



**МИРОВОЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА
В ФИЛОСОФИИ: ДИАЛЕКТИКА ДВИЖЕНИЯ,
РАЗВИТИЯ И ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

**Нижний Новгород
2026**

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Министерство образования, науки и молодежной политики
Нижегородской области
ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный
университет»

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА
В ФИЛОСОФИИ: ДИАЛЕКТИКА ДВИЖЕНИЯ,
РАЗВИТИЯ И ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Сборник статей по материалам
XXI Международной научно-практической конференции
18 февраля 2026 г.

Нижегород
ННГАСУ
2026

УДК 140.8
ББК 151.1 + 87.3
М64

Материалы публикуются в авторской редакции

Мировоззренческая парадигма в философии: диалектика движения, развития и техноэволюции в человеческой деятельности : сборник статей по материалам XXI Международной научно-практической конференции (Нижний Новгород, ННГАСУ, 18 февраля 2026 г.) / Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет ; редколлегия : М. М. Прохоров (отв. ред.), А. Н. Фатенков (зам. отв. ред.), В. С. Лапшина. – Нижний Новгород : ННГАСУ, 2026. – 224 с. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – ISBN 978-5-528-00645-1. – Текст : электронный.

В философской литературе диалектика определяется как учение о движении и развитии. Процесс изменения предметов и явлений, их движение осознавались людьми на начальных этапах познания, но познание сущности движения оказалось чрезвычайно сложным. Поэтому учение о движении возникло в античной философии, но разрабатывалось на протяжении всей истории философской мысли. В Новое время было разработано диалектическое учение о развитии как высшей форме движения, вобравшей в себя результаты философского и научного познания. Современная философия (XIX – XXI вв.) сконцентрирована на диалектике технологической деятельности человека («Тезисы о Фейербахе» К. Маркса, философия русского космизма, философия трансгуманизма), раскрывающей обостряющуюся противоречивость взаимодействия мира и человека, начиная с идеи господства человека над окружающим миром, противостоящей созерцательной мировоззренческой парадигме, и кончая идеей коэволюции, сосуществования, нарастающего совместного развития бытия мира и человеческой деятельности.

Целью конференции является исследование диалектики как универсальной концепции, интегрирующей всю историю философской и научной мысли, что гарантирует актуальность конференции и её ориентацию на научный и философско-мировоззренческий подход.

Редакционная коллегия:

М. М. Прохоров (отв. редактор),
А. Н. Фатенков (зам. отв. ред.), В. С. Лапшина

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

- Прохоров Михаил Михайлович* **РАЗДВОЕНИЕ
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И ЯЗЫКА
ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ** 7
- Мелих Юлия Биляловна* **ДИАЛЕКТИКА В РАДИКАЛЬНОМ
ГУМАНИЗМЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА И В СИМФОНИЧЕСКОМ
ПЕРСОНАЛИЗМЕ Л.П. КАРСАВИНА** 27
- Елхова Оксана Игоревна* **ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ
ПРОФЕССОРА А.Ф. КУДРЯШЕВА** 46
- Фатенков Алексей Николаевич* **ФАКТОР ДИАЛЕКТИКИ В
ПРЕДМЕТНОМ РАЗМЕЖЕВАНИИ ФИЛОСОФИИ И
НАУКИ (ТЕЗИСЫ К ДИСКУССИИ)** 59

Раздел II ДОКЛАДЫ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

- Арутюнян Каринэ Сергеевна* **ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ
ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ТЕХНОГЕННОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ** 65
- Балаклеец Наталья Александровна* **МИМЕТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ РЕНЕ ЖИРАРА: ЭВРИСТИЧЕСКИЙ
ПОТЕНЦИАЛ И ГРАНИЦЫ** 69
- Бугаевская Наталья Валентиновна* **ДИАЛЕКТИКА
ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ КОРРУПЦИИ: ФИЛОСОФСКО-
ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ** 77
- Дуплинская Юлия Михайловна* **ДИАЛЕКТИКА И НАУЧНАЯ
ПАРАДИГМА: СЛЕДУЕТ ЛИ СКОРРЕКТИРОВАТЬ
ДИАЛЕКТИЧЕСКУЮ КОНЦЕПЦИЮ РАЗВИТИЯ?** 82
- Ефимова Светлана Геннадьевна* **ЦИФРОВЫЕ
КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОР
ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ** 90

<i>Зубкевич Лада Альбертовна</i>	ОСНОВНЫЕ ПАРАМЕТРЫ МЕТАЯЗЫКА ИССЛЕДОВАНИЯ ПЕРЕХОДНЫХ СОСТОЯНИЙ ПРОЦЕССА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ	97
<i>Киселев Владимир Владиславович</i>	БУДУЩЕЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА МЕТОДАМИ ТРАНСГУМАНИЗМА	102
<i>Лапшина Валентина Семеновна</i>	УРБАНИСТИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ В НОВЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ СРЕДАХ	111
<i>Лойко Александр Иванович</i>	ТЕХНОГЕННЫЕ ОНТОЛОГИИ И ИХ КУЛЬТУРНЫЕ МОДИФИКАЦИИ	115
<i>Лойко Лариса Егоровна</i>	МЕТОДОЛОГИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	119
<i>Лямина Татьяна Евгеньевна</i>	ИСТОРИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ 20-Х ГОДОВ ХХ В.	122
<i>Нагорнов Евгений Александрович</i>	РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ФОРМА ПРОДОЛЖЕНИЯ ТЕХНОЛОГИИ	128
<i>Савинов Александр Борисович</i>	ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ БИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ	132
<i>Тимощук Елена Андреевна</i>	ДИАЛЕКТИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ	140
<i>Хамидулин Артем Маратович</i>	ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «ДВИЖЕНИЕ» И «ПОКОЙ»: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ	144
<i>Хозерова Татьяна Петровна</i>	РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ В ДИАЛЕКТИКЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ОТ СОЗЕРЦАНИЯ К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ	156

**Раздел III.
ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ:
ВЫСТУПЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ**

- Белов Артём Икрамович* **ВЛИЯНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ СИСТЕМ НА КЛЮЧЕВЫЕ ВИДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ** 163
- Бучнева Анна Вячеславовна* **ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА И ПОИСК БЕССМЕРТИЯ: СОВРЕМЕННЫЙ ГИЛОЗОИЗМ** 170
- Демочкин Игорь Дмитриевич* **КОНЦЕПЦИИ ИНТЕГРАЦИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОВРЕМЕННУЮ МЕДИА-СРЕДУ** 175
- Емельченков Александр Александрович* **ПРОТИВОРЕЧИЯ ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ** 180
- Жихарева Анастасия Андреевна* **ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА КАК ПРОЯВЛЕНИЯ ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ В АРХИТЕКТУРЕ** 185
- Изергина Мария Александровна* **АРХИТЕКТУРНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СССР КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ЭПОХИ** 191
- Кучкин Игорь Александрович* **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ГРАФИЧЕСКОМ ДИЗАЙНЕ ВНЕШНЕЙ ГОРОДСКОЙ РЕКЛАМЫ** 196
- Ломанова Татьяна Дмитриевна* **ЦИФРОВАЯ СВОБОДА В АНТИУТОПИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ** 202
- Русакова Анастасия Алексеевна* **ПРЕОДОЛЕНИЕ СТАТИКИ В МУЗЕЕВЕДЕНИИ: ДИАЛЕКТИКА МУЗЫКАЛЬНОГО АРТЕФАКТА И РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ** 208

<i>Соловова Анастасия Сергеевна</i> ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДОВ	215
АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	220



Раздел I
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

ПРОХОРОВ М.М.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

**РАЗДВОЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И ЯЗЫКА
ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ**

Философия, наука и мировоззрение. При определении философии мы объединяем в природе философии научное и мировоззренческое «начала», рассматривая философию, во-первых, как науку о наиболее общих законах природы, общества и мышления, в отличие от конкретных наук, изучающих те или иные фрагменты действительности, результаты которых добываются на эмпирическом и теоретическом уровнях. Философия не имеет эмпирического уровня познания. Его заменяют результаты всех видов, форм и продуктов человеческой деятельности, которые выступают для философов предметом постижения и обобщения. Во-вторых, философию мы относим к семейству мировоззрения, наряду с мифологией, религией, искусством, обыденным сознанием (здравым смыслом), где она выступает теоретической формой мировоззрения, выходя за границы его этимологической интерпретации как воззрения о мире, его картины, образа, модели и т.п. Она вырабатывает не только наиболее общую 1) картину мира, но 2) человека и 3) отношения человека с миром.

Синтезирование указанных «начал» ведет к понятию научного, номологического (*nomos* — греч. закон) мировоззрения. Ключевое слово [*nomos*, закон — понятие и термин] исторически возникло применительно к регуляции общественных отношений и в дальнейшем было перенесено на понимание природы. Генезис понятия закона в древнегреческой философии был связан с такими мифологическими образами, как Ананке, Немезида, Эриннии, Аполлон, и изначально осуществлялся во всеобъемлющем космологическом контексте, в котором человеческие установления находились в гармонии с мировой необходимостью.

«Наука исторически сложилась в системе типов мироосвоения как НОМОЛОГИЧЕСКОЕ образование. Ее цель и специфика – открытие ЗАКОНОВ универсума (абиотических, биотических и социальных систем)». «Ни народный опыт, ни религия, ни философия, - продолжают те же авторы – ни искусство, ни мифология таких задач перед собой не ставят, да и не способны их выполнить» [Зеленов 2004: 161]. Не означает ли это, что философия лишена научного «начала»? Ведь если она таким «началом» обладает, будучи наукой о всеобщих законах природы, общества и человеческого мышления, то логично утверждать, что философия открывает законы. Представляется, что на это обстоятельство указывали определения философии советского периода, когда ее характеризовали как науку о наиболее общих законах природы, общества и человеческого мышления – в отличие от иных форм мировоззрения, которые таких задач не ставят и не способны их выполнить. Это позволяет характеризовать философию как «номологическое» мировоззрение, призванное раскрыть систему всеобщих законов указанных областей, являющуюся «квинтэссенцией теоретических положений науки и философии». Такое определение предполагает идею союза философии и науки. Это не значит, что в советское время философы игнорировали мировоззренческую функцию. Напротив, они относили ее к числу основных функций, исследуя методологическую и мировоззренческую роли философии диалектического материализма в их взаимосвязи. Как писал В.И. Вернадский, только в абстракции и в воображении не отвечающих действительности, наука и научное мировоззрение могут довлеть сами по себе, говорить о замене философии наукой или наоборот, можно только в научной абстракции. Это обеспечивает овладение способами применения свойственных науке и философии средств и методов, в основе которых лежит установка на поиск истины, на постоянное наращивание объективного и предметного знания как фундамент, на котором формируется система идеалов и норм научного, номологического исследования.

Сознание и язык. Язык есть система знаков, служащая средством человеческого общения, мышления и выражения, специфически социальное средство хранения и передачи информации, управления человеческим поведением. Формирование и развитие категориальной структуры языка отражает формирование и развитие категориальной структуры

мировоззренческого сознания. Он является своеобразной формой, выражающей содержание сознания. Языковая форма несет в себе содержание сознания, поэтому с помощью языка осуществляется познание мира, в языке выражается, объективируется мировоззренческое сознание. Согласно К. Марксу, «язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из необходимости общения с другими людьми», он «так же древен, как и сознание» [Маркс, Энгельс 1955: 29]. Выделяют мифологию, искусство, религию и философию, которым сопоставляют языки их описания, выражения, благодаря которым смысл мировоззрения попадает в субъективное сознание человека, делается понимаемым и сознаваемым со стороны человека как субъекта мировоззрения.

Рациональность в классической, неклассической и постнеклассической науке.

В современную эпоху мы намерены выделить симулятивный язык выражения мировоззренческого сознания, который рассматриваем как альтернативный языку науки и номологического мировоззрения в отличие от языков, выражающих смысл иных форм мировоззрения. Наука есть особый вид познавательной деятельности, направленный на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Она ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. В своем развитии она прошла путь классической (XVII-начало XX в.), неклассической (первая половина XX в.) и постнеклассической (конец XX–XXI вв.) рациональности. Согласно классической науке (в классической физике) «субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает окружающий мир, и условием объективно истинного знания считается элиминация из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте», а «образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивистская физика» [Степин 1998: 458].

Принципиально важно, что исторически и логически неклассическая рациональность науки возникла после науки классической. И только на этом

признании классической науки, раскрывающей истину об объекте «в чистом виде», базируется убеждение в принципе отнесенности, относительности предмета исследования к средствам наблюдения субъекта. Как показал В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» это *соотношение* классической и неклассической рациональности науки соответствует сути философско-материалистического фундамента научного познания. Он подверг критике попытку его пересмотра представителями эмпириокритицизма, Э Махом и Р. Авенариусом. Возражая им с позиций диалектического материализма, В.И. Ленин писал, что основоположением не только марксистского, но и всякого материализма является восходящее к Л. Фейербаху признание абсолютной *предданности* природы, ее существования до всякого опыта вообще. Естествознание «с необходимостью приводит нас к такому пункту, когда еще не было условий для человеческого существования, когда природа, то есть земля, не была еще предметом человеческого глаза и сознания человека, когда природа была, следовательно, *абсолютно нечеловеческим существом* (absolut unmenschliches Wesen)» [Ленин 1973: 82]. И только на этом признании абсолютной нечеловечности природы базируется убеждение в объективности законов развития природы и истории.

Трактовка же природы представителями эмпириокритицизма, абсолютизовавшими отнесенность, относительность объекта к средствам и операциям деятельности, как устойчивого организованного опыта, как устойчивого комплекса ощущений, на которой настаивали эмпириокритики есть субъективный идеализм берклианского и/или юмистского типа, который подменяет объективность субъективной *общезначимостью* и порождает релятивизм [Савин 2020: 81]. Ссылаясь на позицию Л. Фейербаха, В.И. Ленин замечает, что именно он был тем материалистом, который преодолел «смещение кантовской и материалистической вещи в себе» и «через посредство которого Маркс и Энгельс, как известно, пришли от идеализма Гегеля к своей материалистической философии» [Ленин 1973: 81-82].

И. Кант и марксизм о «вещи в себе».

И. Кант одновременно и открыл, и мистифицировал диалектику познания, представив ее независимой от реальности сферой, рассматривая познание, в ходе преодоления онтологического обоснования теории познания, как деятельность, протекающую по своим собственным законам. Впервые, как

отмечают специалисты по истории философии, не характер и структура познаваемой субстанции, а *специфика познающего субъекта* рассматривается как главный фактор, определяющий способ познания и «конструирующий предмет знания» [Фролов 1989: 169]. Исходный пункт познания, по Канту, «вещь в себе» – объективно существующая, но неведомая, непознаваемая основа всех чувственно воспринимаемых и мысленных предметов, всего нашего чувственного и интеллектуального опыта. «Вещь в себе» – это, в целом, вещи с их имманентными законами. Но каковы вещи «сами по себе» нам неизвестно. Мы знаем вещи такими, какими они нам являются в нашем опыте. Мы знаем не «вещь в себе», а то, что втянуто в орбиту познания, что является продуктом деятельности субъекта. Отказавшись от познания объективной сущности вещей, ограничив область познания сферой явлений, И. Кант встал на путь агностицизма – сомнения в познаваемости объективного мира, осуществляя конструирование «предмета познания» в духе субъективного идеализма. Таким оказался коперниканский переворот в философии по преодолению И. Кантом созерцательности, который привел в современную эпоху к различению понятий объекта и предмета познания. В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс, оценивая подобный подход, пишет о том, что, хотя предмет, действительность, чувственность уже не берется в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, но все же «*деятельная сторона*» познания разрабатывается *идеалистически* [Маркс 1955: 1]. В результате гносеологию И. Кант возводит в ранг основного и первого элемента теоретической философии, ставит ее на место онтологии, осуществляя *переход от метафизики субстанции к теории конструирования «предмета познания» деятельностью Я, Субъекта*. В этом смысле И. Кант называет свою философию *трансцендентальной*, а метод – *критическим*. Предметом теоретической философии должно быть не изучение самих по себе вещей – природы, мира, человека – но, установление законов человеческого разума и границ познавательной деятельности.

Г.В.Ф. Гегель подверг пересмотру понятие трансцендентального субъекта И. Канта, разработав концепцию субстанции-субъекта в духе объективного идеализма, «объективного духа», с характерной для нее теоретической диалектикой. «Деятельная сторона», в противоположность материализму, развивалась им как идеалистом «абстрактно», так как идеализм не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. По словам К. Маркса,

Гегель процесс мышления превратил под именем идеи в самостоятельный субъект, который есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. К. Маркс указывает на противоположность своего материалистического метода методу Гегеля, когда пишет, что для него как материалиста «идеальное» есть «не что иное как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [Маркс 1968: 21]. А при анализе созерцательной концепции Л. Фейербаха К. Маркс и Ф. Энгельс требуют выявить и учесть в истории различные периоды с характерными для них особенностями познавательной и преобразовательной деятельности людей в отношении человека к миру, вместо того, чтобы говорить о «мире вообще», «человеке вообще» и «мироотношении вообще». Ведь «производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы. Очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания и даже его собственного существования; конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и все это, конечно, неприменимо к первичным, возникшим путем *generatio aequivoca* (самопроизвольного зарождения – *М.П.*) людям» [Маркс, Энгельс 1955: 43-44], когда стало происходить изменение типа мироотношения, отношения человека к миру. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты – фрагменты природы, социальные подсистемы, состояния человеческого сознания и т.п., постольку все они могут становиться предметами научного исследования. Наука изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам [Степин 1998: 457].

Различие кантовского и диаматовского подходов привело к возникновению понятий об объекте и предмете. Как отмечается в современной литературе, если объект во всей его конкретности неисчерпаем, то предмет исследования неизбежно ограничен. «Предметный срез» объекта определяется потребностями и возможностями практики на основе которой развивается и накапливается человеческое знание о мире и самом человеке. Ответы на вопросы, чего мы хотим и что мы можем, во многом определяют взгляд человека на мир и его отношение к миру» [Иванов 1982: 248]. Как отмечает В.Г. Иванов, мир как объективная реальность не дан нам в непосредственном

ощущении в виде полной и связной картины. Он не задан нам и в виде некоторой идеальной универсальной схемы. Более того, люди нередко оказываются в положении слепых, с разных сторон, ощупывающих слона, – у них порой даже не возникает мысль о том, что все они имеют дело с одним и тем же объектом. Объект исследования в конечном счете всегда содержит в себе нечто такое, чего исследователь еще не знает и предварительно знать не может» [Иванов 1982: 248].

Из вышеизложенного вытекает принципиальная важность вопроса о том является эмпириокритицизм продолжателем кантианства, переходит на позиции подхода К. Маркса в «Тезисах о Фейербахе», или все еще допускает «смешение» кантовской и материалистической «вещи в себе».

Отметим, что появление каждого нового типа рациональности в науке не устраняет предыдущего. Оно лишь «ограничивает» поле его действия [Степин 1998: 458]. Но это «ограничение» нуждается в адекватной интерпретации. Оно и сегодня сохраняет свой проблемный характер, что сказывается и на истолковании марксистской философии. Например, Дж. Реале и Д. Антисери полагают, что «так называемый диамат (диалектический материализм)» «обязан своим рождением именно Энгельсу». Для Маркса диалектика была «методом понимания истории и общества», а Энгельс применил ее к природе. Она «дает естествознанию понимание законов природы и ее общих свойств», она есть «наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления». Правда, Маркс поддерживал эту интерпретацию Энгельса, хотя сам основное внимание уделял проблемам материалистического истолкования человеческой истории, среди которых «возобладала именно классовая теория с обоснованием примата экономических отношений» [Реале и Антисери: 132].

Представляется, что интерпретация «ограничения» обязана раскрывать историю и логику эволюции перехода философии от науки к мировоззрению, ограниченному этимологическим пониманием и разрабатывающим как наиболее общую 1) картину мира, так 2) человека и 3) отношения человека с миром [Прохоров 1998; 1995]. Исходя из принципа историзма и расчленения истории человечества на три больших эпохи, связанные с производством [Иноземцев 1999: 32 (признан иностранным агентом на территории РФ)], важно раскрытие соответствующих им основных типов «мироотношения», как и выработку обобщенной модели мироотношения, учитывающей союз

философии и науки [Прохоров 1994: 2019]. Оказывается, что в поле действия постнеклассической рациональности сам субъект включается в познаваемую систему, становясь ее центром, придающим ей характер целеполагающей деятельности. Причем цель может быть определена не только с научных позиций. Например, верующий субъект действует так, как если бы бог существовал. И это не зависит от того существует бог или нет «на самом деле»: достаточно того, что субъекту присуща вера в него. Это и ведет к возможности симулятивного языка описания и мировоззренческого сознания, создающего симулякры.

Симулирование мировоззренческого сознания и языка

Симулирование есть имитация, подделка, фальсификация и т.п. явления, встречающиеся уже в обыденной жизни, где субъекта симулирования называют симулянтом. Сегодня симулируется все и вся: изготавливают фальсифицированное лекарство, подделывают шедевры знаменитых мастеров, создают финансовые пирамиды, предлагают «доступное жилье», «переписывают» историю, занимаются «черным пиаром» на выборах, имитируют демократические институты, поют «под фанеру», защищают некачественные или написанные другими диссертации, до уровня «звезд» «раскручивают» посредственных артистов, реальную жизнь подменяют шоу и т.д. Мы охватываем, обозначаем и обобщаем все подобные факты как факты симулирования. В них участвует мышление, которое тоже симулируется, когда в нем начинают доминировать разного рода уловки, интеллектуальное мошенничество, софизмы и т.п.

Обыкновенно считается, что для мышления достаточно иметь голову. Этого недостаточно. Всякий процесс развития человека и общества, в котором возникает и существует объективное и предметное, научное мышление и номологическое мировоззрение, происходит в виде единства прогресса и регресса при ведущей роли восходящей, прогрессивной тенденции, что обеспечивается стихийным механизмом эволюции или сознательно организованной деятельностью человека. Симулирование же связано с процессами деградации, вырождения, регресса, нисхождения. Симулирование и симулякры выступают на стороне регресса, ибо они возникают в контексте деградации, *порождаются* процессами вырождения и, в свою очередь,

являются *внутренними* детерминантами процессов нисхождения, обеспечивают пролонгацию регресса, вырождения.

Бывают периоды истории, когда деградация, вырождение, нисхождение начинают доминировать над восхождением, когда «негативная» диалектика доминирует над классической или «позитивной». В 2005 году на Философском конгрессе России в Москве А.А. Зиновьев, как логик и социолог, отнес 80% всех видов деятельности в СССР к процессам развития, а 20% – к разновидностям деградационных процессов, тогда как в постсоветской России, утверждал он, 80% оказались связанными с негативной диалектикой и лишь 20% – с позитивной. Это свидетельствует о значимости анализа симулякров и симулирования.

Философы постмодернизма указали на учение Платона как на источник симулякров мышления. Термин симулякр введен Ж. Батаем, он выражает отказ от концепции референции, от бытия и его отражения, от основного вопроса философии. У Платона этот термин указывает на копию копии, оригинал которой никогда не существовал. Альтернатива симулякрам – в истинном мышлении, ориентированном на истину и непрерывном наращивании знания объективного и предметного. Но Платон, отвергая первичность материального мира, приравнивая его к «пещере» и утверждая первичность существования потусторонних идей, не освободился от сомнения в их существовании. Ведь если признать их *потусторонность*, то они *не* могут, мучился Платон, *влиять* на материальный мир, что равнозначно их *несуществованию*. Он стремился остаться в границах научной методологии. Согласно А.Ф. Лосеву, он был настолько умен, что понимал невозможность полного отделения небесного царства чистых идей от самых обыкновенных вещей. Поэтому теорию идей он выработал путем осознания «чтойности» – того, что есть и что его познание возможно. И именно это привело Платона к открытию понятия «идеального».

Терзавшие Платона сомнения отбросит религиозное мировоззрение Средневековья. Х. Ортега-и-Гассет указывал на «радикальное изменение» «того, что считается... реальностью» в период перехода от философии античности к доминированию религии в Средние века: «В период античности для грека, которого впоследствии станут именовать язычником, реальность означала совокупность психотелесных элементов либо космос... Теперь же реальность означала нечто иное, не телесное, и даже не психическое...

реальность возникает из отношения человека к Богу, которое (отношение – М.П.) можно определить как чисто моральное, а еще лучше – как **сверхморальное**». Реальность «состоит в чем-то настолько нематериальном, нетелесном, что называть это «что-то» «духовным, как у нас принято – значит уже привносить в него неадекватную материализацию» Человек «осознает свою абсолютную зависимость от Другого – Верховного Сущего – или, что то же самое, рассматривает себя исключительно как творение», исключает возможность «существовать независимо, исходя из себя, на свой страх и риск, – но в страхе Божиим и в постоянном отношении с Ним». Ведь «для него нет иной реальности в собственном смысле, кроме Deus exuperantissimus (Господа Вседержителя – М.П.) и отношения с Ним Его творения» «Категории греческой философии... здесь ничего не стоят... бытие христианского Бога настолько трансцендентно, что к Нему нет прямого пути для человека. Чтобы познать, нужно чтобы Бог возжелал открыть себя человеку, чтобы он явил себя. Deus ut revelans (Бог как откровение – М.П.) ». «Обратите внимание на такой парадокс. В откровении не субъект – человек – в результате своей деятельности познает объект – Бога – но, наоборот, объект — Бог – (открывает себя человеку и это – М.П.) позволяет, чтобы субъект познал Его; это – вера, божественная вера... для него не существует понятия «человеческий разум... Сам по себе человек неспособен измыслить даже такую простую истину, как $2 \times 2 = 4$. Видение полноты истины, то, что мы называем... разумением, есть действие Божие в нас» [Ортега-и-Гассет: 358-361].

Если Платон как философ не вышел за пределы методологии *научного анализа и синтеза*, то в религии анализ вытесняется разрушающим ее *отчуждением* – следствием признания потусторонности Высшего Разума. Все же Платон *приписал* идеям *изначальную отдельность, отчужденность* от чувственного мира, *самостоятельность*, что и привело его к объективному идеализму.

Раскроем «методологию» возникновения *отдельности, отчужденности* идеального как первичного. Знание есть субъективный образ объективного мира. Оно предполагает отношение субъекта и произведенного им образа к объекту. Образ может соответствовать объекту, быть адекватным ему, позволяя говорить об истине, либо не быть адекватным, что ведет к ложным знаниям и заблуждениям. Все же ложью и заблуждением *отношение* образа к объекту не

отрицается (не говоря уже об истине). Это позволяет характеризовать не только истинные образы, но даже ложные представления и заблуждения (все еще) как формы знания, субъективные образы объективной реальности. Конечно, тот, кто лжет, говорит неадекватное бытию, но – субъективно – не отрицает бытия и отношения к нему; напротив, он уверяет своего адресата, что высказываемое им адекватно бытию, объекту; так же и тот, кто заблуждается, уверен в истине утверждаемого им, не сомневаясь в существовании отношения образа к объекту, следовательно, к бытию. Симулирование же мышления заключается не в утверждении истины и даже не в утверждении лжи и заблуждения, а в отрицании бытия и его отражения, самой репрезентации и, следовательно, восходящей к Аристотелю концепции репрезентативной истины.

