских наук

и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: alexandrasavelye@mail.ru.

21. **Сафонов Александр Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: chelovek-3000@yandex.ru.

22. **Смирнов Николай Алексеевич**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: NiASmirnov@kpfu.ru.

23. **Смирнов Роман Камилевич**, кандидат философских наук, доцент Казанского филиала ФГБОУ ВО «ВГУВТ», г. Казань, e-mail: roman-kazan2008@yandex.ru.

24. **Тайсина Эмилия Анваровна**, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: emily_tajsin@inbox.ru.

25. **Терещенко Наталья Анатольевна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: tereshenko_tata@mail.ru.

26. **Фатенков Алексей Николаевич**, доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru.

27. **Хорт Михаил Геннадьевич**, ассистент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: MGKhort@kpfu.ru.

28. **Шалагин Сергей Викторович**, доктор технических наук, доцент, профессор кафедры компьютерных систем КНИТУ-КАИ, г. Казань, e-mail: sshalagin@mail.ru.

29. **Шалагина Гульнара Эдуардовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки КНИТУ, г. Казань, e-mail: galanova@rambler.ru.

30. **Шамшури́н Алексе́й Андре́евич**, ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин института истории и социологии ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», г. Ижевск, e-mail: shamshurin19aleksey@gmail.com.

31. **Шатунова Татьяна Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: shatunovat@mail.ru.

32. **Яковлева Елена Людвиговна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, e-mail: mifoigra@mail.ru.

*Электронное научное издание
сетевого распространения*

**VIII САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ.
«XXI ВЕК: ВАРИАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»**

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

Подписано к использованию 29.10.2021.
Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 14,3
Заказ 167/10.

Издательство Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28