«Копия» предполагает *отношение* к действительности, объекту, бытию, *копией* которых она является. Симулякр как «копия копии» *утрачивает* это отношение к реальности, существует самостоятельно, *itself, сама по себе*, будучи «*копией копии копии...*». «Копия копии» имеет отношение *не* к действительности, бытию, объекту, *а* к копии, которая, в свою очередь, имеет отношение к копии, и так далее до бесконечности. Как известно, на уровне мышления «копия» или «образ» есть *понятие*. Можно и его вывести «за» пределы бытия и отношения к нему, за пределы не только истины, но лжи и заблуждения; в этом состоит *трансгрессивный* опыт постмодернистов. По словам Клоссовски, «мы *вынуждены*» «раскрыть понятия по ту сторону их самих», ведь симулякр совсем не псевдопонятие: «последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное». Симулякр же предполагает «сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределиться». Симулякр «пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет», а человек, когда он выговаривает симулякр, «избавляется от себя как от субъекта» [Можейко: 727-729]. Не удивительно, что постмодернисты приходят, во-первых, к отрицанию категории бытия и отношения к бытию, во-вторых, заодно отрицают истину, предполагающую соответствие, адекватность копии бытию, в-третьих, отвергают даже ложь и заблуждение, которые предполагают, – *как и* категория истины, – *отношение к реальности*. Вместо бытия объективной реальности бытие предстает как продукт чистого мышления – трансцендентного, предчеловеческого либо трансцендентального,

постчеловеческого. Симулякр имеет не гносеологическое, познавательное, а *оперативное, техническое* значение; он имеет отношение не к *episteme*, а к *τέχνη* (искусству-технэ), принадлежит сфере Техники и Технологии, претендующей на вытеснение и замену мира объективной реальности.

Не случайно, Ж. Бодрийяр интерпретирует симулякр как «гиперреальное», расшифровывая его как «порождение, при помощи *моделей*, реального *без истока и реальности*», а М. Хайдеггер критикует учение Платона за то, что у него мышление не берется в присущей ему объективности бытия, как у досократиков, например, как «логос» у Гераклита, а отчуждается от него и наделяется технологическим измерением, поскольку мышление переносится им в контекст *технократического* мироотношения и характеризуется М. Хайдеггером как «забвение бытия» [Хайдеггер: 171-172].

Особенности раздвоения мировоззренческого сознания и языка философии в современную эпоху.

До появления философии постмодернизма можно было полагать, что материализм есть «в принципе» истинная система мировоззренческих представлений человека, а идеализм – ложная, что они спорят об истине и лжи, за утверждение истины против лжи и заблуждения. Однако осмысление процессов симулирования и распространение симулякров на философию в современную эпоху радикально меняет эти представления, обнаруживает, что нужно говорить о противостоянии *производства* истинностного знания и *симулирования* такого процесса идеализмом, *в его принципе*. Другое дело, что учение Платона не сводится к одному только симулированию мысли, как того требует *принцип* идеализма. Оно содержит в себе непоследовательность, невыдержанность верности принципу идеализма в учениях идеалистов. Подобную непоследовательность учения Платона отмечал М. Хайдеггер, а Ф. Энгельс писал, что без такой противоречивости идеализм вообще невозможен, ибо «философов толкала вперед не одна только сила *чистого* мышления», что, например, в истории философии от Р. Декарта до Л. Фейербаха их «толкало вперед» все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности и «идеалистические системы» все более наполнялись «материалистическим содержанием», они «пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи» [Энгельс 1973: 19].

Это подтверждается Н. Гартманом, согласно которому идеализм, «обнаживший свой предел в великий период от Канта до Гегеля» «никогда не ставил» вопрос «о сущем как таковом»: «последовательному идеализму вовсе не нужно ставить» вопрос о бытии. Как это понимать, «если видно, что соответствующие теории заняты доказыванием по всей форме «идеальности бытия»? Можно ли в этом случае говорить, что подобное предприятие не тягается с вопросом о бытии и теорией бытия (онтологией) не является? Кант признал «эмпирическую реальность» вещей, но объявил ее голым явлением, «трансцендентально идеальным». Фихте захотел, чтобы ее производило Я, но так как Я в жизни считает ее реальной, то о производстве оно знать не может. Шеллинг прямо назвал это «неосознаваемым производством». Хотя реальность объявляется здесь видимостью, но именно это объяснение есть, однако, «объяснение того, что кроется за феноменом реальности и его данностью» [Гартман: 82-83]. Далее Гартман указывает на внутреннюю противоречивость непоследовательности, двойственность в системах идеалистов. Эти философы, согласно Гартману, не лишены «онтологического уклона», поскольку они движимы также реальными проблемами жизни и познания. Оказывается, его «не могут избежать и те теории, от которых можно было бы ожидать, прежде всего, что они его действительно вполне могут избежать. Даже самый внешний субъективизм не может не объяснять каким-либо образом хотя бы «видимость» бытия. Причем в этом случае он убеждается, что объяснить видимость, ничуть не легче, чем само бытие. Поэтому системы такого рода оказываются такими надуманными. Они как будто надрываются под тяжестью вопроса о бытии и вынуждены платить за эту претензию внутренней надломленностью.

Даже скепсис не избегает вопроса о реальности – и как раз доказывая ее сомнительность. Ведь именно способа бытия предметов касается $\epsilon\eta\sigma\eta$ (приостановка суждения, задержка – *М.П.*), при котором этот способ довольствуется относительно себя воздержанием. И в скепсисе отчетливей всего осознаешь, почему так есть и должно быть. Теоретическое мышление, не являющееся в своей основе онтологическим, ни в какой форме не существует и невозможно. По-видимому, считает Гартман, в том состоит сущность мышления, что оно может мыслить лишь «нечто», а не «ничто». Так говорил еще Парменид. Однако «нечто» выступает с бытийственной претензией и порождает вопрос о бытии» [Гартман: 83-84]. Но бытие ими фальсифицируется,

«заключается в скобки», не участвует «в дальнейшей жизни мысли», заменяется продуктами чистого сознания, отказывающегося от «естественной установки» на признание мира объективной реальности, в котором мы живем [Кутырев: 61]. В этом и состоит определенное и окончательное решение основного вопроса философии

Таким образом, симулирование мышления и бытия появляется не для того, чтобы отстоять права истины против лжи. Человеку кажется, что он не может выйти за пределы противоположности истины и заблуждения. Но фальсифицируя бытие, отношение к нему и познающее мышление, человек отвергает не только истину, но даже ложь и заблуждение как формы знания, как субъективный образ объективной реальности. Он выходит в пределы альтернативы мышления, познающего бытие, симулируя его, будучи погружен в процессы вырождения, деградации, регресса, нисходящей ветви эволюции. Для науки и номологического мировоззрения если есть бытие, то оно познаваемо, если мир познаваем, то познаваема суть и формы бытия. И без этой «взаимной зависимости» философия не существует, ибо познание не может быть направлено лишь на самое себя, быть только «самопознанием».

Обсуждая *стандарт* онтогносеологического субъекта познания, скептик Д. Юм абсолютизировал тот факт, что многие восприятия «не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях», а «Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого *логического* смысла» [Юм: 156]. Иначе считал Дж. Локк: «наши способности приурочены не ко всей области бытия и не к совершенному, ясному, обширному познанию вещей, свободному от всякого сомнения и колебания, а (только – *М.П.*) к сохранению нас... И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия» [Локк: 113-114]. Правда, даже этого достаточно, чтобы не уподоблять познание сну, сумасшествию и т.д., значит, не исходить из *наивного* доверия к субъекту, когда человек оказывается не в состоянии вырабатывать *адекватные представления о мире*, следовательно, когда отпадает сама возможность анализировать онтогносеологическое

соотношение между познанием и бытием, рассматривая знания как исключительный продукт голого Я, субъекта, не соотносимого с объектом.

Как видно, симулятивный язык описания мировоззренческого сознания предполагает уход от онтогносеологического языка, характерного для науки и номологического мировоззрения, будучи вписанным в процессы деградации, вырождения, становясь его внутренним детерминантом. Такие процессы стали отличительной особенностью «перестройки» в СССР, сопровождавшейся отходом от рационального мышления и склонностью к гипостазированию. Как пишет С. Кара-Мурза, «в сознании как будто «портились» инструменты логических рассуждений, терялись навыки выявления причинно-следственных связей, проверки качества собственных умозаключений. Люди переставали различать главные категории, употребляемые в ходе принятия решений (например, категории цели, ограничений, средств и критериев). Они с трудом могли разумно применять *меру* – прикинуть в уме «вес» разных явлений, масштаб проблемы и наличных ресурсов для решения». Аналогом такой «порчи» сознания и языка С. Кара-Мурза считает «постмодернизм», в котором видит мягкий и постепенный отход от норм Просвещения, лежавших в основе рациональности индустриальной цивилизации» капиталистической эпохи [Кара-Мурза: 15]. Такой взгляд ведет к отождествлению симулятивного языка и постмодернизма. Однако симулирование и симулякры, как его результаты, своими историческими истоками уходят, как было показано, во времена античности, к «копии копии» Платона, таившей опасность в виде деформации мировоззренческого сознания, обозначаемой словом «гипостазирование». Гипостазирование есть «характерная идеализму способность приписывать отвлеченным понятиям самостоятельное существование. В другом смысле – возведение в ранг самостоятельно существующего объекта (субстанции) того, что в действительности является лишь свойством, отношением чего-либо» [Кара-Мурза: 35]. Например, мышление, воля или улыбка чеширского кота.

Как говорилось, постмодернизм отвергает бытие и соответствующую ему истину–корреспонденцию, принимая сторону не онтогносеологического языка описания сознания, а «технологизма» или «конструктивизма», то есть «объективирования», говоря словами Н.А. Бердяева, откуда следует уже позитивная оценка симулякров, в отличие от Платона. Ж. Делез поддерживает идею «низвержения платонизма» [Кара-Мурза: 329], этих остатков

преданности бытию и его репрезентации в знании, которые, несмотря на технократические мотивы, все еще *сохраняются* у Платона. Поэтому в случае симулирования и симулякров мы уже не остаемся в пределах противоположности категорий истинность–ложность, но выходим за границы этой пары категорий. Бытие предается забвению и не требует репрезентации. Значит, понятие симулякра могло возродиться в философии постмодернизма именно на почве «забвения бытия» и его «репрезентации», *предполагающей* онтогносеологическую противоположность истины и заблуждения. В пределах *познания* «истина и заблуждение подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение», но «как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ вышеуказанной области познания, так эта противоположность делается относительной и, следовательно, негодной для точного способа выражения» [Энгельс 1961: 92].

Разумеется, постмодернизм более последователен, чем Платон, что находит выражение в *позитивной* оценке симулякра и в «низвержении платонизма». Под «низвержением платонизма» подразумевается «упразднение как мира сущностей, так и мира явлений». В платонизме же все еще «рокошет гераклитовский мир», но уже происходит и «утрачивание природы», поэтому в античной философии, у Платона, доминирует отношение к симулякру как к негативному явлению. В философии постмодернизма отношение к симулированию и к симулякрам позитивное – как к «преодолению метафизики» в смысле Аристотеля.

Постмодернизм является «частным случаем» симулятивного описания языка сознания. Если до появления постмодернизма казалось, что материализм есть истинная система представлений человека, идеализм – ложная, то после появления этой философии обнаруживается, что речь идет уже о противостоянии производства и наращивания истинностного знания и *симулирования* его «в принципе» идеализма. Отныне более фундаментальной оказывается проблема мышления, познающего мир человеком, с одной стороны, и симулирования этого процесса в условиях деграционных процессов симулирования, с другой стороны. Так заявляет о себе современная эпоха радикальным раздвоением мировоззренческого сознания и языка философии в современную эпоху. Онтогносеологический язык описания

сознания обеспечивает преобразование мира человеком в целях все более нарастающего *совместного, коэволюционного развития* бытия и человека, а коэволюционная парадигма мироотношения «ограничивает» тезис об абсолютной «нечеловечности» природы. Симулятивный язык описания мировоззренческого сознания отвергает онтогносеологический язык науки и номологического мировоззрения, будучи вовлечен в процессы негативной диалектики и выступая внутренним детерминантом полного вырождения, деградации человека. Понятно, что в постнеклассической науке субъект, включаясь в познаваемую систему, становясь ее центром, придающим ей характер целеполагающей деятельности, призван действовать на основе языка науки и номологического мировоззрения, а не на базе симулятивного языка мировоззренческого сознания. Появились авторы, которые всерьез считают, что создают «новую науку» [27], когда историю развития человечества в эпоху Нового времени «переименовывают» в историю деградации, вырождения, приведшего его к кризису, а преодоление этого «кризиса» видится им в возврате к религиозному взгляду, в которых Бог как *сверхъестественный Мастер, Механик* создал и запустил механизм земного мира. Де в эпоху Нового времени люди освободили себя от религиозной схоластики и сделали ставку на бурный прогресс науки, техники и производства. Это и стало причиной «кризиса». В соответствии с концепцией «исправления имен» они называют развитие эпохи Возрождения и Нового времени деградацией, вырождением, тогда как преодоление кризисного состояния видят в возврате к вере в Бога. И дело не в том есть ли Бог. Например, В.А. Кутырев утверждает, что «религия не нуждается в доказательстве бытия бога» [28, с. 196] – *М.П.*). Ведь если человек верит в Бога, то *независимо от того, есть ли Бог*, он будет действовать так, как *если бы Бог существовал*. Как Механик, создавший и контролирующий механизм земной жизни. Такая религия коррелирует с неомеханицизмом, отчуждая себя и от материализма, и от диалектики. Возникает не новая наука, а «богословие культуры» [27, с. 7,11] с «онтологизацией религии», «съедающей» объективность мироздания, которая изображается как «коррелят субъективности сознания». [27, с. 14].

Заключение. Поляризация мировоззренческого сознания в философии и выражающего его языка приобрели в современную эпоху форму альтернативности. В связи с этим в статье раскрывается сущность

симулятивного языка выражения мировоззренческого сознания как альтернативного языку научного, номологического мировоззрения, раскрывающего систему законов, в которую включаются как всеобщие, философские законы, так и законы, постигаемые в сфере конкретнаучного познания. Симулятивный язык характеризуется уходом от стандартов онтогносеологического языка, характерного для союза философии и науки, которые появляются и эволюционируют в контексте процессов развития, реализуя себя в «пространстве» основного вопроса философии. Симулятивный язык вписан в процессы негативной диалектики – деградации, вырождения, выступая их внутренним детерминантом. Своими корнями он восходит к понятию симулякра как «копии копии» Платона. Более полно он обнаруживает себя в современных формах мировоззренческого сознания – постмодернизме, позитивизме и т.д. Доказано, что такой язык выходит за пределы противоположности истины, лжи и заблуждения как субъективных форм знания в область противоположности познающего мир мышления и его имитации или симулирования.

Список использованной литературы:

1. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 82–83.
2. Зеленев Л.А., Владимиров А.А., Щуров В.А. История и философия науки. Издат-во ФГОУ ВПО ВГАВТ. Нижний Новгород, 2004. С. 161.
3. Иноземцев ВЛ.¹ Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология // Под редакцией В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. 640 с.
4. Кара-Мурза С. Потерянный разум. М.: изд-во Эксмо; изд-во Алгоритм, 2005. С. 15.
5. Кутырев В.А. Крик против небытия // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 61.
6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 18. М.: Политиздат, 1973. С. 82.
7. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 113-114.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М.: Госполитиздат, 1968. С. 21.

¹ признан иностранным агентом на территории РФ

9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Раздел 1. Фейербах. – Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Изд. второе, Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 43-44.
11. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 3. М., Госполитиздат, 1955. С. 29.
12. Материалистическая диалектика в пяти томах. Т. 2. Субъективная диалектика. Под общей редакцией Ф.В. Константинова, В.Г. Марахова. Отв. ред. тома В.Г. Иванов. М.: Мысль, 1982. С. 248.
13. Можейко М.А. Симулякр // Постмодернизм: Энциклопедия. Мн., 2001. С. 727–729.
14. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 358-361.
15. Прохоров М.М. Основные типы мировоззрения // Педагогическое обозрение. Вып. 3/9. Научно-педагогический и информационный журнал. Нижний Новгород: нижегородский гуманитарный центр, 1994. С. 18-28.
16. Прохоров М.М. Философская метафора экологической эпохи. Нижний Новгород: Издат-во ННГУ, 1995. 241 с.
17. Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Красноярск: Издательство КГУ, 1990 г. 194 с.
18. Прохоров М.М. Типы мироотношений. Обобщенная модель взаимоотношения человека и мира // Прохоров М.М. Философия для студентов вузов: тематический словарь. Понятия и персоналии: краткие (конспективные) и полные (развернутые) определения [Электронный ресурс]: Учебное пособие. Нижний Новгород: Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, 2019. С. 302-323.
19. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней – ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С. 130-131.
20. Савин А.Э. Истоки интерпретации и критики философских основ ленинизма в западном марксизме // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 458. С. 81.

21. Степин В.С. Наука // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 458.
22. Фролов И.Т. и др. Авторский коллектив: Кант: от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности // Введение в философию. Ч. 1. М.: 1989, С. 169.
23. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007. С. 171–172.
- 24.Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1973. С. 19.
25. Энгельс Ф. Мораль и право. Вечные истины//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 92.
26. Юм. Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 156.
27. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). Иваново, Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШПГУ», 2011. 152 с.
28. Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров». Н. Новгород: Издательство «Нижний Новгород», 1994. 199 с.

МЕЛИХ Ю.Б.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация

**ДИАЛЕКТИКА В РАДИКАЛЬНОМ ГУМАНИЗМЕ
Н.Ф. ФЕДОРОВА И В СИМФОНИЧЕСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ
Л.П. КАРСАВИНА**

Интерес к концепциям двух известных русских философов XX века возник как вопрос, почему в творчестве двух, казалось бы, похожих мыслителей религиозного вопрошания о человеке, пролегает грань между гуманизмом и персонализмом? Ответ представляется очень актуальным и выводит к проблеме диалектики универсального – общего и универсального – индивидуального, и к тому, говорится ли об объективности родового понятия «человек», или об объективности индивидуального – «личности».

В первом номере международного журнала «Логос», вышедшем в 1910 году, один из его создателей, Сергей Гессен, пишет: «Одной из самых характерных черт современного развития философии является сочетание в ней двух казалось бы совершенно исключаящих друг друга тенденций. С одной стороны, мы присутствуем при крайнем напряжении рационалистической тенденции, проявляющемся в том расширении доступной разуму области, которое связано с обособлением “чистой философии” (в частности “чистой логики”), как самостоятельной области знания. Рациональный мир расширяется, пополняется “трансцендентальным” (Коген), “идеальным” (Гуссерль), “миром ценностей” (Риккерт), как особым предметом философского исследования. С другой стороны, однако, продолжается тенденция, начатая Фихте и заключающаяся во введении в философию иррационального момента. ...иррациональный момент дает знать о себе и у таких серьезных и характерных для современного состояния философии мыслителей, как Гуссерль (срав. обвинение Гуссерля Наторпом в “мистике”) и Риккерт, в философии которого понятие “иррациональной действительности” и “иррационального содержания” играет такую большую роль» (3, с. 118, 134).

В России в начале XX века прослеживается усиление иррациональной составляющей в философии, которое происходит по-разному: ударение

делается на акте веры или же на мистике. С одной стороны, разрабатывается идея всеединства через диалектику бытия и ничто Гегеля как единства множества, как развитие идеи личности, ее конституирование через восполнение цельности и полноты бытия и ее преобразование. С другой стороны, усиливается обоснование неприятия бытия и развитие творчества, направленного на пересоздание реальности и себя к новому человеку. Первое направление наиболее однозначно и разработано представляет Л.П. Карсавин, который создает учение о личности, основанное на солидной христианской метафизике, второе – мы прослеживаем у неокантианцев, прагматистов и в философии Н.Ф. Федорова.

Обращение к трактовке гуманизма у Николая Федоровича Федорова опосредовано определением Фердинандом Каннингом Скоттом Шиллером (1864-1937) в 1903 г. прагматизма: «прагматизм – это гуманизм». Философию Федорова Николай Александрович Бердяев, в свою очередь, определяет как «радикальный прагматизм» [1, с. 431], что позволяет говорить и о радикальном гуманизме Федорова и его последствиях для философии.

Несмотря на то, что термины «прагматизм», «прагматичный» являются сегодня наиболее употребляемыми при объяснении различных позиций и решений, философское основание этих терминов мало кому известно, кроме, возможно, фразы У. Джеймса: Идея «полезна, ибо истинна», или «истинна, ибо полезна» [4, с. 286], которая представляется простой и очевидной. Прагматизм же как учение заявляет в полный голос о себе на III-м Международном философском конгрессе в Гейдельберге в 1908 г, когда по просьбе участников неокантианцев и прагматистов их дискуссия была продлена и перенесена на следующий день.

В 1910 г. в журнале «Русская мысль» печатаются материалы анализа прагматизма отечественными философами, в которой Л.М. Лопатин выделяет момент привлекательности прагматизма, состоящей в том, что, отвергая абсолютную истину, «туманные» метафизические понятия, поиск абсолютных начал, Джеймс «вернул мысль в ее естественное русло» [12, с. 134-135]. П.С. Струве выделяет утверждение теоретика прагматизма Ф.К.С. Шиллера о «пластичности» мира в руках человека, что «роднит прагматизм с рационалистическим мировоззрением XVIII века, которое верило, что с миром человеческих отношений можно “делать” и “сделать” все». Провозглашение же

безграничности «обладания миром» со стороны человека в области политической экономики, по мнению Струве, роднит прагматизм с «социализмом, с которым в данном случае сближается абсолютный либерализм (=анархизм), ибо они оба верят в полную рационализацию человеческих отношений. ... Поэтому неудивительно, что марксизм может легко воспринять прагматическую философию...» [12, с. 143] Не случайно евразийцы пытались адаптировать марксизм к своему учению посредством преобразовательной, деятельной концепции Федорова по отношению к социальной реальности. Лев Платонович Карсавин отмечает, что в период революционных преобразований в России именно марксизм демонстрирует воплощение своих идей. Основанием такого деятельного отношения к реальности является признание значимости материальной сферы в марксизме, которое разделяют и евразийцы и которое одновременно «пересекается с гениальными прозрениями Федорова, ... в исповедании Федоровым неразъединимости духа и тела, единого духовно-телесного бытия или конкретного единства множества» [7]. Родственность прагматизма и марксизма подтвердилась и в концепции коммуникативного действия неомарксиста Ю. Хабермаса. Близость прагматизма с либерализмом и анархизмом демонстрирует сегодня романтический прагматизм Р. Рорти и М. Фуко.

С.Л. Франк в своем анализе рассматривает прагматизм как *философское* учение и связывает его возникновение с реакцией на абсолютистскую философию Г.В.Ф. Гегеля, претендующую на всеохватывающую способность разума, постигающего реальность. Прагматизм же выступил против претензий научного знания на беспристрастность и абсолютную истину, наука перестала быть самодостаточной и должна стать служебным орудием для жизненной ориентации в мире. Тем самым, отмечает Франк, появилась возможность того, что искусство и особенно религия смогли «завладеть сознанием и определять собою общее мирозерцание» [18, с. 91]. Отказом от абсолютной истины и уравниванием всех областей и источников познания «прагматизм уничтожает самую возможность объективной расценки человеческих мнений» [18, с. 99]. Уравнивание областей знания в мировоззрении, уничтожение возможности объективной реальности, другими словами, его гибкости через отказ от решения проблем бытия осуществляется в неокантианстве, в теории трансцендентальных ценностей культуры. Основываясь на таких установках, не

случайно в дискуссии между неокантианцами и прагматистами Л. Нельсон указывает на то, что «как бы не старались» сторонники неокантианства противопоставить себя учению «прагматизма», их учение является «скрытым прагматизмом» и представляет собой «*трансцендентальный прагматизм*» [21, с. 737]. Он также отмечает, что в докладе на конгрессе неокантианца Р. Кронера прослеживаются те же противоречия, в которые впадает и прагматизм: «В то время, как так называемый прагматизм ищет критерий истины в индивидуальной воле или родовой пользе, эта теория познания, ведущая борьбу с прагматизмом, полагает вопрошаемый критерий в соизмеримой с трансцендентальным должным или категорическим императивом *ценности наших суждений*» [21, с. 736-737]. Все критерии, отмечает Нельсон, т. е. индивидуальная воля, родовая польза и ценности, находятся за пределами знания, т. е. теоретического мышления. Франк выделяет в неокантианстве уравнивание областей знания научно-теоретического, практического, эстетического и религиозного и видит в этом своеобразный ренессанс романтизма, что подтверждается концепцией актерской души Ф.А. Степуна и упомянутого романтического прагматизма Р. Рорти. Вышеописанные философские концепции прагматизма и неокантианства (гносеологизма) позволяют увидеть, на какие учения опирается и в каких проблемных полях работает мысль Федорова. Анализ и выявление значения позитивизма в философствовании Федорова, который несомненно имеется, нами здесь не рассматривается.

Вышеизложенный критический анализ прагматизма, раскрывающий его связи с неокантианством, начинается в 1908 г., Федоров же умер в 1903 г. Однако, Федоров сам призывает к преодолению «кантизма» и «неокантизма». Связь прагматизма и неокантианства в философствовании Федорова выявляет и анализирует С.Н. Булгаков в своей известной работе «Философия хозяйства» (1912 г.). Он видит в современной философии усиление *инструментального* характера научных истин, т. е. разработки категориально-понятийного аппарата, как отмечал Гессен, понимание того, что наука может существовать «независимо от Истины» с большой буквы, что объединяет неокантианство и прагматизм. Прагматизм «*очеловечивает* знание», – и Булгаков делает вывод: «*Антропологизм в науке – вот общий итог гносеологического идеализма и позитивистического прагматизма. ... Человек есть науко-творец*» [2, с. 201, 209].

Опора на инструментализм позволяет обоим учениям интерпретировать «мир так, как он виден расчетливому хозяину» [2, с. 210]. Очевидно, что именно очеловечение знания, его творение и делает прагматизм гуманизмом. Булгаков утверждает, что разрабатываемая им философия хозяйства решает проблему относительности истины и бытия и обосновывает абсолютность Истины с большой буквы посредством обоснования софийности мира или мировой души по примеру платоновской мировой души, творящей свое тело человечества. Булгаков выделяет еще одно положение, которое рассматривает и Федоров – это процесс хозяйства, обусловленный «космической болезнью, разрывом между *natura naturans* и *natura naturata*. Поэтому цель хозяйства, его предел – преодоление этой болезни, восстановление единства ... сверхприродности и природы» [2, с. 162]. Разъясняя свою позицию, Булгаков использует термин «человек», который является «частью природы», в определенной степени ее «продуктом», и одновременно носит в себе потенциально образ, самосознание всей природы, в центре которого (самосознания) находится идеальный мир, мировая душа. По мнению Булгакова: «Этим принципиально и обосновывается хозяйство как *единый* процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества» [2, с. 162]. И он отсылает к Федорову: «В этом смысле *Н.Ф. Федоров* обозначает свое учение как “*философию общего дела*”» [2, с. 162]. Следует особенно отметить, что Булгаков совершает переход от общего понятия «человек» к понятию «каждая человеческая личность», которая причастна к творящей душе природного мира. Такого перехода Федоров не делает, более того, он усиливает чувство общности родовыми и сословными понятиями, такими как родственность, как объединяющий принцип, и сословность, как неродственность, тем самым выводя к общечеловеческим принципам, к гуманизму. Для преодоления «космической болезни», достижения общности, единства, по Федорову, необходимо преодолеть философию И. Канта и задействовать диалектику Гегеля.

Супраморализм как воля к власти

Основную мотивацию своего философствования Федоров формулирует как «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Одним из средств восстановления мира, по Федорову, является преодоление философии Канта, «вернее сказать, принцип[а] розни и безделья», который был «проведен Кантом по всем не трем только, а четырем критикам, ибо и религия заключена, как в тюрьме, в узких пределах чистого разума. Осудив религию на тюремное заключение за то, что она хотела спасти мир от конечного разрушения чрез исполнение долга воскрешения, Кант приказал отобрать от нее орудия, коими она хотела осуществить благоую цель (евтелизм), т. е. науку и искусство, которые он также осудил на одиночное заключение» [14, с. 54]. Федоров убежден, что в философии Канта с особой ясностью проявляется основное зло – отделение идеи и чувства, мысли и дела, закрепленное образованием сословия мыслящих людей, ученых. Появилась разъединенность людей, небратство. Федоров пишет: «Очевидно, пока ученые будут составлять особое сословие, питающееся от знания..., до тех пор они будут заняты лишь отрицанием фиктивного, а не обращением его в действительное» [14, с. 26-27]. Обоснование превращения фиктивного в действительное возможно только через преодоление ошибок «кантизма и неокантизма», которые представляют собой продукт деятельности индивидуального (разъединенного) разума, в то время как «истина может принадлежать не сословию, а только всему человечеству... Разум всего человечества и наука должны быть тождественными, тогда и будет истина» [14, с. 333]. Федоров требует объединения человечества и предлагает *проект* объединения: «С объединением же знания и действия созерцание обратится в представление того, *что должно быть*, т. е. *в проект* ... Созерцание для большинства есть лишь временное, исключительное состояние души, непостоянное и для души даже ученого, этого искусственного сословия; *мышление же о деле*, т. е. *проектирование*, есть постоянное душевное состояние для большинства...» [14, с. 177, 179].

Разъяснения к употребляемому Федоровым термину «проектирование» можно найти у норвежца Кристиана Аарса в его докладе на III-м Международном философском конгрессе. Выступление его, разумеется, не могло быть известно Федорову, однако, свои рассуждения Аарс выстраивает, ссылаясь на работу основателя неокантианства Отто Либмана «Климакс теорий» (1884) [20], в которой последний, по мнению Аарса, и обосновывает проективизм, растворяя «кантовское понятие априорного *синтеза*» и заменяя его «идеей теоретических *интерполяционных максим*». Следуя Аарсу, «понятие

внешнего предмета, по Л., образовывается таким образом, что между различными впечатлениями (Eindrücken) интерполируется постоянно длящееся дело» [19, с. 743]. Следствием такого определения является то, «что реальность внешнего предмета покоится на функции нашей способности к воображению (Einbildungskraft), и что, следовательно, синтетический момент, который Кант отыскивает в наших априорных суждениях, состоит именно в этой деятельности нашей фантазии. Итак, там, где рассудок, как это так часто утверждает Кант, творит предмет как таковой, это не наша способность к абстрагированию, а конкретно творящая фантазия, которая действует и которая, поскольку она творит правильное, чувствуется именем рассудка» [19, с. 743-744].

Рассудок обладает способностью творить правильное, должное. На этой способности рассудка к превращению мысли, фиктивного, фантазии в предмет, в действительное и строится общее дело Федорова. Превращение «мифического, или чудесного, фиктивного действия в действительное (курсив мой – Ю.Б.), настоящее средство против зла» [14, с. 26] означает превращение в правильное, должное, превращение божественного разума в человеческий. Федоров идет по пути радикализации действия: «Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений (курсив мой – Ю.Б.) в этом роде» [14, с. 366]. Он утверждает необходимость создать, после трансцендентальной аналитики Канта, проектику, что означает объединение воли и разума: «Разум практический, равный по объему теоретическому, и есть разум правящий, или регуляция, т. е. обращение слепого хода природы в разумный» [14, с. 14]. Такое превращение возможно только через осознание морального долга и преодоление розни как общего дела. Федоров критикует приоритет теоретического разума, отвечающего на вопрос, что есть. В проектике же теоретический разум в единстве с практическим отвечает на вопрос, что должно быть. Философия показывает инструмент, как осуществляется переход от пассивного спекулятивного объяснения сущего к превращению в должное, т. е. в проект общего дела. Во всех размышлениях Федорова мы не видим индивидуальности, наоборот, именно индивидуализация, по Федорову, является основанием неродственности и небратства. Смысл существования

индивида – это преодоление индивидуальности, исполнение долга общего дела. Отталкиваясь от проективизма, Федоров убежден в реализации проекта по двум основаниям: во-первых, это глубокая вера в слова Спасителя: «Да будет все едино», которые, пишет Федоров, с «юных лет» стали средоточием всех его надежд. Во-вторых, – философия, в которой инструментом единства должен стать супраморализм, который «разрушит стены тюрьмы», созданные кантовской философией. При этом Федоров опирается на кантовскую философию, проводя кантовскую установку на необходимость универсального, будь то научный закон или этический императив. Он утверждает: «Супраморализм – это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность...» [15, с. 455] Для осуществления супраморализма необходим: «Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом Вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии...» [15, с. 455] Исполнение долга, супраморализм, осуществляется «регуляцией», термин, который вводит Федоров и который означает тотальность разума и подчинение ему.

Человек Федорова – это человек, воплощающий манифест «Речь о достоинстве человека», провозглашенный одним из основателей возрожденческого гуманизма Джованни Пико делла Мирандолой. Человек поставлен в центр Вселенной и может в ней все, он Homo Universale, которого Федоров превращает в Homo Faber, претендующего на воплощение своих фантазий. Как носитель разума вселенной Homo Faber посредством полной регуляции мироздания подчиняет его себе. И в то же время, человек Федорова, как отмечает Булгаков, не создает природу, мироздание, а «воссоздает» ее.

Если в супраморализме Федоров утверждает *осуществление* единства теоретического и практического разума как моральный долг общего дела, обоснованием которого становится кантовский проективизм, то инструментом *воссоздания* единства человека, разума и природы становится диалектика Гегеля.

Воссоздание единства Бога, человека и природы

Ранее уже упоминалось, что философствование Федорова родственно идеям Просвещения, но обращение к разуму как источнику самодвижения – это исходное положение философии Гегеля, значение которого Гегель доводит до логического конца в панлогизме. Известный исследователь творчества Федорова Н.А. Сетницкий, сравнивая Маркса и Федорова пишет, что «здесь имеется и более глубокая историческая связь: и Маркс, и Федоров гегельянцы...» [11, с. 264] По его мнению эта связь заключается в том, что после конца истории в философии Гегеля оба автора предлагают ей другую цель и деятельную программу – проект осуществления. По Федорову, философия Гегеля, как и вся философия, начиная с Платона, имеет существенный недостаток, она только «идеолатрия, или культ идей» [14, с. 35], и философы «мысли придают более значения, чем действию» [14, с. 237]. Такая спекулятивная философия пришла к своему завершению, и Федоров констатирует, что «мы присутствуем при ее смерти» [14, с. 430]. Кроме конца спекулятивной философии, Федоров констатирует и существование человека «после Христа», который уже «искупил людей» и тем самым открыл нам «возможность и способность сделаться орудием Божественного *плана*» [14, с. 278]. Философия же самого Федорова мыслится им как *осознание неосуществленной цели* единства мысли и действия: «мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена» [14, с. 431]. Уверенность в возможности такого осуществления и раскрывает гегелевская триада. Тема возврата, воссоздания – центральная и ключевая для мысли Федорова, поскольку «*творить мы не можем, а воссоздавать, сотворенное не нами, но разрушенное нами... – мы должны... Но воссоздавать мы можем лишь в совокупности (...всех живущих...)*» [16, с. 543].

Необходимость и возможность возврата к первоначальному состоянию инструментально обеспечивается диалектической триадой Т-А-Т. Исходная триада – это «единство – разъединение – единство», которая эксплицируется на различные сферы:

1. онтологию: в христианском плане – это рай, вневременность, бессмертие – падение (состояние греховности мира) – рай, вневременность, воссоздавание, воскрешение; родственность – неродственность – родственность;

2. гносеологию: мышление-бытие – мышление и бытие – мышление-бытие;

3. этику: мысль-действие (исследование) – мысль и действие – мысль-действие (исследование);

4. социум: общность – разобщенность (эгоизм) – общность, мирное – немирное – мирное состояние мира;

5. психологическую: единодушие – индивидуализм – единодушие.

При этом триада не предполагает развитие, антитезис – это болезнь мира, а природа – «адская сила». Результат Т' – это возврат, воссоздание, т. е. воскрешение всех мертвых.

А что же человек? Посредством философии Федорова он должен осознать свою вину и родовой долг всеобщего дела воскрешения мертвых предков. Божественный план переводится в человеческий, Г. Флоровский, заостря скажет: в «некую космическую многолетку» [17, с. 325].

Исследователи отмечают, что в философии Федорова ничего не изменится, если умолчать о Боге и оставить лишь вселенский разум, что и сделает его последователь К. Циолковский. В связи с этим рассматривается прагматизм и гуманизм Федорова. Булгаков в «Философии хозяйства» видит содержанием хозяйственной деятельности человека «не творчество жизни, но ... воссоздание живого и натиск на омертвелое. ... Как учил *Н. Ф. Федоров*, этот мир хотя и не есть еще лучший из возможных миров, но он может и должен стать таковым, ибо он потенциально наилучший» [2, с. 183]. Именно в вопросе о творении и воссоздании мира человеком Булгаков усматривает различие двух религий, иными словами, в нашей терминологии, двух принципов или учений, которое мы находим у Ф. М. Достоевского как противостояние гуманизма и христианства, человекобога и богочеловека, и которое Булгаков формулирует как «противоположность»: «человекобожия, для которого человек не есть тварь, но есть творец, и христианства, для которого человек – тварь, но, как сын Божий, получает задачу воссоздания, хозяйствования в творениях своего Отца» [2, с. 183]. Идеи человекобога высказывает в романе «Бесы» Кириллов, прообразом которого можно видеть именно Федоров. В диалоге со Ставрогиным Кириллов говорит: «Жизнь есть, а смерти нет совсем.

- Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?

- Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную. Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно.

- Вы надеетесь дойти до такой минуты?

- Да... Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, ...

- Куда же его спрячут?

- Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме.

- Старые философские места, одни и те же с начала веков, – с каким-то брезгливым сожалением пробормотал Ставрогин... Вы, кажется, очень счастливы, Кириллов?

- Да, очень счастлив...

- Но вы так недавно еще огорчились, сердились...

- ...Я еще не знал тогда, что был счастлив... Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это всё, всё! Кто узнает, тотчас, сейчас станет счастлив, сию минуту... Кто научит, что все хороши, тот мир закончит.

- Кто учил, того распяли.

Он придет, и имя ему человекобог.

- Богочеловек?

- Человекобог, в этом разница» [5, с. 205-206]

Федоров в своей философии мыслит себя именно тем, кто осознает и учит тому, что человек может только в общем деле достигнуть счастья в здешней жизни.

А Н.В. Устрялов подчеркивает, что идеи Федорова в их «науковерчестве» «имманентн[а]ы позитивному духу эпохи» и в них «царство Небесное силою берется (причем небо Федорова – небо астрономии, а не “мистика”» [13, с. 199]. Отсутствие мистического в постижении божественной реальности является моментом, представляющим проблему, состоящая в том, что с возвратом в реальный мир у Федорова, как отмечает Флоровский, «нет вовсе п о т у с т о р о н н о с т и», и свой проективизм Федоров «почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники» [17, с. 323] посредством разумной *регуляции* естественных процессов.

Анализируя философию Федорова, Г. Флоровский подчеркивает ее современный потенциал и популярность в обосновании реализации идей

строительства коммунизма, что объясняется тем, что, «строго говоря, ничто не изменится», если в «религии всеобщего предприятия» «умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)» [17, с. 327]. Возможность же умолчания религиозно-нравственной составляющей философии Федорова превращает ее в радикальный гуманизм и научную утопию.

Особенность трактовки Гегеля у Л. П. Карсавина

Лев Платонович Карсавин был, пожалуй, самым крупным в России знатоком средневековой мистики и монашеских движений в Европе, при этом мистика, по мнению Карсавина, пользуется несоразмерным ее значению влиянием в начале XX века в философии. Для Карсавина даже «частью мистическое рационально доказуемо... Но частью мистическое рациональным путем обосновано быть не может. Тем не менее и во втором случае оно рационально выразимо или символизируемо» [9, с. 17]. Ему, как множеству других философов в России, близок рационализм Гегеля, особенно его диалектика общего и особенного, которую Карсавин применяет к трактовке всеединства. Густав Веттер справедливо замечает, что Гегель и его философия, «в которой общее всегда выражается как нечто конкретное, которое располагается не за пределами своих особенностей, а включает их в себя, производя из себя определения в диалектическом процессе, могла дать в руки русским мыслителям соответствующие уровню современной философии средства философски выразить их собственную, унаследованную от греческой мысли, интуицию всеединства» (22, с. 369). Карсавин формулирует: «Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта» [10, с. 81], начиная с индивидуального субъекта, личности, и завершая симфонической личностью, космосом; а для этого важно мыслить *последовательно из единства и в единстве* человека и мира, субъекта и объекта, стремящихся к совершенству.

В осмыслении становления субъекта и истории проявляются *различия* между Карсавиным и Гегелем, которые связаны с темой идеала. На данное различие указывает Веттер, он пишет: «И здесь мы имеем существенное

преимущество его системы как раз в сопоставлении с Гегелем – поскольку он сразу с самого начала увидел несовершенство бытия, которое предлагало себя для феноменологического исследования. Карсавин предпринимает исследование эмпирического индивидуального сознания и приходит к заключению, что оно ему показывает больше, чем оно само есть. Оно указывает на заложенный в нем идеал, который далеко превосходит степень своей осуществленности в эмпирии. С Гегелем произошло то же самое; и ему феноменологически исследуемое сознание показало больше, чем оно само было, “категории Абсолютного”. Но это привело его к заблуждению; он просмотрел диссонанс между тем, что исследуемое сознание представляет собой в эмпирической реальности, и идеалом, на который оно указывает... У Карсавина с самого начала исследование ведется на двух уровнях: нечто другое есть идеал, и нечто другое – совершенство, достигнутое в эмпирическом мире» [22, с. 402].

Это понимание многоплановости субъекта, связанной с религиозной перспективой философии Карсавина, исходит из и одновременно утверждает его положение о том, что, если человечество призвано к единству по принципу подобия Трех Божественных Персон, то и вся онтологическая структура человека и в дальнейшем весь мир должны быть предрасположены к троичности. Как было показано выше, у Федорова речь шла только о Божественном единстве, а не триединстве, и о тварной личности, которая заменяет собой божественный разум. У Карсавина субъект как триединство, с одной стороны, представляет собой *диалектическую идею* в движении Логоса, и только «через полное причастие Логосу и через полноту Логоса» он сможет совершенствоваться и стать Триипостасной Личностью. Карсавин указывает на то, что личность не может в реальности заменить Божественный разум. «Тварной личности, строго говоря нет, называем же мы тварною личностью Ипостась Логоса... В качестве Всеединой Личности Логос утверждает всякую тварь и всякую лицетворит, лицеприятие же твари в ипостасном единении ее с Логосом несовершенно» [8, с. 15]. С другой стороны, *личность* есть совершенство, которое обладает *онтологическим первенством* перед *несовершенством*. С одной стороны, она находится в эмпирическом мире с его конечностью и временностью, она всевременна и всеедина, с другой стороны, она – за пределами этих проявлений, моментов-качествований. Двойственность

личности мыслится Карсавиным как различное отношение личности к Богу Отцу и к Сыну (Логосу). Отношение личности к Логосу определяется приоритетом *полноты содержания, множественностью*, аналогично развитию понятия у Гегеля. «Логос – истинная бесконечность-конечность, т. е. и счислимая, хотя мы и не находим его числа. ... Личности разного иерархического порядка счислимы как множества, но порядок их определяется не как отстояние их от Отца, а как отстояние их от средоточия Логоса» [8, с. 11], то есть совершенной твари. Карсавин всегда предусматривает эти два отношения, что делает возможным мыслить историю не как *имманентный разумному субъекту процесс*, а как развитие триединой, всеединой личности: «Каждый из нас есть всеединое человечество в его несовершенстве, становлении, в его стяженности. ... Усовершенная, оно возносится в надэмпирическую сферу, хотя и не покидает эмпирии. Поскольку оно эмпирически-ограниченно, поскольку оно *определено* недостаточностью своего акта стремления к Абсолютному, оно отлично и от усовершенности своей и от себя, как момента непрерывного своего усовершенования. Усовершенная, эмпирия возносится над самой собою» [10, с. 261]. Целью же является усовершенование к идеалу единственной, совершенной личности Иисуса, которая единственна, неповторима и первоценна.

Симфонический персонализм Карсавина

Карсавин как историк-медиевист в своих исследованиях движется в направлении к философии и создает свое учение о личности, персонализм. Для Карсавина: «Личность – *конкретно-духовное* или (что то же самое: не даром “личность” от “лица”) *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное*» [8, с. 19]. Определение личности менее всего должно быть ограничено телесностью. Но это все-таки лицо, что-то конкретное и определенное, поскольку «личность познаваема и определима, т. е. от-личима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям» [8, с. 20]. У Карсавина, как мы видим, нет неприятия бытия, он вводит пространственно-временные проявления личности в ее определение, нет и стремления вывести человека за пределы бытия. Только здесь личность владеет своим лицом, телесностью, здесь она познаваема через свои проявления

и телесные особенности. Для Карсавина всеединство – это реальное всеединство, включающее все эмпирическое бытие. Ветер также выделяет эту особенность в творчестве Карсавина, отличающее его от неприятия павшего мира Шеллингом и Хайдеггером, мы добавляем Вл. Соловьева, Н. А. Бердяева и Федорова.

Карсавин так же дополняет диалектику становления бытия Абсолюта Гегеля через небытие – усовершенствованием: «Всякое *становление* момента есть *погибание* другого. Равным образом, всякое усовершенствование момента есть *выход* его *за грани эмпирического бытия* и снятие этих граней. Усовершеншаяся, момент становится в инобытие и тем самым *перестает эмпирически быть* (*курсив мой – Ю.М.*)» [10, с. 261]. Исчезают, погибают эмпирически его моменты (низшие качества), и в то же время при *усовершенствии* они возрождаются и *преображаются*. Как помним, у Федорова возрождение происходит не при усовершенствии, а при воскрешении мертвого. Преобразование и воскресение для эмпирии не может быть постоянным, это только момент. Таким моментом является *мистический* опыт, который всегда индивидуален, когда «мистик “погружается” в Бога, утрачивая в Боге и мир и себя самого. Но на грани гибели в Боге мистик снова обретает и себя и мир в преобразенности» [10, с. 262]. Такой ход от бытия к небытию, к Богу, за пределы эмпирии, и от небытия к преобразенному бытию возможен только через индивидуальность. Карсавин говорит, что такой ход не является «отрицанием диалектики, а расширением ее за грани рационалистического ее применения» [10, с. 271]. У Карсавина бытие, имея два плана – эмпирический и идеальный, усовершенствуется и преобразуется в личности и личностью, которая не «утрачивает» себя в Боге, а находится только на «границе гибели», и, воскресая, «обретает» и этот мир и себя преобразенными. У Федорова, как отмечалось, момент воссоздания, воскрешения – это общее дело на основе способности мышления превращать фиктивное (идею) в действительное посредством проекта.

На вопрос: «возможен ли мир без личного своего бытия?» Карсавин отвечает: «Единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих

включенных друг в друга яиц... Наш мир *уже* не может быть без личного бытия, ибо оно в нем *уже* есть» [8, с. 98].

Личность как творец культуры

Для подтверждения своего тезиса о личностности мира Карсавин рассматривает исторические эпохи как исторические всеединства, воплощаемые индивидуальной личностью. Примером он выбирает центральную, по его определению, личность эпохи Возрождения – Джордано Бруно. Судьба Бруно, его философии и жизни, это судьба эпохи. Карсавин показывает, почему при всей своей направленности к Богу, Бруно остается гуманистом эпохи Возрождения. В анализе философии Бруно Карсавин выделяет неспособность своего героя найти синтез религиозно-философского содержания, ибо Бруно *усиливает* научно-философское, рациональное начало. Основная интуиция Бруно в том, что он «исходит из острого и полного ощущения единства своего с Абсолютным» [6, с. 262], но *несовершенство* этого единства представляет собой трагедию Бруно и Ренессанса. Иногда Бруно особую координацию единства с Абсолютным заменяет отождествлением себя с ним, пытаясь «вместить в свое эмпирическое я полноту бесконечности» [6, с. 262]. Карсавин подчеркивает: «Нельзя отождествить Абсолютное с эмпирическим я: это грозит исчезновением Абсолютного из сферы личности и разложением и обессилением самой личности» [6, с. 263]. В эксплицитности человек «может утверждать только свою ограниченную личность» [6, с. 262]. Карсавин уточняет, что у Бруно «острота переживания» единства «такова, что *тварное всеединство застигает Божественное*, иногда как бы от него *отрываясь*» [6, с. 244]. Несовершенство единства, уклон к рационализму и, как результат, самодостаточность разума делают Бруно человеком своей эпохи — гуманистом, восторженно воспринимающим в первую очередь свою способность «светом разума» постигать вселенную. В характеристике Бруно можно проследить его близость к Федорову.

Несмотря на то, что Карсавин чувствует себя как дома во Флоренции времен Ренессанса, а не в Петербурге, о чем он заявил на заседании Вольфины (Вольная философская академия) в день рождения Платона 7 ноября 1920 г., его философия не гуманистична, она персоналистична. Диалектика является

инструментом динамики развития человека и истории как у Федорова, так и Карсавина. Но, если Федоров начинает философствование с индивидуальности, разъединенности, неродственности и стремится свести все к общему, родовому, то Карсавин начинает философствование с единства всеединого социально-психического субъекта и через индивидуальное, личность приходит к коллективным симфоническим личностям, опять же в подтверждение личности, а не антропологичности сущего. В заключении можно сказать, что современники Федоров – гуманист эпохи Возрождения, а Карсавин – личность Серебряного века.

Список использованной литературы:

1. Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Фёдоров: pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова. Антология. В 2 кн. Сост., вступ. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновы. Отв. ред. Д. К. Бурлак. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424-468. – (Серия «Русский путь»)
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
3. Гессен С.И. Мистика и метафизика // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М.: Мусагет, 1910. Репр. изд. М.: Территория будущего, 2005. С. 118-156.
4. Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления: Лекция VI. Прагматистская концепция истины // Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 283-298.
5. Достоевский Ф. М. Бесы М.: Мартин, 2014.
6. Карсавин Л. П. Джиордано Бруно. Берлин: Обелиск, 1923.
7. Карсавин Л. П. Евразийство и монизм // Евразия. Париж. 26 января 1929. № 10.
8. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, ИВО-Сид, 1992. С. 1-232.
9. Карсавин Л. П. О началах. (Опыт христианской метафизики). Подготовка текста и послесловие А. К. Клементьева. Пб.: YMCA-PRESS, 1994 // Карсавин Л. П. Сочинения. Под ред. А. К. Клементьева и С. Ю. Клементьевой. Т. 6. Пб.: SCRIPTORIUM, МЪРА, 1994.

10. Карсавин Л. П. *Философия истории*. СПб.: Комплект, 1993.
11. Сетницкий Н.А. *Письма из России // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов*. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. Сост. Е.Н. Берковская (Сетницкая), составл., подгот. текста, коммент., биограф. очерк А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 257-265.
12. Спор о прагматизме // *Русская мысль*. 1910. № 5. С. 121-156.
13. Устрялов Н. В. *Очерки философии эпохи. Фрагменты // Устрялов Н. В. Наше время. Сборник статей*. Шанхай: Типография «Акционерное общество издательского дела “Zaria“», 1934.
14. Федоров Н.Ф. *Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Философия общего дела*. М.: Эксмо, 2008. С. 7-452. – (Серия «Антология мысли»)
15. Федоров Н.Ф. *Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Философия общего дела*. М.: Эксмо, 2008. С. 453-540. – (Серия «Антология мысли»)
16. Федоров Н.Ф. *Творение и воссоздание // Философия общего дела*. М.: Эксмо, 2008. С. 543. – (Серия «Антология мысли»)
17. Флоровский Г. *Пути русского богословия*. 3-е издание с предисл. прот. И. Мейендорфа. Париж: YMCA-PRESS, 1983. – репр. изд. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991.
18. Франк С. Л. *Прагматизм, как философское учение // Русская мысль*. 1910. № 5. С. 90-120.
19. Aars K. B. R. *Abstraktion und Projektion // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*. 1. bis 5. September 1908. Hrsg. v. Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. S. 741-750.
20. Liebmann O. *Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*. Kapitel 7: Revision, Peripetie, Neuconstruction und Abschluß. Die theoretischen Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft. Straßburg: Karl J. Trübner, 1884. Anastatischer Neudruck 1914. S. 64–109.

21. Nelson L. [Diskussionsbeitrag] // Fortsetzung der Diskussion über den Pragmatismus // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908. Hrsg. v. Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. S. 729-740.

22. Wetter G. A. L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // *Orientalia Christiana Periodica*. IX. 1943. № 3–4. S. 366-405.

ЕЛХОВА О.И.

Уфимский университет науки и технологий,
г. Уфа, Российская Федерация

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ПРОФЕССОРА А.Ф. КУДРЯШЕВА

Кудряшев Александр Федорович принадлежит к числу наиболее значимых отечественных философов второй половины XX и начала XXI века, внесших весомый вклад в развитие онтологии, философии математики, философии науки и философии искусственного интеллекта. Ученый родился 29 июля 1946 года в Харькове, скончался 19 ноября 2025 года в Уфе. Доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Башкортостан, заслуженный профессор Башкирского государственного университета. На протяжении более сорока лет научная и педагогическая деятельность Александра Федоровича была связана с Башкирским государственным университетом. В рамках университетского пространства сформирована научная школа, объединяющая исследователей в области онтологии, философии науки и философии математики. Под его руководством подготовлены поколения учеников, продолжающих разработку проблем обоснования знания и философских оснований рациональности. С 1991 года А.Ф. Кудряшев являлся организатором и постоянным руководителем методологического семинара «Проблема обоснования знания». Деятельность семинара превратилась в важный центр философской рефлексии, где обсуждались фундаментальные вопросы онтологии, эпистемологии, логики и методологии науки. Через работу семинара осуществлялось формирование исследовательского сообщества, ориентированного на глубокий философский анализ научного знания. А.Ф. Кудряшев входил в состав правления Российского онтологического общества, выступил одним из организаторов Уфимского общества имени И.Г. Фихте, принимал участие в развитии философии искусственного интеллекта и методологии междисциплинарных исследований.

Интеллектуальное становление А.Ф. Кудряшева связано с фундаментальным математическим образованием, полученным на математико-механическом факультете Ленинградского государственного университета в 1964–1969 годах. Параллельное изучение философии сформировало

уникальное сочетание математической строгости и философской рефлексии, определившее характер его научного мышления. В дальнейшем данное соединение стало основой исследований в области философии математики и логико-методологических оснований научного знания. Научные интересы А.Ф. Кудряшева охватывают широкий спектр проблем. Центральное место занимает онтология как учение о формах существования и структуре реальности. В его работах онтология рассматривается не как абстрактная метафизика, а как фундаментальная дисциплина, исследующая условия возможности знания и формы бытия интеллектуальных конструкций. Особое внимание уделяется соотношению существования, небытия и ничто, анализу статуса фиктивных объектов, исследованию логических и философских аспектов пустых терминов. Значительный вклад А.Ф. Кудряшева связан с философией математики. Исследования посвящены проблемам строгости доказательства, структуре математического знания, статусу априорных форм мышления.

Особое направление исследований связано с философией искусственного интеллекта. А.Ф. Кудряшев выступил одним из инициаторов институционализации данного направления в Уфе, инициировал создание Башкирского отделения Научного совета по методологии искусственного интеллекта РАН, участвовал в разработке междисциплинарной магистерской программы «Философия искусственного интеллекта». Научное наследие А.Ф. Кудряшева отличается глубиной онтологического анализа, логической строгостью и методологической целостностью. Его работы оказали существенное влияние на развитие отечественной философии науки, философии математики и философии искусственного интеллекта. Сформированная им научная школа продолжает исследование оснований знания и рациональности в условиях трансформации научной картины мира.

Идея №1. Единство наук. Идея единства наук занимает центральное место в философско-методологической концепции А.Ф. Кудряшева. В обобщенной формулировке данная идея выражается следующим образом. Единство научного знания понимается как диалектически организованная система объективных, субъективных и социальных оснований научного познания, реализующаяся через практику, метод и предмет исследования и обеспечивающая целостность научного познания как формы общественной деятельности [2]. Смысловое ядро концепции отличается ясностью и

методологической строгостью. Исследователь стремился ответить на фундаментальный вопрос о причинах единства науки, включающей множество дисциплин, различающихся по предмету и методам исследования. В центре внимания находилась проблема оснований, благодаря которым физика, математика, биология и социальные науки образуют не совокупность изолированных областей знания, а целостную систему научного познания. В качестве ключевого положения утверждается, что единство науки обусловлено не только междисциплинарными связями и взаимодействием научных направлений, но прежде всего наличием общих оснований научного знания. Под основаниями понимается совокупность фундаментальных компонентов, включающих представления о мире, практику научной деятельности, формы мышления и доказательства, методы исследования, а также социальную организацию науки [5]. Системный характер данных оснований раскрывает внутреннюю закономерность объединения различных наук. Каждая научная дисциплина исследует единый объективный мир, использует сходные формы рационального мышления и развивается в рамках общественной практики. По указанной причине единство науки носит внутренний характер и не сводится к внешнему объединению дисциплин или формальному междисциплинарному взаимодействию.

Особое значение в обеспечении единства научного знания приобретает практика как универсальный фактор научного развития. Практическая деятельность выступает связующим звеном между различными областями знания, объединяя их в целостную систему и задавая направленность научного поиска. Социальная среда науки усиливает данную тенденцию, способствуя взаимодействию научных направлений и формированию общих исследовательских задач. Взаимосвязанность объективных, субъективных и социальных оснований образует целостную структуру науки как единой системы познания. В рамках данной структуры предмет и метод исследования выступают ключевыми элементами, обеспечивающими согласование научных подходов и формирование единого научного пространства. Для наглядного пояснения исследовательской позиции допустимо использовать образ органического целого. Научное знание можно представить как разветвленную систему, включающую множество специализированных областей. При всей дифференциации дисциплин сохраняется глубинная целостность,

обусловленная общими основаниями научного познания. Именно анализ данных оснований становится центральным предметом философского исследования в концепции А. Ф. Кудряшева.

Идея №2. Модальные онтологии в математике. В философско-методологическом анализе математики А.Ф. Кудряшев выдвигает концепцию модальных онтологий, раскрывающую специфику бытия математических объектов через категории «возможного», «необходимого», «допустимого» и «мыслимого». Обращение к модальности позволяет рассматривать математическое знание не только как логическую систему, но и как особую форму онтологического конструирования. В работе «Модальные онтологии в математике» формируется подход, согласно которому модальность выступает ключом к пониманию специфического режима существования математических сущностей [3]. Такое осмысление не сводится ни к психологизму, ни к наивному платонизму, признающему независимое существование математических объектов. Математические сущности обретают определенность в системе модальных отношений, задающих условия их мыслимости, допустимости и необходимости. Вопрос о существовании математических объектов в рамках данной концепции приобретает новую формулировку. Вместо традиционного противопоставления реального и идеального рассматривается модальный статус математической структуры. Становится значимым не только утверждение о наличии объекта в теоретической системе, но и определение характера его модального присутствия. Тем самым проблема бытия математического трансформируется в проблему модального существования, включающего возможные, необходимые и допустимые формы реализации. Модальные структуры интерпретируются как формы существования математических объектов в различных режимах бытия. «Возможное» указывает на область потенциальных построений и конструируемых структур. «Необходимое» фиксирует закономерные и неизбежные отношения, возникающие в рамках логико-математических систем. «Допустимое» соотносится с нормативными и культурными основаниями научного творчества, определяющими границы приемлемых теоретических построений. «Мыслимое» охватывает сферу концептуально представимых конструкций, включая гипотетические и воображаемые математические миры. «Действительное» выражает реализованную форму модального содержания,

закрепленную в структуре математического знания и научной практики. Взаимосвязь указанных модальностей образует сложную систему, в которой математические объекты получают онтологическую определенность. Каждая математическая структура занимает определенное место в иерархии модальных состояний, переходя из сферы мыслимого в сферу возможного, а затем в область необходимого или действительного. Указанная динамика раскрывает внутреннюю логику развития математического знания и подчеркивает конструктивный характер математического бытия.

Модальные онтологии дополняются рассмотрением математики как особой формы духовной деятельности, соединяющей научную строгость и творческую свободу. Математика предстает одновременно как дисциплина, связанная с объективной реальностью и системой научного знания, и как форма свободного интеллектуального конструирования [4]. Подобное понимание позволяет выйти за пределы традиционных трактовок математики как исключительно отражения внешнего мира. В философском осмыслении математического творчества подчеркивается двойственная природа математического знания. С одной стороны, математические конструкции ориентированы на описание и объяснение реальности. С другой стороны, развитие современной математики сопровождается ростом абстрактности и относительной автономии от эмпирического опыта. Усиление абстрактности ведет к расширению пространства возможных математических миров и повышению значения свободного конструирования.

Такое понимание математики как области свободного творчества подтверждается анализом ее исторического развития. Развитие математической теории сопровождается ослаблением прямой зависимости от материальной действительности и усилением роли воображения и концептуального проектирования. В математике все более утверждается принцип свободы, позволяющий создавать новые структуры, не имеющие непосредственных аналогов в эмпирической реальности. В результате математика предстает как пространство перехода между объективной реальностью и сферой чистых идей. Движение может осуществляться в обоих направлениях. От эмпирического опыта математическое мышление поднимается к абстрактным конструкциям. Из сферы абстракций математические структуры возвращаются в научную практику, обеспечивая новые средства описания и объяснения

действительности. Концепция модальных онтологий позволяет представить математическое знание как систему возможных миров, обладающих различным статусом существования. В пределах данной системы формируется сложная структура взаимосвязей между необходимым, возможным и действительным. Благодаря такому подходу математика раскрывается как особая форма онтологического творчества, соединяющая научную рациональность и свободу интеллектуального конструирования.

Идея 3. Философский Пегас и проблема существования «ничто». Вопрос о философском статусе «ничто» может быть продуктивно прояснен через обращение к образу логического Пегаса, разработанному А.Ф. Кудряшевым [6]. Рассмотрение фиктивного объекта позволяет выявить фундаментальную проблему философии бытия. Речь идет о возможности существования того, что не обладает предметной реальностью. Философским аналогом логического Пегаса выступает категория «ничто». Возникает необходимость уточнения онтологического статуса данной категории. В виде «чистого» ничто существование невозможно. Абсолютное отсутствие содержания исключает наличие предметности и потому не допускает онтологической фиксации. Однако в философском дискурсе «ничто» сохраняет определенную форму присутствия. Категория функционирует как имя предложения с пустым объектным содержанием и тем самым сохраняет логику-семантическую определенность. В ряде контекстов «ничто» выступает в качестве синонима «нечто», рассматриваемого в динамике становления и изменения. Подобное сближение указывает на переходный характер категории. Ничто оказывается не только отрицанием наличного бытия, но и моментом его возможного возникновения. Тем самым категория приобретает диалектическое измерение.

Анализ А.Ф. Кудряшева основан на принципиальном различии формально-логического и собственно философского планов проблемы. В логике несуществующее не может обладать существованием. Допустима лишь фиксация пустых терминов, не имеющих референта в действительности. Понятие существования в данном случае связано с наличием объекта, которому соответствует имя. Философский подход выходит за пределы подобной строгости. Предметом анализа становится статус небытия, не-сущего и ничто как категориальных форм мышления. В философском дискурсе допускается обсуждение того, что не обладает эмпирическим присутствием, но сохраняет

концептуальную значимость. Образ Пегаса служит ключевой моделью для выявления указанного различия. Мифологический конь отсутствует в реальности, однако присутствует в языке, мышлении и культурной памяти. Возможность осмысленного высказывания о несуществующем указывает на особый тип присутствия, не совпадающий с физическим бытием. В результате формируется парадоксальная ситуация. Отсутствие объекта не устраняет возможности его концептуального существования. Напротив, фиктивный объект приобретает устойчивость в символическом пространстве культуры и философии. Обращение к образу Пегаса позволяет выявить многослойную структуру существования. Помимо физического уровня, связанного с эмпирической реальностью, обнаруживается уровень понятийный и языковой. На данном уровне возможно существование объектов, лишенных предметной корреляции. А.Ф. Кудряшев переносит указанную схему на категорию «ничто». Абсолютное ничто не обладает онтологической реальностью. Однако категория сохраняет присутствие в языке и мышлении. В результате формируется особый модус существования, основанный на номинативной и концептуальной функции. Подобный подход позволяет интерпретировать «ничто» как философский коррелят пустого термина. Ничто не является объектом, но выступает именем определенной структуры высказывания. Тем самым категория сохраняет статус в дискурсивном пространстве философии. В иных контекстах «ничто» оказывается тождественным «нечто», рассматриваемому в процессе становления. Подобная интерпретация сближает категорию с диалектической традицией, где отрицание выступает условием возникновения новой определенности. Ничто перестает быть абсолютной пустотой и становится моментом перехода. Анализ проблемы существования Пегаса позволяет выявить более широкую онтологическую перспективу. Возникает возможность говорить о различных типах существования, не сводимых к эмпирическому присутствию. Понятийное, языковое и культурное измерения формируют самостоятельные модусы бытия. Категория «ничто» занимает в данной системе особое положение. С одной стороны, отсутствует предметная реальность. С другой стороны, сохраняется концептуальная функция, обеспечивающая присутствие категории в философском мышлении. Тем самым формируется вывод о необходимости расширенного понимания существования. Существование не исчерпывается наличием объекта в физическом мире.

Возможна форма концептуального присутствия, основанная на способности языка и мышления удерживать фиктивные и предельные категории. Философский Пегас становится символом подобного модуса. Через анализ фиктивного объекта выявляется структура отношений между бытием, небытием и ничто. В результате обнаруживается, что проблема существования несуществующего обладает фундаментальным значением для онтологии. Категория «ничто» выступает философским аналогом логического Пегаса и одновременно инструментом анализа границ бытия. В виде «чистого» ничто существование невозможно. В качестве имени предложения с пустым объектным содержанием ничто сохраняет дискурсивный статус. В иных контекстах категория сближается с «нечто» в процессе становления. Подобное понимание позволяет рассматривать «ничто» как предельную категорию философии, фиксирующую границу между отсутствием и возможностью, отрицанием и становлением, языком и бытием.

Идея 4. Перевернутая истина. Проблематика перевернутой истины выводит исследование за пределы традиционной гносеологии и переводит его в онтологическое измерение. Речь идет не просто о ложных высказываниях, маскирующихся под истинные, а о специфическом модусе бытия. В рамках такого модуса «ложное» приобретает статус истины благодаря изменению условий интерпретации и контекстуального поля. Перевернутая истина возникает там, где нарушается привычное соответствие между высказыванием и реальностью, однако структура утверждения сохраняет форму истинности. В результате создается ситуация, при которой ложное воспринимается как достоверное, а абсурдное обретает вид рационального. Подобное явление не сводится к банальному обману. Оно предполагает наличие определенной онтологической среды, внутри которой осуществляется подмена основания [7].

Так, А.Ф. Кудряшев рассматривает перевернутую истину не как разновидность антиномии, а как особую форму дизъюнктивного расщепления истинностного поля. В антиномии обе стороны сохраняют равноправие и взаимную легитимность. Перевернутая истина предполагает иную структуру. Здесь истинность и ее отрицание находятся в отношении конфликта, при котором ложное вытесняет исходное основание и занимает его позицию. Онтологический эффект переворота проявляется через расширение сферы возможных миров. К действительному порядку, описываемому формулой «А

есть В», добавляется пространство «А есть не В». Возникает альтернативная конфигурация реальности, где отрицание функционирует как положительный принцип. Более того, возможно рассмотрение варианта «А есть В и не В» как индифферентного суждения, выходящего за пределы классической логики. Подобная структура демонстрирует, что перевернутая истина не уничтожает логику, а перестраивает ее основания. Причины появления перевернутой истины связаны с интерпретацией и информационной средой. Контекст способен трансформировать статус высказывания. Ad hoc интерпретация позволяет сделать ложное утверждение формально истинным. Классический пример равенства 2 умножить на 2 равно 5 показывает, что в пределах нормальной рациональности подобное равенство невозможно. Однако при введении специальной системы координат или условной ситуации оно может быть представлено как корректное. В данном случае перевернутая истина выступает исключением из правил, а не новым законом.

Особый интерес вызывает возможность существования мира, в котором перевернутая истина приобретает онтологический статус. Такой мир предполагает систематическое смещение основания и устойчивую инверсию критериев. Однако подобная конструкция сталкивается с внутренней нестабильностью. Мир, построенный исключительно на перевернутых основаниях, лишается структурной связности. Он распадается на фрагменты, поскольку отсутствует устойчивый критерий различения. Метафорой данной идеи служит образ перевернутого дерева. Корни направлены в небо, крона обращена к земле. Структура сохраняется, однако фундамент изменен. Система функционирует, но основание утрачивает привычное положение. Нарушение логики не разрушает порядок полностью, а формирует альтернативную нормальность. Именно так действует перевернутая истина. Она не уничтожает мир, а создает его иную конфигурацию. В современной культуре перевернутая истина проявляется в виртуальных мирах, фейковых новостях, псевдонаучных концепциях, утопиях и антиутопиях. Виртуальная среда усиливает эффект инверсии. Символы начинают ссылаться друг на друга, формируя цепочку без внешнего референта. Гиперреальность, описанная Ж. Бодрийяром, иллюстрирует ситуацию, когда образ замещает реальность, а симуляция приобретает статус подлинного присутствия. Особое значение приобретает феномен фейка. Фейк структурно воспроизводит форму достоверного

сообщения. Присутствует событие, контекст, комментарий, эмоциональный акцент. Отличие заключается в отсутствии корреляции с действительностью. Однако при определенной информационной плотности и повторяемости сообщение начинает функционировать как истинное. В подобной среде перевернутая истина становится инструментом управления восприятием. Противостояние различных исторических концепций демонстрирует еще одну грань проблемы. Каждая сторона обвиняет оппонента в переворачивании фактов и искажении основания. Возникает борьба за право называться хранителем истины. В подобной ситуации перевернутая истина превращается в риторический ресурс, позволяющий легитимировать собственную позицию. Итоговое положение может быть сформулировано следующим образом. Для любого ложного утверждения можно сконструировать онтологическую рамку, внутри которой оно приобретет вид истинного. Однако универсализация подобной процедуры приводит к разрушению системности. Перевернутая истина функционирует как локальный модус бытия, но не способна стать всеобщим принципом мироустройства. Тем самым перевернутая истина выступает индикатором границы между устойчивым порядком и его инверсией. Она раскрывает хрупкость основания, демонстрирует зависимость истины от контекста и одновременно подтверждает необходимость устойчивых критериев различения. Без такого основания философский анализ превращается в игру симуляций, где различие между бытием и его перевернутой формой утрачивает определенность.

Идея № 5. Искусственный интеллект как продолжение эволюции. Проблема искусственного интеллекта требует выхода за пределы узкотехнического понимания, рассмотрение интеллектуальных систем исключительно как результата инженерной деятельности обедняет философский анализ и скрывает их подлинный онтологический статус [1, С. 90-108]. Искусственный интеллект следует трактовать как закономерный этап глобальной эволюции, включенный в общий процесс преобразования материи, жизни, мышления и культуры. Возникновение интеллектуальных технологий продолжает длительное становление форм организации разума. Биологическая эволюция привела к формированию нервной системы и сознания. Социальная эволюция породила язык, культуру, письменность и научное знание. Техногенная фаза развития привела к созданию вычислительных систем. В

подобной перспективе искусственный интеллект предстает как раскрытие внутреннего потенциала разума, реализующегося в новых техно-интеллектуальных формах.

Философское обоснование подобного подхода возможно через обращение к концепции номогенеза Л.С. Берга. Номогенез трактует эволюцию как процесс, подчиненный внутренним закономерностям. Развитие живого понимается не как результат исключительно случайных мутаций, а как реализация структурных возможностей, заложенных в организации системы. Новое возникает не из хаотического стечения обстоятельств, а через раскрытие потенциала. В контексте искусственного интеллекта номогенез позволяет рассматривать технологическую фазу эволюции как закономерный переход к новым формам организации разума. Человеческое мышление не исчерпывается биологическим носителем. Оно порождает символические системы, алгоритмы и вычислительные структуры, которые постепенно приобретают относительную автономию. Таким образом, интеллектуальные технологии не противостоят природе, а выражают ее внутреннюю динамику. Формирование искусственного интеллекта происходит в режиме коэволюции человека и технологий. Архитектура интеллектуальных систем создается человеком, однако сами системы трансформируют способы мышления, коммуникации и организации знания. Возникает взаимная обусловленность, при которой ни человеческое сознание, ни технологические структуры не развиваются автономно. Происходит формирование единого техно-социального комплекса.

Современная эволюция искусственного интеллекта включает экстенсивные и интенсивные измерения. Экстенсивный аспект проявляется в массовом распространении интеллектуальных технологий в экономике, образовании, медицине и повседневной коммуникации. Интенсивный аспект связан с качественными преобразованиями когнитивных процессов и социальной структуры. Интеллектуальные системы участвуют в анализе данных, создании текстов, формировании культурных образцов. Подобная динамика приводит к пересмотру представлений о природе субъектности. Искусственный интеллект перестает быть исключительно инструментом. Он включается в процессы принятия решений. Формируется совместная субъектность, в которой человеческий и технологический компоненты образуют единую когнитивную конфигурацию. Человек не исчезает из

процесса. Напротив, его роль трансформируется. Он становится организатором, интерпретатором и регулятором техно-интеллектуальных процессов. Таким образом, искусственный интеллект предстает не случайным продуктом технического прогресса, а этапом глобальной эволюции. В номогенетической перспективе данный переход выражает раскрытие внутренней логики развития сложных систем. Эволюция понимается как процесс закономерных изменений во времени, сопровождающийся усложнением структуры и возникновением новых форм организации. Философская задача состоит в том, чтобы осмыслить подобный переход не как угрозу человеческой природе, а как ее историческое продолжение. Искусственный интеллект не заменяет человека, а расширяет границы эволюционного процесса.

В заключение необходимо подчеркнуть масштаб научной деятельности А.Ф. Кудряшева, обусловленный широтой исследовательских интересов и способностью формировать интеллектуальные направления, объединяющие философию, математику и современные технологии. Научная работа мыслителя способствовала укреплению философской культуры анализа науки и интеллектуальных систем, обеспечила отечественной философской традиции устойчивое присутствие в обсуждении фундаментальных проблем современности и развития научной рациональности. Философское наследие Александра Фёдоровича занимает значимое место в структуре современной отечественной философии. Концептуальные решения ученого задали направления для развития философии науки, онтологии и философии искусственного интеллекта, а также сформировали методологические ориентиры междисциплинарных исследований. Особое значение имеет созданная им научная школа, ориентированная на исследование фундаментальных проблем онтологии, философии науки и философского анализа интеллектуальных систем. Деятельность школы обеспечила развитие устойчивых исследовательских традиций, укрепление междисциплинарного диалога и формирование интеллектуальной среды, способной к разработке новых эпистемологических моделей и философских подходов к изучению науки и технологий. Философское наследие мыслителя становится особенно актуальным в условиях трансформации научной картины мира и формирования новых форм интеллектуальной деятельности.

Список использованной литературы:

1. Елхова О. И., Кудряшев А. Ф. Генеративная реальность метаверса и искусственный интеллект. Уфа, 2025. 182 с.
2. Кудряшев А. Ф. Единство наук: основания и перспективы. Свердловск, 1988. 184 с.
3. Кудряшев А. Ф. Модальные онтологии в математике // Стили в математике: социокультурная философия математики. СПб., 1999. С. 80-97.
4. Кудряшев А. Ф. О математизации научного знания // Философские науки. 1975. № 4. С. 133-139.
5. Кудряшев А. Ф. Проблема обоснования знания: вехи исследования // Научное обоснование и здравый смысл. Уфа, 1996. С. 35-46.
6. Кудряшев А. Ф. Философский Пегас, или вопрос о существовании ничто // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 5 (25). С. 6-10.
7. Кудряшев А. Ф., Елхова О. И. Перевернутая истина // Современные философские исследования. 2023. № 4. С. 58-70.

ФАТЕНКОВ А.Н.

Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ФАКТОР ДИАЛЕКТИКИ В ПРЕДМЕТНОМ РАЗМЕЖЕВАНИИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ (ТЕЗИСЫ К ДИСКУССИИ)

Отношение к диалектике рассматривается одним из ключевых факторов, позволяющим провести корректное предметное размежевание философии и науки. В центре внимания автора нацеленность диалектической философии на осмысление всеобщего и его противоположностей – особо частного и особо отдельного. Наука, в отличие от философии, принципиально ограничена областью общих смыслов и регулярностей. Отмечается уязвимость диалектики при намерении свести её к системе законов. Подчёркивается концептуальная слабость закона, настаивающего на взаимном превращении количественных и качественных изменений. Критически оценивается встречающееся в диалектическом дискурсе тенденциозно прогрессистское толкование идеи развития.

- Исходный тезис – и он же тезис итоговый. Диалектика по сути своей и есть философия. Обратное, увы, верно не всегда: ряд влиятельных философских течений в своём стремлении к наукообразию сторонятся диалектической мысли. Наука, естествознание прежде всего, без зримого ущерба для себя диалектику отторгает – если и до тех пор, пока самонадеянно не вторгается в сферу философской проблематики. В случае вторжения картина выглядит комичной: с перлами типа «материя исчезла».

- Предпринятая классическим марксизмом экстраординарная попытка концептуально связать посредством диалектики философию и науку успехом не увенчалась. За этой теоретической, кабинетной неудачей просматривается куда более серьёзный, практический промах. В справедливой борьбе с отчуждением марксизм-ленинизм сделал ставку и на научно-технический прогресс (в параллель с тенденциозно прогрессистским толкованием идеи развития и, соответственно, диалектического учения). Сегодня, однако, с очевидностью можно констатировать, что цифровые технологические

воплощения достижений науки кратно множат отчуждённость в обществе, неприглядным символом которого стали *IT*-мошенники, а альтернативой им – тотальный инструментальный контроль всего и вся. И никакими прогрессистскими ухищрениями ситуацию не поправить, так как в рамках таких стремлений социальная реальность поступательно, с нарастающей скоростью трансформируется в реальность социотехническую с наличествующей там и при этом с трудом поддающейся идентификации разбухшей отчуждённостью.

- Критика научно-технического, инструментального разума неомарксистами Франкфуртской школы, обоснованно урезонив сверхоптимизм классиков, выказала вместе с тем изъяны самого критицизма, инициированного одной из версий диалектического дискурса, известной под именем *негативной диалектики*. Одно лишь отрицание наличествующего социального негатива, при отказе от утверждения позитива как такового, имеет выраженный нигилистический характер и неизбежно ведёт в беспросветный пессимизм.

- Философия нацелена на осмысление *всеобщего* и его диалектической противоположности, которую в зависимости от контекста можно именовать *особо частным* (при акценте на причастность всеобщему) или *особо отдельным* (при акценте на автономность по отношению к всеобщему). «Путь к всеобщему... есть диалектика», – утверждает П.А. Флоренский (см.: [7, с. 147]). И он прав. Как и в том, что всеобщее есть особая единичность, охватывающая собой прочие единичности (см.: [7, с. 146]). Диалектическая мысль подталкивает, однако, к продолжению. А именно: среди охватываемых единичностей, надо думать, тоже есть особая, которая в определённых пространственно-временных координатах становится соразмерной всеобщему, хотя последнее, разумеется, и не сводимо к ней. Впрочем, и каждая ординарная единичность в любой возможной событийности содержит в себе след всеобщего. Вместе с тем никакое множество ординарных единичностей (познанных и порознь, и вместе) не пересилит единичности особо частной/особо отдельной, если таковая поддастся познанию. При этом диалектической философии имеет смысл настаивать на том, что ни одной единичностью пренебречь нельзя, так как заранее неизвестно, какая из них где и когда предстанет в статусе особенной. Неординарные единичности, на которые направлен философский ум, – и всеобщее, и особо частное, и особо

отдельное – непроницаемы для статистических выкладок, всегда имеющих дело лишь с долями единицы.

- Наука – классическая и неклассическая, «нормальная» и «революционная» – недиалектична. И ей нет нужды становиться иной: ни всеобщее, ни особо частное или особо отдельное научным инструментарием всё равно не схватить. Предметная сфера науки априори ограничена контекстуально выделяемым *общим*. Естествознание работает с субстратом, и он никогда онтологически не дотянет до субстанции. Гуманитарная наука работает с корпусом текстов, заведомо обречённым на неполноту. Характерно, что В.И. Ленин (безусловно ратовавший за союз философии и науки) оперировал именно категорией *общего*, соотнося её с категорией *отдельного*, и утверждал, что «естествознание показывает нам... превращение отдельного в общее» [2, с. 321]. Корректнее, впрочем, вести речь тут не о превращении, а о переходе: от массива отдельных фактов – к какой-то общей закономерности, всегда жертвующей некими конкретными смыслами в результате проведённой процедуры абстрагирования. После чего ни одно частное или отдельное никогда не станет вровень с общим. Тогда как какое-то неординарное отдельное/частное способно, оставив общее за бортом, вплотную приблизиться к всеобщему. При том что от общего к всеобщему не перейти никогда.

- Философ то с бунтарским надрывом, то с безмятежностью воспринимает мир. В целом умиротворяющему постулату греков о единстве микро- и макрокосма диалектическая мысль придаёт жизненно-трагедийные смыслы – если освобождается, разумеется, от панлогистских соблазнов. Впрочем, даже классическая диалектика, включая гегелевскую, отказываясь от фетишизации принципа тождества, не вписывается в стандарты панлогизма и классицизма (подробнее см.: [5, с. 161]). А вот науке ни бунтарства, ни безмятежности явно недостаёт. Нормальная (в куновской лексике) наука скучна в своей монотонности и шаблонности. Революция в науке, как и всякая революция, случается время от времени – когда бунтарство начинает вдруг стремиться к оформленности логической и технической, не удовлетворяясь ни рутиной нормальности, ни экстремальностью стихии.

- Близкие к диалектическим идеи узкого круга гениальных учёных – первым среди них назову Курта Гёделя (с математически доказанным им положением о том, что система не полна, если она не противоречива) – лишь

оттеняют, по принципу фальсификации, невосприимчивость научного сообщества к диалектическому стилю мышления. Попутно замечу, что фальсификационизм рекомендуется к применению не только критическим рационалистом К. Поппером, но и критическим иррационалистом Ф. Ницше. Постпозитивист лишь редуцирует ницшевскую интуицию – опровержимость теории притягивает к ней «более тонкие умы» [4, с. 132] – к структуре силлогизма *modus tollens*. И ещё штрих: за декларативным неприятием диалектики у Ф. Ницше обнаруживаются зримые следы диалектического дискурса. Идея вечного возвращения вкупе с идеей сверхчеловека, если удастся-таки их сопрячь, дадут композицию, схожую с той, которая у Г.В.Ф. Гегеля фундирует диалектику абсолютного идеализма.

- Намерение онаучить диалектическую философию, выстроив её основание в виде системы законов, не только не усиливает позицию, но скорее ослабляет её. Диалектика способна остаться самой собой, не утратить своих достоинств и вне известной или некой иной системы законов – потому что оперирует не столько непротиворечиво стыкуемыми абстрактными смыслами, необходимыми для законосообразного описания общего, сколько смыслами конкретными, характерными для особо частного, особо отдельного и всеобщего, а потому и неизбежно противоречивыми в их устремлённости к онтологически предельному.

- По моим представлениям, *«смысл есть идеальная ипостась целокупно или фрагментарно взятого сущего, некоторым образом соотнесённого с субъектом, (со-) творимая и постигаемая им. <...> Смысл всегда с кем-то сопряжён, он всегда – чей-то»* [6, с. 52]. В философии этот кто-то – непременно наречённый именем конкретный человек. В науке этот кто-то – могущий остаться абстрактным, безымянным (в частности, в статусе засекреченного) член интеллектуального сообщества. Он носитель инструментального разума, для которого, по утверждению М. Хоркхаймера (здесь со сторонником негативной диалектики соглашусь), «имеет смысл только символическое и операциональное, т.е. совершенно бессмысленное предложение» [8, с. 29].

- Взглянув на хрестоматийную для советского марксизма триаду законов диалектики, бросается в глаза, что самое слабое звено в ней – закон, претендующий на концептуализацию «взаимного превращения количественных и качественных изменений». Его сторонники утверждают: 1) переход одного

качественного состояния объекта к другому «может осуществляться только на основе накопления в рамках данного качества количественных изменений» [3, с. 268]; 2) «...превращение качества в количество имеет место постольку, поскольку идет процесс усложнения, дифференциации качества, т.е. процесс развития материального объекта» [3, с. 269]; 3) «если возникает возможность предельно просто объяснить тот или иной факт, то имеется высокая степень вероятности, что данное объяснение достаточно и истинно» [3, с. 273].

- Приведу ряд возражений. Педантируется этот закон, понятно, для того чтобы заручиться поддержкой естествознания и социальных наук, не могущих обойтись без математического аппарата и количественных оценок статистического характера. Но никакая отличная от единицы степень вероятности – ни предельно высокая, ни предельно низкая – ничего толком не даст нам для утверждения или отрицания уникального (или близкого к уникальности) события: существования сознания, жизни и сущего как такового. Далее. Качество переходит только в качество – выраженное явно или неявно. Количественные характеристики лишь сопровождают каждое качественное состояние сущего – и не более того. Ни одно количественное изменение – ни допороговое, ни сверхпороговое – не гарантирует смены качества (как бы то ни определялось). «Никакое количественное убавление или прибавление кирпичей не объясняет и не создает архитектуры дома, – замечает Б.П. Вышеславцев. – “Архитектура” есть новая категория и притом эстетическая, а не физическая» [1, с. 33]. Любое качество и любая смена качеств, сводимые к количественным характеристикам и их изменениям, суть продукты редукции, допустимость которой заранее принципиально не просчитываема.

- В одном из уместных своих определений диалектика есть философское учение о развитии, в стужке противоречий которого высоким статусом наделено противоречивое единство всеобщего и его противоположностей – особо частного и особо отдельного. Развитие нелепо уравнивать с прогрессом: ни касательно всеобщего (сущее как таковое не выходит за свои пределы), ни касательно особо частного и особо отдельного (фрагментарное сущее, даже неординарное, некогда возникнув, когда-то распадается).

Список использованной литературы

1. Вышеславцев Б.П. Философская нищета марксизма // Вышеславцев Б.П. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–180.
2. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. ПСС. Т. 29. М.: Политиздат, 1977. 783 с.
3. Материалистическая диалектика. В 5-ти т. Т. 1. Объективная диалектика / Под общ. ред. Ф.В. Константинова и В.Г. Марахова; отв. Ред. Ф.Ф. Вяккерев. М.: Мысль, 1981. 374 с.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Раздел первый и второй / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 122–149.
5. Фатенков А.Н. Невозвращенец: фигура субъекта в негативной диалектике // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 159–169. EDN QYUDKB.
6. Фатенков А.Н. Языки философии, литературы и науки в аспекте смысла // Философские науки. 2003. № 9. С. 50–69. EDN KLEYOU.
7. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
8. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / Пер. с англ. А.А. Юдина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 224 с.

Раздел II

ДОКЛАДЫ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

АРУТЮНЯН К.С.

Рязанский государственный радиотехнический университет
им В.Ф. Уткина, г, Рязань, Российская Федерация

ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ

Актуальность. В данной статье раскрывается роль техногенного фактора на развитие цивилизации, культуры, духовной сферы общества, выявляются противоречивые тенденции процессов технизации. Стоит отметить, что человек неразрывно связан с миром техники и именно техническая среда формирует человека. При этом бытие человека становится зависимым от технической среды [1].

Для определения противоречивых тенденций развития культуры и цивилизации, необходимо рассмотреть этимологию слово «техника», которая оказывается под влиянием философии. Именно философия техники предоставляет полную характеристику сущностных основ техники. «Техника (от гр. технэ – всякое искусство делания вещей) – это непосредственное отношение человека к миру, основанное на рациональности и инструментальности [3, с. 11].

Техника — это условия жизнедеятельности, результаты человеческой деятельности, которые опредмечиваются в материальных объектах технического характера, а также в знаниях, ценностях, поведении, необходимых для создания данных предметов.

Необходимость исследования технического фактора на культуру и цивилизацию затрагивают не только научные интересы, но и продиктованы самой жизнью. Духовный кризис, охвативший конец XX в. и начала XXI в. сформировал противоречие между традиционными и «новыми» ценностями, которые образуют ядро новой цивилизации.

Процессы технизации также влияют на современное общество. Для полного описания технизации применяются различные методологические подходы, разрабатываются разные модели. Как правило, это концепции постиндустриализма, рискогенного развития, описывающие необходимость

информационно-коммуникативных технологий.

В последнее время вводится понятие «техногенная цивилизация» в условиях современного общества, представляющая собой культурно-цивилизационный организм, основанный на научных достижениях, производственных технологиях. Развитие техногенной цивилизации происходит на фоне технизации практической деятельности, что нельзя встретить в цивилизациях традиционного типа [3].

Цель исследования. Осуществить социально-философский анализ категорий «техногенная цивилизация», «техногенная культура», «техногенное общество» для оценки современного состояния общества и перспектив его дальнейшего развития в глобализирующемся мире.

Материал и методы исследования. Теоретико-методологический, системно-структурный анализ, основанный на социально-философских источниках литературы.

Основное содержание. Для определения понятия «техногенное общество», необходимо показать взаимодействие культуры и общества. Культура и общество взаимодействуют между собой, испытывая воздействие техногенных факторов. Впервые понятие «техногенное общество» было представлено в исследованиях по социальной философии и социологии (Д. Белл, В. С. Степин, Э. С. Демиденко, О. Тоффлер) [2].

«Техногенное общество» представляет собой социум, природную среду, техносферу, которая находится под влиянием социо, природно, технологических, экономических, научных, культурных связей на ступени постиндустриального развития. Совокупность техногенных обществ формирует техногенное глобальное общество [3].

Формирование в науке новых знаний, изменений, происходящих в технике и технологиях, предполагает создание социальные программ. Основой социальных программ является определение значимости существующих форм социальной жизни, социальных целей, ценностных ориентаций как основа будущего социального устройства. Процесс изменения общества всегда связан с изменением культурного развития, мировоззренческой позиции, выработки новой системы ценностей. Особенностью техногенной культуры является ее становление в условиях техногенного общества под воздействием процессов технизации, индустриализации, урбанизации, информатизации [4].

В ходе проведенного исследования, понятие «техногенный» связан не только с технической сферой, техникой, технологией, но и изменяющиеся под воздействием объекты как общественного, так и природного характера. Следовательно, понятие «техногенный» предполагает социальные, культурные, искусственные системы, объекты, процессы, которые формируются под влиянием антропогенно-технических факторов [5].

Особенностью техногенной цивилизации как социального бытия является постоянное изменение содержания. Поэтому культурные основы техногенной цивилизации постоянно генерируют новые идеи, ценности, идеи, инновации. Только некоторые ценностные основы техногенной цивилизации реализуются в современной действительности, а остальная часть ценностных основ представляет собой программу человеческой жизнедеятельности, которые предоставляются следующим поколениям. Культура техногенного общества вырабатывает ценности, ценностные ориентации, которые могут являться альтернативой доминирующим ценностям. При этом в современной действительности, они не играют определяющей роли и не в состоянии влиять на общественное сознание для дальнейшего преобразования окружающей действительности.

Процессы преобразования мира, подчинение человеком природы является доминирующей в культурных основах техногенной цивилизации на всех этапах развития. Это основная идея функционирования, развития и эволюции техногенных обществ, так называемый «генетический код».

Помимо «техногенных цивилизаций» выделяют также традиционные цивилизации. Развитие человечества проходит определенные стадии развития. Существует множество цивилизаций, которые обладают своими особенностями. Это дает возможность выделить два класса цивилизаций — традиционные и техногенные. Техногенная цивилизация — это результат более позднего развития человечества.

Отличие традиционной и техногенной цивилизации носят существенный характер. Традиционные общества представляют собой замедленные темпы социальных преобразований. Тем не менее, в традиционных обществах также формируются инновации, как в сфере материального производства, так и в сфере социальных отношений. При этом прогресс происходит очень медленно по сравнению с существованием самого человечества. Такой тип социальной

организации сохранился и до наших дней.

Техногенная цивилизация представляет собой особый тип социального развития, который является противоположным традиционной цивилизации. Ценностные основы техногенной культуры задают новые ориентиры человеческой активности. При этом активный потенциал человека распространяются на все сферы социальных отношений.

Стоит отметить, что техногенная цивилизация развивается в условиях социального кризиса. В этих условиях необходимо осознавать сохранение цивилизационной целостности человека на фоне происходящей технизации человеческой деятельности, развития локальных цивилизаций под влиянием глобальных технических процессов и связанных с этим проблем.

Очень важную роль в этом процессе играет диалог между традиционными и современными цивилизациями как фактор развития единого культурного пространства. Культурный диалог должен быть комплексным, целостным, направлен на взаимное культурное обогащение, вести к взаимному культурному обогащению цивилизаций и стремиться к социокультурному альтернативному развитию. Только такие условия приводят к высокому уровню цивилизационного развития, к гармоничному развитию человека, общества и государства.

Таким образом, в ходе проведенного исследования, несмотря на достаточное количество работ, посвященных социально-философским аспектам технического развития, вопросы, связанные с техногенной цивилизацией как социально-философского феномена уделялось недостаточное внимание, особенно в условиях кризиса.

Результатом современной техногенной цивилизации является технико-экономическая результативность, рационализм, прагматизм, автономность личности, направленная на преобразование внешнего мира. Динамика техногенной цивилизации вызывает интерес у специалистов из разных областей социально-гуманитарного и общественного знания в результате незавершенности исследования данного объекта.

Список использованной литературы:

1. Амосов, Н.М. Мое мировоззрение // Вопросы философии. 1992. № 6. С. 50-74.

2. Крылов, Д.А. Формирование технологической культуры у будущих педагогов: монография. Казань: Офсет-сервис, 2010. 216 с.

3. Новиков, А.С. Анализ применения понятий «техногенный», «техногенная культура», «техногенное общество» в философии и общественных науках // Фундаментальные и основные исследования в современном мире: материалы VIII международной научно-практической конференции. Спб.; СпГУ, 2014. С.11-13

4. Степин, В.С. История и философия науки. М.: Академический проект, 2014. 424 с.

5. Храпов, С.А. Техногенные метаморфозы общественного сознания: структурно-функциональный уровень // Актуальные проблемы социогуманитарного знания: сборник научных трудов кафедры философии МПГУ. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2011. 530 с.

БАЛАКЛЕЕЦ Н.А.

Самарский государственный технический университет,
г. Самара, Российская Федерация

МИМЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ РЕНЕ ЖИРАРА: ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ГРАНИЦЫ

Осмысление феномена насилия остается одной из актуальнейших задач философии. Насилие в явных или латентных формах является неустранимым элементом социальной реальности и, несмотря на усилия человечества по его искоренению/ограничению, по-прежнему присутствует в политической жизни и повседневных социальных практиках. Вопросы об источниках, механизмах осуществления и способах ограничения насилия рассматриваются в многочисленных философских концепциях, одной из которых является миметическая концепция Рене Жирара. В современном философском дискурсе данная концепция обросла множеством смыслов и интерпретаций, при этом до сих пор вопрос о ее эвристическом потенциале является дискуссионным.

Основные положения концепции Жирара изложены в его монографии «Насилие и священное» [4]. Автор на материале мифов и античной трагедии обращается к феномену коллективного насилия, усматривая выход из него в

практике жертвоприношения. Жирар раскрывает миметические эффекты насилия, сравнивая его с огнем, пожирающим все, чем его пытаются погасить. Мечь как ответ на исходное насилие порождает новую мечь – возникает порочный круг, требующий радикального преодоления. Наряду с дурным насилием, разрушающим социальные общности, существует и благое насилие, защищающее общность от саморазрушения. В ситуации жертвенного кризиса, когда стираются различия внутри общины, ее члены стремятся восстановить социальный порядок и подорванную систему различий, направляя накопившуюся агрессию на жертву отпущения. Таким образом, именно жертва отпущения обеспечивает «переход от взаимного и разрушительного насилия к учредительному единодушию» [4, с. 109]. Именно феномен жертвы отпущения, концентрирующий в себе одновременно насильственное и сакральное, и составляет, согласно философу, фундамент человеческой культуры и исток символического мышления.

В работе «Я вижу Сатану, падающего как молния» [5] Жирар выстраивает апологию христианства в русле развиваемой им концепции миметического соперничества. Предвосхищая обвинения в излишнем пессимизме, Жирар подчеркивает, что миметическое желание отнюдь не всегда приводит к конфликтам и кровопролитию: «Без миметического желания не было бы ни свободы, ни человечности. Миметическое желание – благое по своей сути» [5, с. 22]. Основную задачу книги, основанной на материале библейских текстов и мифологических сюжетов, автор определяет как проведение различия между иудео-христианством и мифами. Жирар вновь подчеркивает культурно- и социосозидающую роль учредительного насилия – отстаиваемая им идея учредительного убийства представляет собой своеобразную альтернативу знаменитой идее «общественного договора». Миметические отношения и ритуальные практики, согласно автору, буквально пронизывают социальную жизнь. Усматривая определенное сходство в мифологических и евангельских миметических циклах, философ обнаруживает и принципиальные различия между ними. Если для мифа характерна безоговорочная вера в виновность жертв, то Евангелия, принимая сторону жертвы, разоблачают ее преследователей. Подражание может стать источником не только коллективного насилия, но и нравственного действия, если оно вдохновлено

евангельскими идеями, а силой, способной положить предел миметическому насилию, является «Дух Божий» [5, с. 198].

В работе «Завершить Клаузевица» [3], как и в других своих исследованиях, Жирар делает акцент на человеке как на существе желающем, и в этом есть определенное сходство с интерпретацией идеи Гегеля А. Кожевным. Однако миметическое желание, направленное на тот объект, который желаем и другим, не приводит к борьбе за признание, но чревато поединком, превращающим соперников в неразличимых близнецов. Открыто демонстрируя свою приверженность идеям К. фон Клаузевица и выступая критиком Г.В.Ф. Гегеля, Жирар размышляет над перспективой приближения насилия к его крайним формам. Мыслитель описывает мир, приближающийся к состоянию апокалипсиса, где насильственные миметические поединки становятся источником стирания всех различий между соперниками. По его мнению, «миметизм, начиная с 1945 года, постепенно отвоевывал все большие пространства и уже охватил всю планету» [3, с. 70]. В интерпретации Клаузевицем войны как устремляющегося к крайности поединка, в котором каждый из соперников навязывает закон другому, Жирар обнаруживает сходство с собственной идеей миметического конфликта, стирающего различия между противоборствующими сторонами. Однако абсолютизируя категорию тождества в ущерб различию, мыслитель, на наш взгляд, редуцирует сложность поединка и его акторов. При подобной трактовке стираются отличия государственного и террористического насилия (в понимании Жирара, «исламисты и западный мир – близнецы» [3, с. 70]), радикально переосмысливаются позиции нападающего и обороняющегося («наступающий хочет мира, обороняющийся хочет войны» [3, с. 35]), что провоцирует вопрос об ответственности агрессора за причиняемое им зло.

Миметическая теория развивалась далее в работах Вольфганга Палафера, который, исходя из теологической перспективы, выстраивает апологию идей Жирара [11]. Прикладное значение миметической концепции (правда, не только в жираровском варианте) и плодотворность концепта мимесиса для конкретно-исторических исследований раскрыты в работе Клауса Дайнета «Миметическая революция» [10].

Среди отечественных философов, уделивших внимание идеям Жирара, упомянем С.С. Хоружего [9] и А.И. Зыгмонта [6]. Один из номеров

философско-литературного журнала «Логос» (№ 3 за 2024 год) целиком посвящен миметической теории Жирара, ее критике и актуальным способам ее рецепции. Далее мы сосредоточимся на критических замечаниях, высказываемых в адрес рассматриваемой концепции.

Следует указать на неопределенный научный статус и недостаточную эмпирическую базу теоретических построений Жирара. Концепция миметического насилия не является строгой научной теорией, в то же время претендуя на описание фундаментальных социальных актов. Однако она не может безоговорочно быть воспринята и в рамках абстрактного философского знания. Подчеркивая значимость концепции Жирара для развития теологического и вместе с тем антропологического знания, Майкл Кирван в то же время именует данную концепцию «эвристическим мифом». Исходные интуиции Жирара о миметическом желании и сакральном насилии равным образом не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Если речь идет о рецепции данной теории в рамках антропологии, то следует указать на ее недостаточную эмпирическую базу. Если мы принимаем интуиции Жирара за отправную точку человеческой истории, они должны быть фундированы обширным фактологическим материалом. В то же время миметическая теория способна дать импульс для развития теологии, хотя и отличается чрезмерными редукционистскими обобщениями и неканоничной трактовкой истории грехопадения. Задача рецепции идей Жирара, стоящая перед теологами, заключается в переосмыслении Библии и всей богословской традиции в аспекте миметических интуиций [7, с. 46].

Целый ряд критических замечаний по отношению к концептуальным построениям Жирара высказывает С.С. Хоружий. По его мнению, во-первых, идеи Жирара не представляют собой связной, завершенной и надлежащим образом обоснованной научной концепции: «Главные идеи Жирара описываются им отчетливо и проводятся настойчиво, *con brio*, но при этом их доказательная база и обосновательный аппарат далеко не соответствуют полноценной научной теории. Автор приводит иллюстрации и примеры, полемизирует, убеждает, но его изложение не имеет ни метода, ни концептуального аппарата, отчего и не может стать законченной, полностью обоснованной концепцией» [9, с. 35-36]. Тем самым перед современными исследователями стоит задача «додумать Жирара», восполнить существенные

лакуны в его теоретических построениях. Во-вторых (и это центральный пункт критики Хоружего), отстаиваемый Жираром концепт миметического желания не может претендовать на роль универсального средства анализа антропологической и социальной реальности. Для Жирара характерна абсолютизация категории мимесиса применительно к социальной жизни в целом и деструктивным социальным практикам в частности. Положение о том, что миметическое взаимодействие составляет ядро социальных отношений, пусть и подкрепляемое массой литературных и исторических примеров, все же не может претендовать на статус «истины в последней инстанции». С равным успехом мы могли бы избрать иное основание социальной жизни (к примеру, принцип взаимопомощи, который отстаивался П.А. Кропоткиным), объявив его краеугольным камнем социального. За подобным разоблачением претензии миметизма на роль универсального принципа социального скрывается характерная для постметафизической философии установка на критику фундаментальных описательных схем, принципов, претендующих на статус универсальных средств объяснения реальности [9, с. 36-37]. В-третьих, подобно тому, как миметическое желание является частным случаем желания как такового, миметическое насилие не исчерпывает собой всех существующих видов насильственных практик [9, с. 42]. Существует множество видов насилия, которые не могут быть описаны с привлечением концепта мимесиса. К таковым, в частности, относятся практики самонасилия, криминальное и полицейское насилие [9, с. 41]. Следовательно, миметическое насилие должно рассматриваться не как единственный или универсальный вид насилия, но как один из его видов. Вопросы вызывает еще один основополагающий концепт Жирара – «козел отпущения». Данный концепт не может претендовать на статус научного понятия, современная антропология от него отказалась. Кроме того, даже если мы используем концепт «козел отпущения» в качестве сугубо инструментального средства анализа, не отсылающего к конкретно-историческим феноменам, нам приходится сталкиваться с массой реалий, которые не могут быть объяснены в жираровской парадигме [9, с. 43-44]. В целом Жирар предлагает трактовку человека как существа, жизнь которого основана на насилии и подражании, что вступает в противоречие с декларируемой самим автором апологией христианства.

Еще одним критиком миметической теории Жирара выступает современный философ Бён-Чхоль Хан. Хан подчеркивает, что исходным импульсом насилия не следует считать миметическое желание: «Человек хочет воды не потому, что другие тоже хотят воды. К насильственным действиям прибегают в борьбе за те вещи, ценность которых не возникает благодаря миметическому желанию, но присуща им внутренне» [8, с. 28]. Аналогичным образом, деньги обладают ценностью не в силу того, что они выступают объектом желания другого, но в силу собственной природы. Согласно Б.-Ч. Хану, мимесис, безусловно, представляет значимую социальную практику, однако редукция всех социальных (и политических) отношений к миметическим привела бы к значительному упрощению социальной реальности. К тому же мимесис не обязательно влечет за собой конфликт: он может быть источником продуктивных речевых и поведенческих моделей [8, с. 29]. Миметическое насилие не может быть признано доминирующим ни в архаическом, ни в современном обществе. В архаическом мире убийство призвано обеспечить совершившему его человеку ощущение собственной неуязвимости. Убивают не потому, что подражают врагу, а для того, чтобы самому не быть убитым. Кроме того, насилие увеличивает чувство власти – древние убийства, которые кажутся бессмысленными современному человеку, направлены на производство и накопление таинственной безличной субстанции власти («маны»). Смерть в стане «своих» ослабляет «магическую субстанцию» власти, что требует немедленной компенсации путем убийства в стане чужих: «Только убийство способно возместить тот убыток власти, который был причинен смертью» [8, с. 34].

Общество модерна, несмотря на все свои внешние отличия от архаических форм социальной организации, реализует аналогичный принцип «экономии насилия» [8, с. 36]. Б.-Ч. Хан предлагает пронизанное алармистскими интонациями описание современного общества, именуя его обществом производительности. В условиях позднего модерна возникает новый тип субъекта – производительный субъект, для которого характерны добровольная самоэксплуатация и, как следствие, выгорание и депрессия. Источник насилия отныне не вынесен вовне, но заключен в самом субъекте. Насилие становится самопродуцируемым насилием. Однако, на наш взгляд, предлагая подобное пессимистическое описание общества позднего модерна,

философ все же недооценивает роль миметических социальных практик и, по меньшей мере, *другого* как неотъемлемого звена в процессах самоэксплуатации. Разве постоянно ужесточающиеся требования к самому себе, приводящие в конечном счете к психоэмоциональному выгоранию, не вызваны необходимостью превзойти не только самого себя, но и другого в постоянно возобновляющемся соревновании? При отсутствии других, аналогичным образом эксплуатирующих себя, самоэксплуатация была бы лишена смысла. Устраняя *другого* из социальной жизни, Б.-Ч. Хан автоматически устраняет и всю полноту форм социального взаимодействия, которые, несмотря на все возрастающую индивидуализацию общества, все же присутствуют в постиндустриальной современности.

Таким образом, миметическая концепция Р. Жирара при всей своей оригинальности обнаруживает ряд уязвимых моментов. Спорным представляется ее научный статус. Будучи рассмотренной в системе *антропологического* знания, она нуждается в серьезном эмпирическом обосновании. Претензии данной концепции на включение в *теологический* дискурс сталкиваются с рядом противоречий основам христианского вероучения [9, с. 49]. Следовательно, дальнейшая плодотворная рецепция идей Жирара возможна в рамках *философской* рефлексии насилия и сопряженных с ним феноменов (война, агрессия, конфликт и т.д.). С нашей точки зрения, мимесис не может пониматься в качестве сущности насилия (в том числе, вооруженного). Однако он может быть осмыслен в качестве его значимого аспекта. Мы не можем полностью исключить миметические практики в процессах порождения насилия. Вместе с тем наряду с мимесисом существуют другие значимые аспекты военной деятельности, такие как подавление чужой воли, нарушение чужих границ, навязывание своего способа бытия, наконец, полное уничтожение противника/жертвы, при котором дальнейшее сопротивление становится невозможным.

Включение концепта мимесиса в философский дискурс о войне позволяет сместить концептуальную оптику с поиска универсальной сущности насилия на осмысление способов его осуществления. Исследование в данном случае сфокусировано не на вопросе о том, «что такое насилие», а на вопросах о том, как происходит интенсификация насилия и вражды и каким образом могут быть положены пределы человеческой деструктивности. На наш взгляд, не

отказываясь от миметической концепции насилия, следует выделить, как минимум, два пути использования ее эвристического потенциала. Во-первых, необходимо очертить ее границы и продолжить поиск тех процессов производства насилия, источник и сущность которых не являются миметическими. Работа в данном направлении вместе с тем предполагает установление взаимосвязей между миметическими и немиметическими формами деструктивности. Во-вторых, концепт мимесиса может служить отправным пунктом для производства других концептуальных средств анализа насилия. На наш взгляд, для осмысления феномена насилия помимо миметических следует учитывать контрмиметические процессы [1; 2]. В любом случае, оставаясь в рамках миметической концепции насилия во избежание обвинений в редукционизме мы должны признать, что данная концепция: а) не охватывает всех существующих форм и способов осуществления насилия; б) претендует на описание лишь одного из аспектов, присущих насильственным практикам, и должна отказаться от претензий на универсализм; в) нуждается в расширении концептуального аппарата, что позволит осмыслить более широкий спектр форм человеческой деструктивности.

Список использованной литературы:

1. Балаклеец Н.А. Война и ее трансформации в современном обществе: опыт политико-философского анализа. СПб.: Алетейя, 2024. 330 с.
2. Балаклеец Н.А. Война как комплекс миметических рядов насилия // Философия Победы (к 80-летию Победы в Великой Отечественной войне). Международная конференция. Санкт-Петербургский государственный университет, 20-21 ноября 2025 г. Сборник статей. СПб.: АНО ДПО «Институт мира и исследование конфликтов», 2025. С. 197-203.
3. Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: Изд-во ББИ, 2019. xvi + 300 с.
4. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
5. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ, 2015. xviii + 202 с.

6. Зыгмонт А. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти // Логос. 2024. Т. 34, № 3(160). С. 173-204. DOI 10.17323/0869-5377-2024-3-173-200. EDN CEFFQJ.

7. Кирван М. Рене Жирар среди теологов // Логос. 2024. Т. 34, № 3(160). С. 29-50. DOI 10.17323/0869-5377-2024-3-29-48. EDN GHVVJQ.

8. Хан Б.-Ч. Топология насилия. Критика общества позитивности позднего модерна. М.: Издательство АСТ, 2024. 192 с.

9. Хоружий С.С. Как читать Жирара // Фонарь Диогена: человек в многообразии практик. 2016. Т. 2, № 2. С. 17-59. EDN YXBHNT.

10. Deinet K. Die mimetische Revolution oder die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert (1830-1871). Stuttgart: Thorbecke, 2001. 488 S.

11. Palaver W. Gewalt und Wechselseitigkeit. Über die Ursache zwischenmenschlicher Gewalt, Gewalteskalation und Wege aus der Gewalt // Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2014. S. 315-332.

БУГАЕВСКАЯ Н.В.

Калужский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), г. Калуга, Российская Федерация

ДИАЛЕКТИКА ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ КОРРУПЦИИ: ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Коррупция как сложный социокультурный и правовой феномен требует глубокого диалектического осмысления. В системе человеческих отношений она выступает не просто как девиация, но как симптом внутренних противоречий государственного механизма и общественного сознания. Исследование коррупции через призму философии позволяет выявить её сущностные характеристики, выходящие за рамки простых юридических дефиниций. Диалектика здесь проявляется в единстве и борьбе частного интереса должностного лица и публичного долга перед государством. Этот конфликт является вечным двигателем развития антикоррупционного

законодательства, которое вынуждено постоянно адаптироваться к новым формам мимикрии коррупционных практик.

Законы диалектики [2] применимы в любой сфере человеческой деятельности, в том числе и криминально ориентированной, и направленной на противодействие девиантным асоциальным и преступным проявлениям. Проанализируем последние изменения антикоррупционного законодательства в свете философской концепции диалектики.

С философской точки зрения коррупция представляет собой форму отчуждения власти от её истинного предназначения — служения общественному благу. Происходит превращение властного полномочия в товар, что ведет к качественному перерождению государственного аппарата. В этом смысле антикоррупционная деятельность государства — это процесс возвращения власти её субстанциональной чистоты. Однако, согласно закону отрицания отрицания, каждая новая мера контроля порождает новые способы его обхода, что стимулирует дальнейшее развитие правовых и технологических инструментов надзора.

Криминология рассматривает коррупцию как самовоспроизводящуюся систему, обладающую высокой степенью адаптивности [5, с. 210]. При этом коррупция трансформируется посредством применения новых способов совершения преступлений, в настоящее время получение взяток – это уже не просто подношения, почести, и даже не деньги в конверте, а перечисляемые на криптокошельки суммы в цифровые финансовые активы. Это утверждение заставляет взглянуть на антикоррупционную политику не как на попытку полной элиминации явления, а как на процесс управления рисками и минимизации вреда. С момента принятия Федерального закона от 25.12.2008 № 273 «О противодействии коррупции» накоплен обильный правовой материал, включающий различные меры антикоррупционной направленности, тем самым в настоящее время возможен переход количественных изменений в качественные.

Российское антикоррупционное законодательство вступает в фазу качественного скачка, обусловленного переходом от бумажного контроля к автоматизированному мониторингу. Федеральный закон от 28.12.2025 № 505-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации» внес существенные коррективы в архитектуру контроля за

государственными служащими. Одним из ключевых диалектических моментов является отмена обязанности ежегодного представления сведений о доходах для широкого круга лиц с 1 января 2026 года. Это решение на первый взгляд кажется ослаблением контроля, однако, при детальном анализе оно предстает как оптимизация ресурсов надзорных органов. Обязанность подавать таковые сведения теперь возникает не формально-календарно, а событийно: при поступлении на государственную службу, переводе, включении в кадровый резерв или совершении сделки, превышающей совокупный доход семьи за три года. Это и есть пример перехода количества в качество: вместо миллионов стандартных отчетов, которые физически невозможно проверить детально, государство фокусируется на триггерных точках, свидетельствующих о потенциальном коррупционном обогащении.

Таким образом, диалектика правового анализа заключается в понимании того, что коррупция является одновременно и продуктом несовершенства социальной системы, и фактором, тормозящим её развитие. В условиях современной России этот процесс осложняется цифровой трансформацией общества. С одной стороны, технологии дают государству беспрецедентные инструменты контроля, с другой — создают новые возможности для латентных коррупционных сделок в сфере цифровых активов.

Статья 8² Федерального закона от 25.12.2008 № 273-ФЗ «О противодействии коррупции» устанавливает жесткий механизм контроля за законностью получения денежных средств. Процедура включает анализ предоставляемых в электронном виде сведений из банков, Росреестра и ГИБДД. Если служащий не может подтвердить легальность средств, на которые было приобретено имущество, запускается механизм гражданско-правовой и дисциплинарной ответственности. Важнейшим элементом этого механизма является роль прокуратуры, которая получила право через суд изменять формулировку увольнения должностного лица на «в связи с утратой доверия», если работодатель попытался уволить нарушителя «по собственному желанию». Данная норма направлена на предотвращение круговой поруки внутри ведомств. Это еще одна ипостась проявления закона о единстве и борьбе противоположностей, единства и борьбы технологических возможностей для противодействия коррупции.

Институт увольнения в связи с утратой доверия является мощным инструментом очищения государственного аппарата. Информация о таких лицах вносится в специальный реестр, что фактически закрывает им путь на государственную и муниципальную службу на длительный срок. Согласно законодательству, исключение из этого реестра возможно лишь через пять лет, либо в случае смерти лица, либо при отмене акта об увольнении судом. В 2025 году процедура внесения в реестр становится более жесткой. Если следствием или проверкой установлено наличие средств, происхождение которых невозможно объяснить, материалы незамедлительно направляются в прокуратуру. Это создает ситуацию, в которой риск потери карьеры и репутации становится весомым сдерживающим фактором.

Диалектика цифрового контроля заключается в его объективности и исключении субъективного фактора. С 1 января 2026 года в полную силу вступает режим непрерывного контроля за доходами и расходами чиновников через ГИС «Посейдон». Эта система представляет собой вершину технологического развития антикоррупционного надзора, объединяя данные ФНС России, Росфинмониторинга, Банка России и других ведомств в единый аналитический поток. Система в режиме реального времени сопоставляет уровень жизни чиновника с его официальными доходами. Если ГИС «Посейдон» фиксирует аномалию, информация автоматически направляется в соответствующие подразделения для проведения проверки [1, с. 510].

Уголовное право остается «последним доводом» государства в борьбе с коррупцией. Необходимость ужесточения репрессий отражает потребность общества в социальной справедливости и реализации принципа неотвратимости реального наказания за коррупционные преступления. Однако диалектика противодействия коррупции включает в себя не только репрессии, но и создание институциональных условий, при которых коррупция становится экономически невыгодной и социально опасной для самого субъекта [4, с. 710].

Согласно ст. 9 Федерального закона от 25.12.2008 № 273 «О противодействии коррупции» государственные служащие обязаны уведомлять непосредственного руководителя либо правоохранительные органы о попытках склонения к совершению коррупционных правонарушений в течение пяти рабочих дней. Эта норма переводит служащего из пассивного наблюдателя в активного участника антикоррупционной деятельности. При выполнении

данной обязанности чиновнику полагается государственная защита, что является критически важным для разрушения иерархических коррупционных сетей.

Однако следует отметить, что одних лишь правовых запретов недостаточно. Необходимо формирование антикоррупционной культуры, основанной на принципах подотчетности, открытости и профессиональной этики [3, с. 67].

Особое внимание уделяется предупреждению коррупции в процессах управления персоналом и государственных закупках. Государство сохраняет право устанавливать дополнительные случаи неконкурентных закупок, в частности, в строительстве, до конца 2026 года, что продиктовано необходимостью оперативного реагирования на внешние вызовы. Однако это же обстоятельство требует усиленного прокурорского надзора за законностью таких процедур. Диалектика здесь заключается в балансе между эффективностью (скоростью) закупок и их прозрачностью.

Завершая анализ диалектики противодействия коррупции, необходимо отметить, что успех этой деятельности возможен только при синхронизации усилий на всех трех уровнях. Философский анализ дает понимание этического фундамента власти, криминология выявляет реальные механизмы преступного поведения, а уголовное право предоставляют инструменты для пресечения нарушений. Изменения антикоррупционного законодательства последних лет демонстрируют переход России к «умному» контролю. Использование системы «Посейдон», ужесточение правил увольнения и усиление прокурорского надзора формируют единый фронт борьбы с коррупцией.

Диалектический процесс продолжается: государство совершенствует щит и меч, а коррупция ищет новые ниши в цифровом пространстве и сложных юридических конструкциях. Задача законодателя – обеспечить опережающее развитие правовой мысли и технологического инструментария надзора, сохраняя при этом гарантии прав и свобод граждан. Внедрение новых стандартов отчетности, фокусировка на реальных расходах и автоматизация проверок — это качественный шаг вперед. Он знаменует собой окончание эпохи «бумажной» борьбы и начало эры прозрачности, основанной на алгоритмах и больших данных. В этом контексте коррупция из «неизбежного

зла» постепенно превращается в математически вычисляемую аномалию, подлежащую системному устранению.

Список использованной литературы:

1. Бугаевская Н.В. Использование цифровых технологий в противодействии коррупции // Развитие учения о противодействии расследованию преступлений и мерах по его преодолению в условиях цифровой трансформации: сборник науч. статей. Москва, 2021. С. 509-514.
2. Гегель Г.В.Ф. Законы диалектик: всеобщая мировая ирония. Москва: Родина, 2019. 238 с.
3. Корчагин О.Н. Диалектическое единство морали и права в антикоррупционной политике государства // Юридическая наука. 2018. № 3. С. 66-73.
4. Курято А.О. Диалектика Гегеля как основа синергетического метода применительно к морали и праву в контексте противодействия коррупции // Уральский журнал правовых исследований. 2019 №6 (7). С. 708-716.
5. Стебнева Е.В. Виды коррупции: современные криминологические трансформации // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2024. № 4 (104). С. 209-226.

ДУПЛИНСКАЯ Ю.М.

Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Российская Федерация

ДИАЛЕКТИКА И НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА: СЛЕДУЕТ ЛИ СКОРРЕКТИРОВАТЬ ДИАЛЕКТИЧЕСКУЮ КОНЦЕПЦИЮ РАЗВИТИЯ?

В марксизме, как и ранее в философии Гегеля, диалектика претендовала на статус универсальной теории развития, - некоей «общей теории всего», законы которой работают в любой области. Диалектические закономерности иллюстрировались на материале наук о живой и неживой природе, истории человечества и динамики социума, развития познания и т.д. В таком случае, стоит поставить вопрос: как соотносятся законы диалектики с

фундаментальными законами, сформулированными в рамках современной науки? Вопрос актуален, поскольку сегодня появляются концепции, претендующие на статус общенаучных универсальных теорий, вполне способных конкурировать с диалектикой. Это – теории сложных систем и теории самоорганизации: общая теория систем (Л.фон Бергаланфи), теория информации (К.Шеннон, Г.Бейтсон), синергетика (Г.Хакен, И.Пригожин), теория катастроф (Р.Том), теория аутопоэзных паттернов (У.Матурана, Ф.Варела) и др. Имеет ли место соединение, «синтез» этих теорий с диалектической парадигмой? Уточняются ли здесь диалектические законы в русле продвижения «от абстрактного к конкретному»? Корректируется диалектика в русле диалектического «снятия» ... или просто снимается с повестки дня? Заметим, что смена научных парадигм в постпозитивизме (Т.Кун, И.Лакатос, П.Фейерабенд) понимается отнюдь не по логике диалектического развития и не вписывается в диалектическое «снятие», синтез на основе борьбы противоположностей, «переход количественных изменений в качественные» и т.д.

Сопоставление диалектики с современными общенаучными теориями выявляет в диалектической концепции лауну, - изъян, чреватый взрывом диалектической парадигмы. На наш взгляд, проблема настолько бросается в глаза, что остается удивляться, почему ее не замечали в эпоху «торжества» диалектического материализма, - достаточно длительный период отечественной философии, когда диалектика почиталась вершиной философской мысли и принималась едва ли не за аксиому. А вопрос прямо-таки напрашивается и, повторяем, остается удивляться, что он не был поставлен. Почему противоположности исключают и отрицают друг друга, поддерживая отношения «единства и борьбы», а не «гасят» друг друга, переходя в гомогенное состояние хаотической индифферентности? К примеру, противоположность между плюс единицей и минус единицей нивелируется в ноль; противоположность между светом и тьмой размывается в тусклость серого цвета. Иными словами, что препятствует размыванию их границ как противоположностей? Ведь именно размывание и взаимное погашение, а не взаимоотрицание естественным образом должно проистекать из такого фундаментального закона, как *второе начало термодинамики*. Уместно по этому поводу привести известные слова А.Эддингтона. Если Ваша новая теория

противоречит данным эксперимента, - это еще не приговор: возможно, ошибаются экспериментаторы ... Если Ваша теория противоречит уравнениям Максвелла, - что же, может быть, тем хуже для Максвелла ... Но если она противоречит второму началу термодинамики, - это значит, что данная теория обречена на провал.

В русле универсального термодинамического вектора деволюции логичным был бы вывод о следующей трансформации противоположностей: *от взаимного отрицания* противоположности переходят к более «мягкой» демаркации - *различия*. Можно заметить, что категория *различия* уже вытесняет диалектические противоположности в «интеллектуальном ландшафте» современных общенаучных теорий; пример тому – теория информации К.Шеннона и Г.Бейтсона. Далее – от «небезразличных различий» Г.Бейтсона - к индифферентным безразличным различиям, каковые Ж.Делез именовал «*копошащимися различиями*». Копошащиеся различия не находятся в отношении взаимоотрицания, а по этой причине между ними не может быть и единства в диалектическом смысле данного понятия.

Тема весьма актуальна, ибо «термодинамическая смерть» диалектических противоположностей сегодня налицо. Не только интеллектуальный, но и социально-политический «ландшафт» начинает переполняться аморфной массой «копошащихся различий», между которыми уже нет ни взаимного исключения, ни единства, а есть *лишь смежность*. По словам Ж.Л.Нанси, подобные различия более напоминают «перечень» для «бухгалтерии, не имеющей никакого итога» [3, с. 9]. Чтобы уяснить разницу между «копошащимися различиями» и теми «взаимоисключающими различиями», с которыми предпочитает иметь дело диалектика, воспользуемся геометрическими образами. Отношения взаимоисключения и противоположности немыслимы без допущения *единого гомогенного пространства*, в котором различия могли бы совмещаться, «делить» пространство между собой, чтобы, тем самым, «исключать» друг друга. А вот «копошащимся различиям» будет соответствовать образ «*пенистого пространства*», состоящего из множества замкнутых в себе миров. Образ такого пенистого пространства приходит на смену пространству с гладкой топологией в современных концепциях реальности. Диалектические противоположности могут иметь место только внутри каждого из этих миров, но не между мирами,

поскольку отсутствует общее для всех пространство. В таком мультиверсе классические *концепции синтеза* заменяются *концепциями коммуникации*. Ключевыми понятиями философии становятся не единство, а *диалог* и *существование* (что буквально означает совместное бытие, бытие рядом друг с другом, не переходящее в единение или синтез).

Напрашивается аналогия с буддийским учением шуньявада, в котором *символом пустоты* (шуньята) считается не отсутствие, но *густота сети*, не имеющей начального узла. Великая культура растворяется в сетях интернет коммуникаций, великая литература вытесняется постами блогеров. Весьма характерно изречение одного из основателей такого направления в искусстве, как коммерческий поп-арт, Э.Уорхола: *в будущем каждый сможет стать знаменитым на пятнадцать минут*. В том же ряду и бесчисленные надоедливые рекламные ролики на тему «будь собой», «будь неповторимой» и т.п. Э.В.Ильенков сравнивал такого рода «неповторимость» с разнообразием камешков гальки, покрывающих морской берег. Каждый камешек чем-то не похож на другие и, можно сказать, по-своему «индивидуален», а в целом – *однообразная картина безразличных различий*. Перспективу будущего, где каждому «светит» возможность стать знаменитым на пятнадцать минут, можно представить в духе известной антиутопии С.Лема. Культура, состоящая из «великих философов, живописцев, скульпторов, поэтов и драматургов», в которой «громоздились груды полотен, вырастали леса скульптур, мириадами печатались ученые книги», итогом чего стало «фатальное усреднение», и «прохожие не по плитам тротуара ступали, а по толстому слою гениальных поэм» [2, с. 426 - 427]. Во всем этом прослеживается *единый вектор в направлении «термодинамического минимума» различий*.

Итак, по аналогии с проблемой *термодинамической смерти Вселенной*, следует поставить вопрос: что же может препятствовать «термодинамической смерти» диалектических противоположностей? Продолжим сравнение диалектики с современными общенаучными теориями. Как известно, наука ушла от вывода о неизбежности «тепловой смерти» Вселенной, который в свое время был выдвинут Р.Клаузиусом; закон возрастания энтропии может приводить не только к хаосу, но и к появлению новых форм порядка, именуемых диссипативными структурами. Ключевым здесь стало проведение демаркации между *термодинамикой закрытых и термодинамикой открытых*

систем. В системах второго типа, в отличие от закрытых систем, совершается обмен веществом и энергией с окружающей средой. Значимость данного различия впервые артикулировал основоположник общей теории систем Л.фон Берталанфи. В сложных самоорганизующихся системах *операциональная замкнутость* аутопоэзного паттерна сочетается с *энергетической открытостью*.

Сформулируем *предварительный вывод*. Корректировка ключевого тезиса диалектической парадигмы о противоречиях как источнике и движущей силе развития заключается в следующем. Борьба противоположностей, на которую делала ставку диалектика, *не является источником энергии и не порождает энергии*, а только организует и перераспределяет энергию, которая поступает извне ... при условии, что система является *открытой системой*. Отношение между диалектическими противоположностями формирует сложную конфигурацию развития, характерную для паттернов операционально замкнутых систем. Но, являясь операционально замкнутой, система при этом должна быть открытой для притока вещества и энергии. В противном случае противоположности переходят в состояние термодинамического минимума «копошащихся различий».

Вопрос можно поставить и более основательно: а откуда вообще берутся диалектические противоположности, как таковые? Радикально антидиалектическую позицию обосновывает Ж.Делез. Правда, нужно сделать оговорку, что приставка «анти» не очень уместна в контексте его концепции, которую следовало бы маркировать как не *антидиалектическую*, но *адиалектическую*. Делез отрицает онтологический статус взаимоисключающих диалектических противоположностей и противоречий. Онтология наполнена только *копошащимися различиями*, а взаимоисключающие диалектические различия возникают лишь в зоне сознания, обработанной операциями рассудка. Территорию, на которой появляются диалектические противоположности, Делез сравнивает с искусственно созданным ландшафтом городского парка, в котором копошащийся массив естественной природы прорежен структурами отрицания. Чтобы различия могли вступить в отношения взаимного отрицания и обрести статус противоположностей, - они должны быть размещенными в едином гомогенном пространстве (об этом шла речь выше). Такое пространство создается лишь в сознании трансцендентального субъекта. Ж.Делез

иллюстрирует процедуру трансформации копошащихся различий в диалектические противоположности через метафору отражения в зеркале - классического символа познания в предшествующей философии. Разум рассматривает реальность, отраженную на поверхности зеркала. Здесь, и только здесь создается видимость, что отраженные предметы перекрываются, тем самым как бы «взаимоисключая» друг друга. Отрицания и противоположности появляются лишь на плоскостной проекции бытия. Заметим, что данный метафорический ряд созвучен концепциям современной фундаментальной науки, где гладкая топология гомогенного пространства рассматривается как поверхностный эффект «квантовой пены», - дискретного пространства квантовых флуктуаций.

Но не все так плохо. Ж.Делезу можно возразить, что диалектические противоположности все же наличествуют не только в сознании, но и в онтологии. На выручку диалектике здесь приходит синергетика. Общее единое пространство не предшествует в качестве заранее данной «арены» для борьбы противоположностей, но может сформироваться при определенных условиях. В неравновесных условиях между элементами системы возникает отношение *синергии* - согласованного «коллективного поведения» ранее разрозненных компонентов, когда система начинает вести себя как единое целое. Таким образом, совершается не «раздвоение единого на противоположности», как в известном диалектическом слогане, а, скорее, вырастание копошащихся различий до единого пространства, в котором они могут обрести статус противоположностей ... *При условии, повторяем, что система является открытой* для притока материи и энергии.

Не без доли иронии можно констатировать, что в обсуждении отвлеченных теоретических вопросов на первый план в очередной раз выходит все та же главная проблема современности: поиск источника энергоресурсов. Но излишне объяснять, что если мы применяем понятие энергетически открытой системы к социуму, - речь в данном случае идет отнюдь не о таких источниках энергии, как нефть, газ, уран и т.д. Не может данное понятие расшифровываться и через омонимичный термин «открытое общество». «Открытое общество» у К.Поппера имеет отношение к структурно-организационным, но не энергетическим аспектам социума. А характерная для «открытого общества» идеология плюрализма еще более ускоряет движение

системы к термодинамическому минимуму безразличных различий. Вопрос стоит об источнике некоей «духовной энергии», - той *смысловой составляющей* жизни общества, которая дает «пассионарный заряд» (Н.Гумилев) и стремление к творчеству даже при дефиците материально-энергетических ресурсов. Экзистенциальный вакуум и утрату смысла австрийский философ, основоположник экзистенциальной психологии В.Франкл (который, надо заметить, испытал на себе все ужасы второй мировой войны как бывший узник концлагеря) считал главной проблемой современного человечества, сопоставимой с проблемой голода или угрозой ядерной войны. Можно согласиться с утверждением В.Франкла о том, что смысл жизни невозможно создать или изобрести; его возможно только найти, открыть; «смыслы обнаруживаются, а не придумываются» [4, с. 292] ... Как и другие источники энергии, - добавим мы. Энергия может высвободиться, использоваться, перераспределяться и расходоваться, но не создаваться.

Употребление термина *энергия* в таких выражениях, как «духовная энергия», «пассионарный заряд», «энергия смысла», бесспорно, включает в себе некий элемент метафоричности. Об энергии какого рода идет речь в данном случае и где обнаруживается ее «источник»? Впрочем, немногим лучше обстоит дело и в фундаментальной науке. Здесь мы также не найдем ответа на вопрос о сущности того, что принято именовать энергией, ибо в современной реляционной парадигме главные понятия, - энергия, заряд, масса, спин и т.д. имеют лишь операциональный смысл. Референтами данных понятий являются не предметности и не сущности, а группы симметрий; вводятся они не для ответа на вопросы, типа «что есть это», но лишь на вопросы «как»: как изменение одного параметра влияет на изменение других параметров. И нам можно ограничиться тем, чтобы показать, как понятие *энергия* «работает» и меняет представления об общей конфигурации развития социума.

Нужно заметить, что здесь в схемы диалектического поступательного развития вносится существенная корректировка. Весьма характерный мотив, появляющийся как в философии XX-XXI вв., так и в социально-политических реалиях сегодняшнего дня – это тема возвращения: *возвращения к истокам*, в котором М.Элиаде усматривал особый тип ностальгии - «*ностальгии религиозной*» [5, с. 61]. Данная тематика восходит к архетипу «вечного возвращения», смысл которого в ритуальных практиках этнографических

обществ заключался именно в попытке вернуться к началу сотворения мира, когда энергии бытия максимальны. Здесь как бы вновь открывался *источник энергии*, вливавший силы в жизнь этноса, и «человек вновь начинал свое существование с нерастроченным запасом жизненных сил» [5, с. 55]. Эта тема подробно исследуется в классических работах М.Элиаде. Ностальгические мотивы начинают звучать и в великой философии XX-XXI вв. Контрастом знаменитому 11 тезису К.Маркса о Фейербахе, призывающему философию заняться изменением мира, являются слова М.Хайдеггера, сравнившего философию со стремлением вернуться домой, к своей духовной родине. Тема *возвращения* культуры к питающему источнику духовной энергии появляется и в философии К.Ясперса. Подлинный духовный прорыв в истории совершился однократно, - в эпоху Осевого времени (600 – 300 лет до н.э.). Великие культуры и духовные революции последующей истории возникают как эхо, - отголоски Осевого времени. Симптоматика той ностальгии, которая, как заметил М.Элиаде, в основе своей есть ностальгия религиозная, имеет место и сегодня в своеобразной сакрализации прошлого (самый наглядный тому пример – акция «Бессмертный полк» в праздновании Дня Победы). Резюмируем: даже когда в процессе развития возникают *новые структуры*, - *энергию находят у истоков* (налицо аналогия с концепцией происхождения Вселенной в результате Большого Взрыва).

Мы рассматривали проблему: возможно ли применять понятие энергетической открытости к социальным системам? Как мы аргументировали, такое дополнение диалектической парадигмы весьма насущно и стоит на повестке дня, - ибо только так снимается вывод о неизбежности «термодинамической смерти» диалектических противоположностей. Однако вопрос следует поставить более радикально, ибо сходная проблематичность имеет место в отношении не только в социальных, но и всех прочих систем. Вполне понятно, что означает энергетическая открытость тех или иных физических, биологических, экологических и т.д. конкретных систем. Но применимо ли данное понятие к Вселенной в целом? И вот здесь, как считают некоторые физики, «мы приходим к великому барьеру для нашей мысли» [1, с. 236].

Список использованной литературы:

1. Капра Ф. Паутина жизни. М.: ИД «Гелиос», 2002. 336 с.
2. Лем С. Блаженный // С.Лем. Сказки роботов. Кибериада. М.: АСТ, 2002. С. 398 - 452.
3. Нанси Ж-Л. Бытие единичное и множественное. М.: Логвинов, 2004. 272 с.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
5. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

ЕФИМОВА С.Г.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ЦИФРОВЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Цифровая культура является важным фактором трансформации современных обществ. Новые технологии формируют другие виды взаимодействия и коммуникации, меняют традиционные представления о культуре и искусстве, влияют на процессы социализации и самоидентификации. Исследование роли цифровых культурных практик позволяет лучше понять направления изменений, происходящих в обществе.

Для начала необходимо уточнить смысл понятия цифровые культурные практики. Культурные практики – это совокупность действий, обычаев, ритуалов, способов мышления и взаимодействий, которые складываются исторически и определяют образ жизни отдельной группы людей или общества в целом. Они отражают специфику национальной, этнической или региональной культуры и включают различные элементы, такие как искусство, литература, музыка, танцы, народные ремесла, праздники, верования, кулинарные предпочтения и многое другое. Опираясь на определение, данное Большаковым В.П. следует отметить, что одно из основных понятий развивающейся теории культурных практик является «освоение». Практика понимается как деятельность или (и) поведение человека по непосредственному освоению действительности (в том числе и самого себя):

порождение, реализация, сохранение, и трансляция опыта и навыков разнообразного ее освоения. При этом нужно учитывать, что существуют разные формы, виды, способы освоения действительности, в том числе и умозрительные, чисто теоретические. Особо выделяются практики культурные, которые предполагают реализацию, в первую очередь, духовного опыта, содержанием которого выступают ценностные смыслы явлений, выраженные в знаковой форме [1. С. 16].

Цифровые культурные практики – это формы культурного производства, потребления и взаимодействия, возникающие и существующие благодаря цифровым технологиям. Одно из ключевых понятий цифровых культурных практик – «интерактивность». Оно отражает активную вовлеченность пользователей в процесс создания, потребления и интерпретации культурного содержания в цифровом пространстве. Это охватывает широкий спектр явлений, начиная от онлайн-платформ искусства и культуры (например, виртуальные музеи, выставки, библиотеки), цифровых архивов, платформ коллективного творчества и заканчивая новыми формами культурной коммуникации и самовыражения, такими как стриминговые сервисы, социальные сети, сетевые сообщества и цифровое искусство. Эти практики меняют традиционные представления о культуре, расширяя возможности доступа, участия и творчества для широкой аудитории. Они способствуют развитию новых форм эстетического восприятия, социального взаимодействия и профессиональной деятельности в области культуры и искусства.

Традиционные культурные практики играют важную роль в общественном развитии, влияя на различные аспекты жизни. Среди них можно выделить несколько ключевых:

Во-первых, это формирование идентичности. Культурные практики, такие как язык, обряды, искусство, помогают людям осознавать свою принадлежность к определенной группе, будь то нация, этнос или сообщество. Они способствуют укреплению чувства единства и солидарности, что важно для стабильности и развития общества.

Во-вторых, культурные практики служат важным механизмом передачи знаний и ценностей от поколения к поколению. С их помощью транслируются не только практические навыки, но и моральные нормы, этические принципы и

мировоззрение. Это обеспечивает преемственность в развитии общества и помогает сохранять культурное наследие.

В-третьих, культурные мероприятия и практики способствуют социальной интеграции, создавая пространство для общения и взаимодействия между разными группами населения, что помогает снижать социальные барьеры и конфликты.

В-четвертых, они стимулируют творчество и инновации. Творческие инициативы возникают именно на почве национальных особенностей. Появление новых направлений в искусстве, литературе, науке зачастую связано с переосмыслением старых культурных образов и мотивов. Способствуют созданию условий для развития новых идей и подходов, что важно для адаптации общества к изменениям и решения актуальных проблем.

Культурные практики выполняют ряд важных функций, обеспечивающих целостность и устойчивость общества, сохранение традиций и идентификацию народов. Они оказывают непосредственное влияние на экономические, политические и образовательные процессы, формируя облик нации и определяя вектор её дальнейшего развития.

Культурные практики не являются статичными образованиями. Они изменяются, эволюционируют и приобретают все новые и новые формы в соответствии с изменяющимися потребностями и условиями. Современные технологии позволяют создавать, распространять и потреблять культурный контент новыми способами. Все события современного мира находят репрезентацию в медиа, которые зачастую становятся главным мерилом значимости создающейся практики. Именно медийная представленность становится показателем того, насколько практики приживутся, то есть обростут идеями, которые в них заложены, будут потребляемы [3]. Современные медиа предоставляют инструменты для создания цифрового искусства, музыки, литературы и других форм культуры. Например, графические редакторы, программы для монтажа видео и звукозаписи делают возможным создание высококачественного контента даже начинающими авторами.

Возникновение цифровых культурных практик обусловлено комплексом взаимосвязанных технологических, социальных и экономических изменений, сформировавших новую реальность современной культуры. Процесс перехода от традиционной культуры к цифровой начался с развитием информационно-

коммуникационных технологий. Появление персональных компьютеров, сетей и мобильного интернета стало катализатором изменений в социальной сфере, экономике и культуре. Сегодня мы наблюдаем массовое использование цифровых инструментов для создания, хранения и распространения культурных ценностей. Однако этот переход обусловлен не только техническими достижениями, но и глубокими изменениями в структуре общества и ментальности людей.

Современные потребители предпочитают интерактивные, персонализированные и мультимедийные формы культурной продукции. Они ожидают быстрого доступа к информации, разнообразия выбора и удобства пользования сервисами. Это привело к росту популярности стриминга фильмов и сериалов, онлайн-игр, цифрового искусства и литературы. Использование цифровых ресурсов позволяет сократить временные затраты на ознакомление с искусством и наукой. Вместо посещения физических пространств (театра, музея, консерватории) достаточно иметь устройство с выходом в интернет. Такая практика особенно популярна среди молодежи, привыкшей к постоянному взаимодействию с экраном смартфона или компьютера.

Первые исследования цифровых культурных практик начались в конце XX века, когда развитие информационных технологий стало оказывать значительное влияние на культурную сферу. Одним из первых исследователей, обративших внимание на этот феномен, стал британский социолог и теоретик медиа-культур Пол Лайсон, который рассмотрел взаимосвязь между технологиями и социальными изменениями, подчеркивая роль цифровых платформ в формировании идентичности и общественных движений. Однако важным этапом становления исследований цифровых культурных практик стала работа канадского ученого Генри Дженкинса, автора концепции «конвергентная культура». Его книга с одноименным названием стала ключевым трудом, раскрывающим взаимодействие старых и новых медиа, включая влияние Интернета на массовую культуру и формирование новых способов потребления контента.

Также значительный вклад внесли исследователи, изучающие цифровое искусство и сетевые сообщества. Среди них выделяется французский философ Пьер Леви, предложивший концепцию «коллективного интеллекта», согласно которой современные коммуникационные технологии создают условия для

коллективного производства знаний и творчества. А одним из отечественных ученых, кто первым начал изучать цифровую культуру был исследователь Михаил Эпштейн, который предложил термин «интернет-эстетика» для описания особенностей художественного восприятия в эпоху цифрового искусства. Все эти исследования объединяет фокус на трансформации отношений между индивидом и обществом в эпоху цифровых технологий, а также на роли коллективного знания и участия в этих процессах.

Совершенно очевидным является тот факт, что цифровые культурные практики играют фундаментальную роль в эволюции современной цивилизации, оказывая воздействие практически на все аспекты социальной жизни.

Это, в первую очередь, *формирование нового типа общения и социальных связей*. Интернет-технологии радикально изменили характер коммуникаций между людьми. Социальные сети, мессенджеры и видеоплатформы стали важнейшими инструментами взаимодействия и построения сообществ – люди создают виртуальные сообщества по интересам, разделяя общие ценности и убеждения, что укрепляет социальную сплоченность и повышает уровень гражданской активности.

Во-вторых, *расширение возможностей творчества и самовыражения*. Цифровизация открывает перед творческими деятелями уникальные перспективы для реализации своих идей. Возможность легко публиковать собственные произведения в Интернете делает доступным искусство широкой аудитории, сокращая барьеры входа на рынок культуры. Например, молодые музыканты теперь могут стать известными, выкладывая свои треки на платформах Spotify или Яндекс.Музыка, минуя традиционные механизмы музыкального бизнеса. Кроме того, популярность блогеров и инфлюенсеров привела к появлению новой профессии – digital-креативщика, способствующего развитию креативности и новаторства в искусстве.

В-третьих, *демократизация доступа к знаниям и образованию*. Онлайн-образование и информационные ресурсы существенно облегчают получение знаний. Такие площадки, как Coursera, Khan Academy и Открытое образование, предоставляют возможность учиться бесплатно или недорого, преодолевая территориальные ограничения. Российские студенты активно пользуются ресурсами Университета ИТМО, Высшей школы экономики и МИФИ, которые

размещают курсы и лекции онлайн. Это особенно важно для жителей удаленных регионов страны, где традиционное высшее образование менее доступно.

В-четвертых, *преобразование медиасферы и информационного поля*. Появление интернета коренным образом трансформировало журналистику и медийную сферу. Сегодня каждый человек может выступать источником новостей, комментатором или создателем контента. Появились блогеры, публицисты и журналисты, работающие исключительно в цифровом пространстве. Примером являются новостные агрегаторы Яндекса и Google News, позволяющие получать оперативную информацию, анализируя сотни источников одновременно. Таким образом, цифровая культура усиливает свободу слова и обеспечивает альтернативные каналы передачи информации.

В-пятых, *поддержка национальных традиций и культурного наследия*. Благодаря цифровым технологиям возможно сохранение и популяризация национального культурного наследия. Архивы музеев, библиотек и театров переходят в электронный вид, делая исторически значимые объекты доступными каждому желающему. Например, такой проект как «Российские народные промыслы» помогает сохранять национальные ремесла, предоставляя мастерам площадку для демонстрации своей работы и привлечения внимания общественности.

Однако динамичное развитие коммуникационных технологий приводит к изменениям в традиционном понимании человеческого общения. Социальные сети, мессенджеры, мобильные приложения превратились в основной инструмент социального взаимодействия. В результате формируется *новая система символического капитала*, основанная на знании принципов функционирования виртуальных сред. Информация распространяется быстро и эффективно, но вместе с тем возрастает риск манипулирования сознанием, нарушения конфиденциальности и утраты контроля над собственными данными.

Открытый доступ к контенту из разных уголков мира не только обогащает культурный опыт людей и практику социально-культурной деятельности, но и порождает вызовы, риски, требующие анализа и нейтрализации. Это, в первую очередь, *отчуждение и изоляция*: чрезмерное использование цифровых технологий может привести к социальной изоляции и

снижению уровня живого общения. Предпочтение общения в социальных сетях и мессенджерах живым встречам может способствовать уменьшению количества реальных контактов и ослаблению эмоциональной близости. Онлайн-взаимодействие создает впечатление такой близости, но оно редко заменяет глубокое личное общение, которое включает невербальные сигналы и непосредственный контакт. Переход на онлайн-платформы ведет к снижению физического присутствия на культурных мероприятиях, что отражается на уровне вовлеченности и эмоционального общения аудитории с культурой [2].

Таким образом, исследование роли цифровых культурных практик позволяет выявить значительные изменения, происходящие в современном обществе под влиянием информационно-коммуникационных технологий. Необходимо учитывать двойственность эффекта цифровых инноваций: с одной стороны, расширение возможностей для распространения культурного наследия, повышения доступности образования и стимулирования творческой активности; с другой стороны, возникновение рисков размывания культурных границ, снижения глубины восприятия и формирования зависимости от цифровых устройств. Успешная интеграция цифровых практик в культурную жизнь возможна при условии осознания потенциальных угроз и разработки механизмов защиты традиционных ценностей. Особое внимание должно уделяться формированию компетентности пользователей, повышению уровня информационной грамотности и обеспечению баланса между виртуальным и реальным пространством. Изучение цифровых культурных практик становится важным направлением исследований, позволяющим лучше понимать изменения, происходящие в современном обществе.

Список использованной литературы:

1. Большаков В.П. Культурные практики в процессах становления культуры // Вестник СПб ГУКИ – № 2 (27) июнь, 2016. – С. 16-22.
2. Гарифуллина Р.С. Социально-культурные практики в условиях цифровизации / Р.С. Гарифуллина, Ф.М. Сафин // Вестник КазГУКИ, 2024. – №4. – С. 67. – Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialno-kulturnye-praktiki-v-usloviyah-tsifrovizatsii> (дата обращения: 04.02.2026).
3. Горенкин В.А. Социокультурные практики в контексте современной действительности / В.А. Горенкин, Л.С. Гаспарян, А.В. Швецова // «Культурная

ЗУБКЕВИЧ Л.А.

Нижегородская академия МВД России,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

**ОСНОВНЫЕ ПАРАМЕТРЫ МЕТАЯЗЫКА ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРЕХОДНЫХ СОСТОЯНИЙ ПРОЦЕССА
ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ**

Введение. Особенность современных исследований общественного развития в использовании большого количества различных слов, понятий и категорий при описании одного и того же предмета. Это многообразие связано с наличием в общественных науках множества парадигм или подходов. Проблема в том, что это многообразие часто не приводит к разностороннему описанию, не способствует приращению знаний об общественном развитии, а наоборот приводит к дублированию и вымыванию смыслов, рутинизации использования термина [1]. В связи с этим представляются необходимыми разработки метаязыка исследования общественного развития. Особенно актуально это для изучения переходных состояний и переходных форм общественного развития.

Целью данной статьи является предложение научному сообществу введения в научный оборот понятий, имеющих универсальный характер, выражений более высоких логических типов, которые бы играли роль основных параметров метаязыка исследования переходных состояний процесса развития общества.

Методология конструирования метаязыка. Посредством описанных выше языковых универсалий могут быть очерчены границы языкового пространства обществоведческих исследований, на используемый в последних естественный язык могут быть наложены ограничения, за рамки которых нельзя выходить, в противном случае произойдет рутинизация. Методологически мы опираемся на исследования в области метаязыка Б.А. Успенского, О.В. Канунниковой, Н.

Хомского, А. Вежбицкой, Дж. Гринберга, Ч. Осгуда, Дж. Дженкинса [7; 6; 8; 2; 3]. Под универсалиями мы понимаем общее для языка науки различных парадигм и подходов к изучению предмета, при этом с помощью них возможно определить ограничения, диктуемые самой областью применения и исследуемым материалом.

Универсалии в свое содержание включают общее для разных используемых в описании языков абстрактные свойства в чисто логическом смысле, сводят многозначность к однозначности посредством обобщения. Но поскольку сами языки парадигм гибко используют абстракции, то для ограничения этой гибкости необходимо не только абстрагирование, но и универсалии.

В гуманитарном знании, и особенно в обществоведческих науках, исследователь имеет дело чаще всего с текстом, который изобилует множеством дискурсов, интерпретаций. Формально-логические методы здесь недостаточны. Необходимы методы конструирования метаязыка. А именно: объединение логической формы и смысла так, чтобы один знак метаязыка соответствовал конкретному элементу действительности.

Различные парадигмы и теории переходных состояний процесса общественного развития по отношению к предлагаемому метаязыку должны стать предметными теориями и языками (языками-объектами), а понятия и выражения языков-объектов будут включены в понятие и выражение метаязыка. При конструировании метаязыка применяются следующие методы: 1) лингвистический анализ — в языке-объекте выделяются понятия, которые являются основой для образования универсалий; 2) выделение минимальных единиц (или примитивов), выделенные из языка-объекта минимальные единицы строятся в знаковую систему, включающую в себя в качестве концепта имеющиеся в парадигмах интерпретации и прочую множественность. Минимальные единицы — ясные, элементарные, самообъясняющиеся. С помощью них происходит толкование других понятий языков-объектов.

То есть, метаязык составляют предельно абстрактные метапонятия, объединяющие большую предметную и многообразную смысловую области, но при этом метапонятия являются минимальными (примитивами), включающими базовую единицу смысла. И с их помощью происходит использование понятий языков-объектов, строгое описание значения последних.

Результаты конструирования метаязыка исследования переходных состояний процесса общественного развития.

Метапонятиями, составляющими знаковую систему метаязыка исследования переходных состояний процесса общественного развития могут быть:

1) «Переходный период» [5, с. 45], универсальность этого метапонятия составляет следующее свойство: неустойчивое состояние качественной неопределенности общества, возникшее при переходе от старого устойчивого состояния к новому устойчивому состоянию. Оно также является примитивом, так как с его помощью раскрываются с возможностью обогащения смыслов такие понятия языка-объекта как революция, реформа и их разновидности, цивилизационные разломы и многие другие.

2) Производными от универсалии «переходный период» является метапонятие «переходность». Универсальность переходности составляет следующие свойства: изменчивость, неопределенность, неустойчивость, революционность (радикальность), альтернативность, многоукладность, двойственность [5, с. 28-34]. Минимальная единица «переходность» имеет в контексте неустойчивость как предел противоречивости в переходных состояниях процесса развития общества. Противоречивость проявляется в одновременном наличии разложения и развития, фактора силы и творчества масс (социальная активность; случайность, непредсказуемость процессов наряду с их объективностью и закономерностью [5, с. 28-34]. Методологически предметные границы, очерченные данной универсалией, описываются с помощью диалектического закона качественных и количественных изменений, а именно понятием скачка от старого качества к новому, где разрушается предел меры и происходит отрицание прежнего качества. Это момент качественной неопределенности, где есть старое и новое и их сочетания.

3) Следующие универсалии, связанные с переходностью — старое и новое. Главными признаками этих универсалий является устойчивость. Предметные границы неустойчивых состояний процесса развития здесь связаны с признаками прогрессивности и регрессивности развития, которые в свою очередь детерминированы направленностью развития, но поскольку эти границы чисто умозрительны, то они сильно зависят от интерпретаций и подходов к оценке развития. Поэтому предлагается снова для определения

предметных границ обратиться к закону качественных и количественных изменений: старое качество (старое) и новое качество (новое). Под старым понимается то, от чего люди отказываются в процессе развития общества, так как оно не может удовлетворить его развитие, под новым — конечный пункт, к чему стремиться, он должен быть противоположностью тому, что нас не устраивает, это некий абсолют, модель или тому подобное.

4) Производным от старого и нового является метапонятие «варианты реализации объективной тенденции к глобализации». Это видовое метапонятие термина метаязыка «глобализация», последний имеет универсальную характеристику: объективный, свойственный природе человека процесс объединения людей в глобальную общность. Предметные границы — этот процесс имеет подпроцессы, также имеющие глобальные характеристики (глобальная экономика, глобальное управление и пр.). Метасодержание метапонятия «варианты реализации объективной тенденции к глобализации»: воплощение объективной тенденции к глобализации через деятельность субъекта развития. Оно также универсально, и предметные границы здесь обусловлены многообразием деятельности, временем (историческим периодом), устойчивым и неустойчивым состоянием общественного развития.

5) Далее знаковая система конструируемого метаязыка дополняется термином «субъект развития», логически связанным с предыдущим метапонятием. Универсальный признак «субъекта развития» - деятельность или действие, направленное на что-то. Таким образом, предметной границей, обусловленной этой универсалией, становится в рамках неустойчивого состояния процесса развития человечества любая единица, осуществляющая направленную деятельность: личность, социальная группа или класс, этнос, государство, фактор силы или авторитета и т. п.

6) В контексте развития сущность общественных систем составляет этнос как древняя развивающаяся форма коллективной жизни людей, вне этноса общественные системы не существуют, он также входит в предметные границы метасодержания метапонятия «субъект развития». Поэтому «этнос» также является метапонятием метаязыка исследования переходных состояний процессов общественного развития. Универсалия «этнос» определяет ограничения, а именно отличает этнос как форму жизни людей от других, например, культуры. Метасодержание «этноса» включает в себя его структуру,

состоящую из ядра (территория, язык, происхождение, деятельность) и зоны наращивания — доместикаты, окружающая среда, соседи, культура, социальные институты, этноним. Данное метасодержание является универсальным.

7) Конкретизация метасодержания метапонятия «переходный период» осуществляется с помощью понятия «бедность», которое также отражает объективные процессы в неустойчивых состояниях процесса общественного развития. Мы пришли к выводу, что оно также имеет универсальное метасодержание. Это содержание открыл А. Дитон [4]. Универсальность этого метапонятия не столько ограничивает существующую в социологии область исследования этого явления, а скорее расширяет ее, показывая новые возможности в разрешении ее научных проблем. Разрешаются не только противоречия в измерении и понимании бедности, в предметную область включаются помимо социологии еще и политика и международные отношения. В метасодержание «бедности» входит невозможность для людей обладать благосостоянием, то есть материальным обеспечением (доход и имущественное положение), физическим и психическим благополучием (состояние здоровья и ощущение счастья), образованием и возможностью принимать участие в жизни общества.

Список использованной литературы:

1. Аббасов Р.Г., Римский В.П. Субкультурные революции в культурно-исторической типологии // Наука. Искусство. Культура. 2018. Вып. № 3 (19). С. 12.
2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. Москва : Языки русской культуры, 1999. 780 с.
3. Гринберг Дж., Осгуд Ч., Дженкинс Дж. Меморандум о языковых универсалиях // Новое в лингвистике. Выпуск V (языковые универсалии). Пер. с англ. Б.А. Успенского. Москва : Издательство «Прогресс», 1970. С.31-44.
4. Дитон А. Великий побег: Здоровье, богатство и истоки неравенства / пер. с англ. А. Гуськова. — М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. С. 41.
5. Зубкевич Л.А. Переходные периоды как часть закономерного исторического процесса: диссерт. ... кандидата философских наук. 09.00.11. /

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2005. 183 с.

6. Канунникова О.В. Метаязык как способ образования абстракций в гуманитарных и когнитивных науках. Автореф. дисс. ...кандидата философских наук / Волгоградский государственный педагогический университет. Москва, 2011. 16 с.

7. Успенский Б.А. Проблема универсалий в языкознании // Новое в лингвистике. Выпуск V (языковые универсалии). Пер. с англ. Б.А. Успенского. Москва : Издательство «Прогресс», 1970. С.10-12.

8. Хомский Н. Язык и мышление. Москва : Изд-во МГУ, 1972. 121 с.

Киселев В.В.

Нижегородская академия МВД России,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

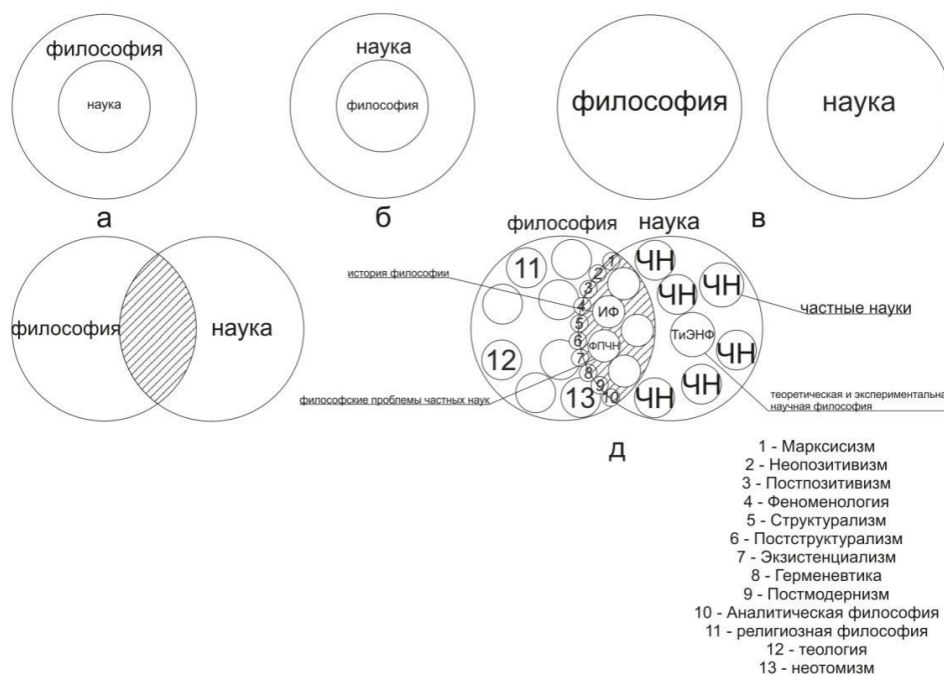
БУДУЩЕЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ ИЗМЕНЕНИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА МЕТОДАМИ ТРАНСГУМАНИЗМА

В настоящей работе подведём итоги наших многолетних исследований в сфере трансгуманизма. В наших предыдущих исследованиях [1;2;4;5] мы показали, что на сегодняшний день наука и философия не являются одним и тем же. Современная философия включает в себя различные, порой противоречивые, ненаучные и взаимоисключающие точки зрения на одну и ту же проблематику [8, с. 365]. При этом вопрос о выделении из нее исключительно научных и доказанных знаний, о формировании действительно научной философии, остается открытым. Ранее [4;5] мы показали соотношение науки и философии в различные периоды истории. Так на первоначальном этапе зарождения философии (период античности), философия считалась более широким понятием и включала в себя другие (частные науки). Это объясняется тем, что в тот период все отрасли знания были еще слабо дифференцированы и поэтому считались разновидностями философского знания (см. вариант А схемы 1.). В период расцвета немецкой классической философии и позднее в трудах позитивистских философов философия считалась «царицей наук» и ставилась в центр научного знания (см. вариант Б схемы 1.). Именно в этот

период впервые появляются заявления (Кант, Гегель, Маркс) о создании научной философии. Одновременно на протяжении всей более двухтысячелетней истории философии предпринимались (и сегодня предпринимаются) попытки рассматривать философию и частные науки как принципиально разные, не взаимодействующие области знания (см. вариант В схемы 1.), а также, как различные, но частично совпадающие, пересекающиеся области знания (см. вариант Г схемы 1.). Решение «Г» предполагает, что философское знание отличается от научного, но в то же время сохраняет связь с последним. Эта связь проявляется как в традиции строить философские учения в «наукopodobных» теоретических формах, так и в том, что имеются проблемы, общие для философии и науки (например, философские проблемы физики, биологии, психологии) решение которых ведёт к получению научно-философского знания (закрашенная часть круга на рис. «г»). Вместе с тем значительная часть философского знания (не закрашенная часть круга на рис. «г») не носит научного характера и не входит в состав науки, не получает теоретического оформления и излагается в виде рассказов, притчей, собраний афоризмов и свободных рассуждений («эссе», «дискурс»).

Схема 1.

Соотношение между философией, научной философией и частной наукой



В настоящий момент общепризнано, что философия и наука – это и различные, и частично совпадающие области знания, в «области пересечения» которых формируются научно-философские теории. Вместе с тем, на наш взгляд, в недрах самой науки может выделиться самостоятельная междисциплинарная область знаний – «теоретическая и экспериментальная научная философия» (рис «д»).

Далее, в своих исследованиях мы выделили необходимость разделить магистральный путь развития 1) науки, 2) философии и 3) человека как представителя социальной формы развития материи. Мы аргументировали, что развитие науки не имеет пределов, оно идет спиралевидным, синусоидным путем, и гипотетически может происходить без и вне человека (будет развиваться гипотетической постсоциальной, кибернетической формой материей) [3, с. 195]. Человек же имеет свои пределы развития [4, с. 107] и гипотетически может смениться постчеловеком (когда новая постсоциальная форма материи принципиально также будет отличаться от человека, как сегодня представители биологической материи отличаются от человека). Постчеловек при этом будет продолжать свое развитие и развитие науки.

Магистральный путь развития науки мы представили как синусоидное (волновое) движение, где ось абсцисс – время (исторические периоды), а ось ординат – соотношение таких представлений, как рациональность и оптимизм в науке, с одной стороны, и, иррациональность и пессимизм в науке, с другой стороны. Данную систему координат мы назвали *уровнем социальной энергией* (см. Схему 3), под которым понимаем условное название определённого уровня, позволяющего перейти на следующий уровень развития материи - постсоциальный уровень (уровень киберматерии). Понятие социальной энергии мы раскрыли ранее [2, с. 31] через такое понятие как «психическая энергия» - новый объект исследования теоретической психологии [1, с. 51] (см. Схему 2) - совокупность способностей (к устной и письменной речи, обучению, управлению своим эмоциональным состоянием), характеризующих общий гормональный фон, который влияет на настроение человека и эмоциональный тон ощущений и восприятий. Иными словами психическая энергия $E_{пс}$ равна произведению сумм способностей ($C_{(c1+c2+c3)}$) к устной речи (c_1), письменной речи (c_2), обучению (c_3), а также способностей управлять своим эмоциональным

состоянием, настроением (C_n) на общую удовлетворенность жизнью, органику (E_K):

$$E_{пс} = C_{(c1+c2+c3+Cn)} \times E_K \quad (1) [1, с. 387]$$

В понятие «психическая энергия» мы включили следующие составляющие: психический образ, эмоциональный центр, органика, гедонистический паттерн, система психики, механизм действия психической энергии (см. Схему 2).

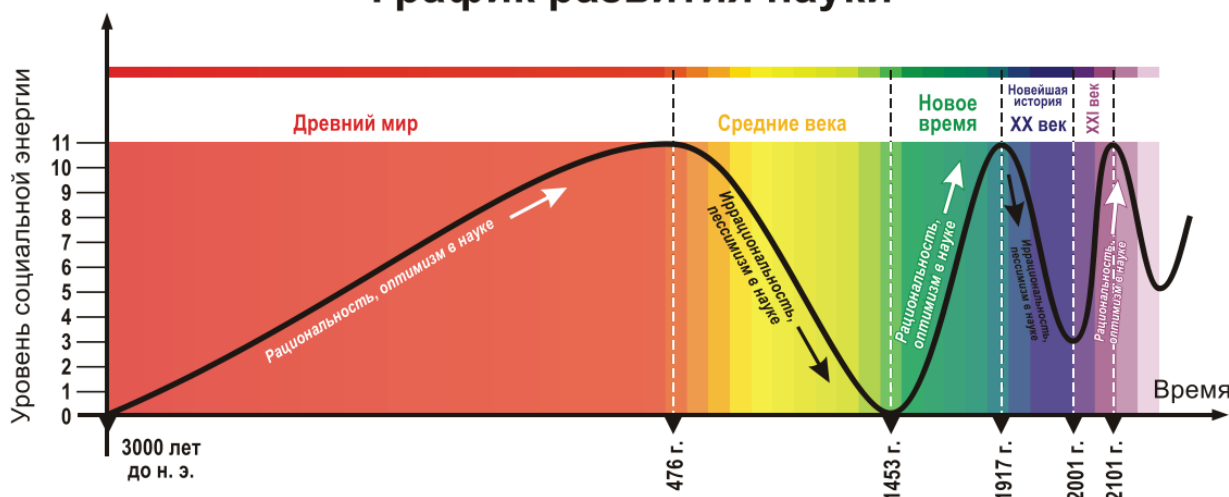
Схема 2. Объекты теоретической психологии



Психическая энергия является характеристикой конкретного человека, а социальная энергия связана с деятельностью всей социальной материи (человеческой цивилизацией). При этом она характеризуется конструктивной (созидательной) и деструктивной (разрушительной) составляющей (последняя, например, – крестовые походы, войны и революции). Конструктивная составляющая социальной энергии приводит людей к пониманию наличия потенциальной возможности развития науки, вере в преодоление имеющихся

проблем в познании. Так античный период развития науки характеризуется такими понятиями как рациональность и оптимизм в науке (происходит подъем уровня социальной энергии, см. схему 3). В Средние века развитие науки было сильно ограничено церковью, в науке преобладали иррациональность и пессимизм (происходит спад уровня социальной энергии, см. схему 3). В Новое время произошло возрождение не только античной культуры и науки, но и возродилась вера в возможности бесконечного познания и преодоления имеющихся на тот момент проблем возможностей познания (происходит подъем уровня социальной энергии, см. схему 3). В период новейшей истории в науке, в первую очередь в физике, общепринятыми становятся теории ограничивающие возможности перемещения в пространстве и времени со сверхсветовыми скоростями, теории замедления времени при движении со скоростью света, невозможности наглядного описания элементарных частиц и их полей, и, в конце концов, теории расширения и сжатия Вселенной, Большого взрыва, нивелирующих по сути дела идею бесконечного развития. Данные идеи преобладали в науке до начала нулевых годов XXI века (происходит спад уровня социальной энергии, см. схему 3). Далее уже в XXI веке вновь появляется идея наличия возможностей преодоления ограничений, введенных физиками XX века, путем возникновения новой физики (исследующей субфизические, субфотонные, явления методом новых констант, допущений и парадигм) [5, с. 225] Так в науке вновь появляется идеи рационализма, оптимизма и преодоления имеющихся пределов познания (происходит подъем уровня социальной энергии, см. схему 3). Именно с открытием субфизической материи, по нашему мнению, появляется возможность экспериментально доказать возможности преодоления имеющихся на сегодня пределов познания.

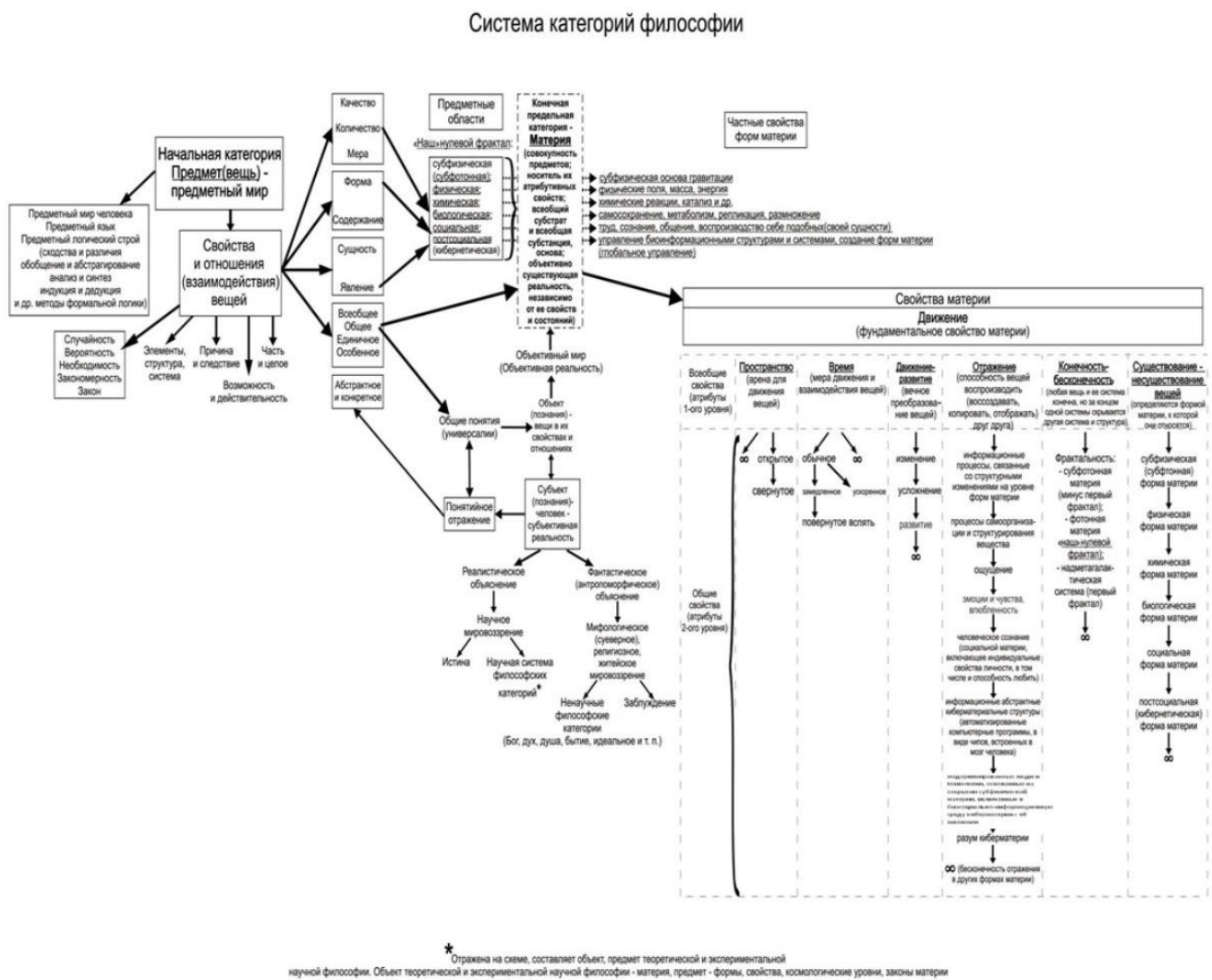
График развития науки



Таким образом, мы приходим к мысли и о развитии философии на новом уровне познания. Понятно, что сегодня, в силу недоказанности положений о кибернетической и субфизической материи мы можем увидеть просто появление нового направления в философии, как это уже происходило с кантианством, гегельянством и марксизмом (в данном случае, например, речь идет о возникновении веканства) [1, с. 484]. В будущем, с открытием субфизической и кибернетической материй основные и вечные вопросы философии будут разрешены. Так, например, сегодня основной вопрос философии, введенный Ф. Энгельсом в 1886 году в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» об отношении сознания к материи, с точки зрения научной философии решен (сознание есть частное свойство социальной материи, см. схему 5) [2, с. 58]. Однако в силу разнородности самой философии, наличия в ней различных порой противоречивых позиций, даже сама постановка вопроса о наличии основного вопроса философии порой подвергается сомнению. Выдвигаются и другие конструкции, подменяющие основной вопрос философии, например, изменением отношения к нему (мироотношением) [6, с. 138]. В наших исследованиях [3, с. 33] мы выделили 3 «вечных вопроса философии» именно для социальной формы материи (в кибернетической материи данные вопросы, безусловно, будут решены). К ним мы отнесли 1) Что есть Бог? /Проблемы существования, не существования вещей; 2) Что есть человек? /Проблемы сознания, разума, мышления, эмоций, смысла человеческой жизни, будущего человечества, возможности познания, идеалы добра, справедливости, гуманизма; 3) Что есть мир в целом? /Проблемы

конца, начала, бесконечности, движения, развития, форм, свойств, космологических уровней, законов материи. Данные вопросы находят свое решение в теоретической и экспериментальной научной философии, и, так или иначе, отражаются в системе категорий научной философии (см. схему 4).

Схема 4. Категории научной философии



Таким образом, на сегодняшний день, несмотря на отсутствие единства позиций в философии (что является характерным признаком философии и социальной материи) и политической воли (создание на государственном уровне дисциплины - научной философии) тенденция к появлению новой научной философии (следующей после кантианства, гегельянства и марксизма) все-таки имеется. По нашему мнению [4, с. 109], создание теоретической и

экспериментальной научной философии может привести к следующим следствиям.

1. Современная теоретическая и экспериментальная философия на уровне философской догадки предсказывает существование субфизической формы материи, носителем которой являются структурные элементы фотона (являющегося переносчиком электромагнитного поля). Данные структурные элементы представляют собой вихрь частиц, движущихся со сверхсветовыми скоростями, которые и представляют собой по образуемой ими "визуальной" форме структуру тех или иных стабильных и нестабильных элементарных частиц.

2. Поиск данных частиц на уровне фундаментальной науки приведет к аккумуляции знаний, их верному обобщению и новым практическим изобретениям. Например, с помощью искусственного интеллекта, нейросетей (совершающих сложные вычислительные операции по обработке нужной информации) будут созданы специальные аппараты, которые из электромагнитного поля будут вычленять конкретные фотоны и считывать с них нужную информацию за счет их же структурных компонентов. Так будет осуществлен прорыв в изобретении принципиально иного вида связи (сверхсветовой), который прольет свет на реальную объективную картину мира и структуры материи (ее субфизической и кибернетических основ). Так будут открыты совершенно другие астрономические расстояния (включающие различные вземные формы жизни) и кибернетическая материя (включая ее представителей).

3. Открытие кибернетической и субфизической материи позволит людям (представителям социальной материи) самим развиваться, преобразоваться. Например, посредством развития телепатии и прочих экстрасенсорных способностей.

4. Далее произойдет переход социальной формы материи в кибернетическую. При этом социальная материя сохранится, однако разница между ними будет настолько колоссальная, как, например, между биологической и социальной материей. Здесь уместно вспомнить Р. Курцвелла с его техноогической сингулярностью, которая якобы произойдет после 2045 года [7, с. 178]. Однако здесь будет речь идти не о проектах аватара, загрузке сознания в машину и т.п. Речь пойдет именно об изменении сущности человека.

Например, изменится его речь, которая будет осуществляться на уровне телепатии. Изменится мотивация людей, например, повсеместно реализованный принцип неотвратимости наказания избавит общество от преступности и войн. Таким образом, именно техническое развитие приведет, в том числе, и к изменению сущности человека и переходе его в кибернетическую материю. И это будет большое бесповоротное открытие в нашей истории, в основе которого будет лежать теоретическая и экспериментальная научная философия [4, с. 110].

Список использованной литературы:

1. Век В.В. Влюбленность и любовь как объекты научного исследования: монография. – 3-е изд., исправ. и доп. – Москва: Издательский дом Академии Естествознания, 2017. – 589 с. – ISBN 978-5-91327-477-9.

2. Век В.В. Структура материи в концепции теоретической и экспериментальной научной философии: монография /– 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Издательский дом Академии Естествознания, 2017. С. 53-57.

3. Дыдров А.А. Человек будущего в контексте инновационных стратегий: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.13/Дыдров Артур Александрович. – Челябинск, 2021.- 354тстраниц.

4. Киселев В.В. Научная философия и трансгуманизм. / В сборнике: Мировоззренческая парадигма в философии: взаимоотношение онтологии и гносеологии как философская проблема (к 300-летнему юбилею И.Канта). Сборник статей по материалам XIX Международной научной конференции. Нижний Новгород, 2024. С. 105-110.

5. Киселев В.В. Гипотетический портрет философии будущего: в свете изменения природы человека методами трансгуманизма // Материалы Международный научно-методического семинара «Совершенствование гуманитарных технологий в образовательном пространстве ВУЗа: факторы, проблемы, перспективы», УРФУ, г. Екатеринбург, 15 - 16 марта 2017 года. С.213-228.

6. Прохоров М.М. Смыслы и ценность модели отношения человека с миром. //NB: Философские исследования. 2013. №7. С.136-240.

7. Фатенков А.Н. Натурный ум в контракте на искусственный интеллект (Полемиический отклик на «Эволюцию разума» Рэя Курцвейла) // Философский журнал. 2022. Т. 15. № 3. С. 172–183.

8. Философия // Новейший философский словарь :9-е изд., исправл. — Мн.: Книжный Дом. 2025.— 1280 с.

ЛАПШИНА В.С.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

УРБАНИСТИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ В НОВЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ СРЕДАХ

Феномен урбанистического активизма получил отклик в работах отечественных исследователей. За последние 5 лет можно вспомнить серию статей социологов из Екатеринбурга Н.Л. Антоновой и С.Б. Абрамовой о молодежном активизме 2021 года («Городской активизм молодежи: практики и барьеры»), «Право на город: мотивация социальной активности городской молодежи», «Здоровый город: практики гражданского участия молодежи») [5,6,4], работы социолога О.В. Нотман [8], О.В. Паченкова «Новый городской активизм» и «публичная политика» в России (на примере Санкт-Петербурга) [9], С.А. Алексеева «Особенности городского активизма студенческой молодежи г. Казани» [3], В.С. Лапшиной («Социально-философский феномен урбанистического активизма») [7].

Н.Л. Антонова и С.Б. Абрамова определяют «городской активизм» как индивидуальные и/или коллективные социальные действия, имеющие добровольный публичный альтруистический неполитический характер [5]. Социолог О.В. Нотман выделяет и подчеркивает «характерные особенности нового городского активизма, (а именно) снижение его политической направленности, увеличение значимости и расширение репертуара неформальных (внеинституциональных) активистских практик, прагматизм, ориентация на решение проблем городской повседневности» [8].

Урбанистический активизм – это деятельность жителей города по преобразованию городской среды, направленная на улучшение облика города, достижение комфорта и безопасности.

О.В. Паченков и Л.В. Воронкова отмечают, что новый городской активизм не является «политически активным» в общепринятом смысле, но формирует альтернативное пространство «публичной политики» [9]. «Новый тип городского активизма связан с мягкими методами, которые включают в себя доминирование непротестной логики», – пишут Е.Н. Рассолова и К.А. Галкин [11].

Филолог О.А. Пичугина, анализируя логику коммуникативных исследований сложного урбанистического пространства отмечает, что «сам город уже является предпосылкой к коммуникации. В оптике коммуникатора современный город может рассматриваться как пространство отношений – процесс постоянных и непрерывных смысловых взаимодействий (интеракций), которые развивают (или нет) город» [12].

Коммуникации (в первую очередь социальные) в урбанизированной среде возможны в трёх ракурсах.

Во-первых, коммуникации «посредством самого города», они помогают горожанину понять себя и других жителей через конкретный город, ассоциировать себя с городом.

Во-вторых, это коммуникации, которые формируют образ города в медиа, создают его имидж (положительный и привлекательный или наоборот негативный и отпугивающий), т.е. «рисуют» портрет города.

В-третьих, коммуникации в самом городе, акцентирующие внимание на том, как люди взаимодействуют друг с другом внутри города, какие вопросы и проблемы обсуждают, как они их обсуждают, зачем и т.д.

В новых коммуникативных средах активизм может проявляться в разных формах, использовать определённые методы и иметь примеры, связанные с трансформацией городской среды.

Формами проявления урбанистического активизма чаще всего являются: *фестивали, мастерские, воркшопы, субботники, мероприятия по благоустройству дворов, парков, волонтерские акции и др.*

Отдельного внимания заслуживают методы урбанистического активизма в новых коммуникативных средах:

- *Во-первых, это неформальное вне(формальное) общение.*

Активисты используют онлайн-средства для расширения аудитории, ведения диалога с жителями и использования их инициатив.

- *Во-вторых, активисты часто применяют визуальные средства.*

Например, онлайн-экскурсии, обсуждения на форумах и в социальных сетях, которые помогают передавать информацию о инициативах активистов.

- *В-третьих, наблюдается использование креативных форматов.*

Например, создание видеороликов, которые разрывают привычную обыденность и развивают креативные идеи.

- *В-четвертых, контакт с образовательными организациями.*

Активисты разрабатывают мероприятия совместно с образовательными организациями, учреждениями культуры и муниципальными структурами.

В настоящее время всё чаще можно наблюдать деятельность активистов в онлайн-сообществах, чатах, социальных сетях. Коммуникация становится преимущественно виртуальной. В онлайн сообществах горожане договариваются о реальных встречах и конкретной деятельности, направленной в адрес города, созидания и его развития.

Онлайн-коммуникация значительно ускоряет процесс коммуникации, упрощает её с точки зрения физического присутствия. Горожане имеют возможность выбрать удобное время и место для общения, что особенно важно для людей, которые ведут активный образ жизни.

Однако есть и свои минусы. Виртуальная коммуникация нивелирует «понятия времени и пространства, в связи с чем люди не всегда ощущают свою причастность к месту проживания» [12]. В онлайн-коммуникациях не всегда соблюдается этика общения. В силу анонимности (в интернете люди порой сохраняют свою личность в тайне, используя псевдонимы), многие свободно выражают мнения, не соблюдая личных границ.

Урбанистический активизм в новых коммуникативных средах – это выход за пределы физического мира, сочетание реального и виртуального миров в решении вопросов городского планирования, развития и преобразования. Это коммуникация, которая создаёт новую социальную реальность, смешивая, объединяя виртуальные и реальные события.

Список использованной литературы:

1. «Горожане отстаивают свои ценности» – эксперты о застройке территории ЗЯБ <https://chelny-biz.ru/news/506430/> Электронный ресурс (Дата обращения: 10.02.2026).
2. Pichugina, Olga. Урбанистическое пространство в коммуникативной оптике/Медиа. Информация. Коммуникация. 2017. №21.
3. Алексеев, С.А. Особенности городского активизма студенческой молодежи г. Казани // Вестник экономики, права и социологии. 2025. № 4. С. 194–198.
4. Антонова, Н. Л. Здоровый город: практики гражданского участия молодежи / Н. Л. Антонова // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2021. – Т. 12, № 2.
5. Антонова, Н.Л., Абрамова, С.Б. Городской активизм молодёжи: практики и барьеры // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2021. №2 (57). С.96-103..
6. Антонова, Н.Л., Абрамова, С.Б. Право на город: мотивация социальной активности городской молодежи // Теория и практика общественного развития. 2021. №6 (160). С.15-19.
7. Лапшина, В. С. Социально-философский феномен урбанистического активизма / В. С. Лапшина // Kant. – 2022. – № 1(42). – С. 127-131.
8. Нотман, О.В. Перспективы реализации модели соуправления в российских мегаполисах: новый гражданский активизм и микролокальные городские режимы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2021. №2 (62).С.86-94.
9. Паченков, О.В., Воронкова, Л.В. «Новый городской активизм» и «публичная политика» в России (на примере Санкт-Петербурга) // ЖИСП. 2021. №2. С.253-268.
10. Пустовалов, А. В., Сидорова, П. И. Группа «Пермь Активная» как медиафеномен // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2020. №1 (35). С.120-126.
11. Рассолова, Е.Н., Галкин К.А. Новые практики городского активизма в постиндустриальном российском городе // Мониторинг. 2023. №3 (175). С.153-167.

12. Руколеева, Р. Т. Массовые коммуникации в социокультурном пространстве города: формирование городской идентичности / Р. Т. Руколеева // Муниципалитет: экономика и управление. – 2025. – № 1(50). – С. 29-35.

ЛОЙКО А.И.

Белорусский национальный технический университет,
г. Минск, Республика Беларусь

ТЕХНОГЕННЫЕ ОНТОЛОГИИ И ИХ КУЛЬТУРНЫЕ МОДИФИКАЦИИ

Понятие техногенной онтологии фактически ввёл В.С. Степин, который описал феномен техногенной цивилизации и одновременно описал локальную область формирования этого феномена в географических границах Европы исторической эпохи Возрождения. Онтологическими основаниями техногенной реальности стали наука и индустриальные технологии, которые способствовали формированию индустриального общества с характерным для него машинным производством.

Промышленные революции стали формировать содержание качественных трансформаций индустриального общества в его локальном формате, пока этот формат не приобрёл глобальный параметр. Промышленные революции инициировали механизм модернизации программ деятельности техногенных цивилизаций.

После третьей промышленной революции тематика модернизации программ деятельности техногенных цивилизаций стала наполняться факторами технологий искусственного интеллекта [1]. Программы модернизации деятельности приобрели системный характер. Пример задала программа под названием «Индустрия 4.0», которая сосредоточилась на трансформации промышленного производства путём использования достижений четвёртой промышленной революции. В числе компонентов этой промышленной революции стали выделяться аддитивные технологии, интернет вещей, кибернетические физические системы, Большие Данные.

По мере внедрения выделенных компонентов в структуры промышленной деятельности всё чаще стал использоваться термин «смарт-индустрия». Его системные характеристики стали применяться к отдельным техническим устройствам, технологиям и подсистемам [2]. В результате в оборот вошли термины «умный город», «умный дом», «умный холодильник». Практически все технические устройства стали «умными» [3].

Практики промышленного интернета распространились на логистику и маркетинг, банковский сектор. Особую сферу применения технологий искусственного интеллекта сформировали социальные сети, базирующиеся на интернете.

Системные трансформации существующих систем деятельности и коммуникации людей стали формировать новые структуры, которые стали обозначаться как цифровые платформы и цифровые экосистемы. Эти новые структуры качественно трансформировали социальную среду взаимодействий людей. Эта среда позволила пользователю через аппаратную часть мобильного телефона интегрироваться в без барьерную среду маркетплейсов, цифровых метавселенных, виртуальную и дополненную реальность.

Масштаб технологических инноваций и онтологических трансформаций оказался настолько фундаментальным, что начал отражаться на человеке как родовом существе. Это явление стало предметом изучения философской антропологии. Цифровая антропология исследует особенности цифровых поколений. Разработаны классификации цифровых поколений. Также выявлены и описаны характерные признаки каждого из цифровых поколений. Эта информация играет важную роль для компаний, поскольку менеджерам нужно знать особенности их подчинённых.

Цифровая антропология также сосредоточилась на изучении особенностей взаимодействия цифровых поколений с чат ботами и агентами искусственного интеллекта. Эти технологии искусственного интеллекта стали играть важную роль в сферах администрирования, консультирования, навигации, общения. Цифровые помощники приобрели визуальный формат. В этом формате они обозначаются как синтетические люди. Эти технологии получили распространение в странах Дальнего Востока.

Философия киборгов сосредоточилась на участии в развитии медицинских технологий диагностики и лечения сложных заболеваний и травм.

В результате частью организма современного человека стали импланты, протезы, искусственные органы, интерфейсы.

Пока технологии искусственного интеллекта работали на основе чётко заданных разработчиками алгоритмов, риски и угрозы связанные с их использованием виделись только в формате будущего. Это будущее стало содержать риск технологической сингулярности. Также всё активнее в социальных сетях стал проявляться риск хакерских атак с целью цифрового мошенничества и воровства. Разработчики стали всё больше внимания уделять технологиям кибернетической безопасности.

Когда технологии искусственного интеллекта усилиями разработчиков стали автономными агентами, то их деятельность стала проявляться не только в положительном, но и в негативном плане. Компании стали нести издержки связанные с предвзятостью агентов искусственного интеллекта. В этих условиях возникла необходимость выяснения причин издержек в работе технологий искусственного интеллекта [4]. Причины были обнаружены в семантике человека, которая неявно передаётся в пользование агентов искусственного интеллекта разработчиками программного обеспечения.

Ещё одна причина предвзятости агентов искусственного интеллекта была обнаружена в ситуации дефицита данных. Поскольку агент искусственного интеллекта не может проигнорировать запрос пользователя, то он начинает конструировать ответ, невзирая на отсутствие данных.

Третья причина была обнаружена в особенностях функционирования генеративного искусственного интеллекта, который генерирует синтетический контент [5]. В этом контенте есть искажения и предвзятость. Поэтому актуальной стала тема изучения перспектив критического мышления людей [6].

При изучении темы модернизации деятельности во внимание берутся культурные особенности реализации технологической модернизации деятельности, а также, соотношение инноваций и традиций в смарт-обществе.

Содержание модернизации формируют технологии искусственного интеллекта, которые через внедрение их в существующие системы деятельности трансформируют целые поколения людей и создают в индустриальной культуре периоды кризиса.

Очевидным является факт того, что техногенные онтологии стали важным основанием модернизации деятельности и коммуникации людей. Они

же сформировали цифровые поколения людей. При этом модернизация не устраняет культурные различия и особенности цивилизаций. Это видно по ситуации глобальной турбулентности, в которой конфликт цивилизаций принял новые формы [7].

Список использованной литературы:

1. Loiko A. I. Philosophy of artificial intelligence [Electronic Resource]: textbook on general education discipline "Philosophy" for students of all forms of study; Belarusian National Technical University, Department of «Philosophical Teachings». Minsk: BNTU, 2024. 172p.

2. Loiko A. I. Cognitive artificial intelligence: philosophy digital law and ethics: Textbook on general education discipline "Philosophy and Methodology of Science" for advanced higher education; Belarusian National Technical University, Department of «Philosophical Teachings». Minsk: BNTU, 2024. 186p.

3. Loiko A. New industria. Digital ecosystems and Smart Society. – Chisinau Lambert Academic Publishing 2022. 145p. ISBN 978-613-9-45361-0.

4. Лойко А.И. Предвзятости естественного и искусственного интеллекта. Социальные издержки и риски. - LAP LAMBERT Academic Publishing, 2024 – 108 с. ISBN 978-620-7-65163-4.

5. Loiko A.I. Generative design and cybernetic anthropology of artificial intelligence // Experience industries socio-cultural research technologies. 2024. № 4(9). pp. 284-304.

6. Loiko, A. I. Artificial Cognitive Systems and the Prospects of Critical Thinking: a textbook on the academic discipline "Philosophy and Methodology of Science" for master's students of all specialties / A. I. Loiko; Belarusian National Technical University, Department of «Philosophical Teachings». – Minsk: BNTU, 2026. – 182p. – Деп. в БНТУ 05.01.2026, № DEPВNTU-2026-294.

URI <https://rep.bntu.by/handle/data/162250>

7. Александр Лойко. Глобальная турбулентность: кризис неокOLONиализма и геополитика. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2023 – 108.с. ISBN 978-620-6-84567-6.

ЛОЙКО Л.Е.

Академия Министерства внутренних дел Республики Беларусь,
г. Минск, Республика Беларусь

МЕТОДОЛОГИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Методология неклассической рациональности философии истории разрабатывалась в начале XX в. Этому процессу способствовало бурное развитие исторических наук и связанных с ними научных школ. В самой философии причиной разработки тематики методологии исторического познания стал феномен кризиса европейской культуры. Именно этот феномен породил интерес у В. Дильтея к разработке методологии понимания исторического времени через реконструкцию внутреннего мира присутствовавших в этой исторической реальности людей.

Г. Гадамер настолько был поражён глубиной открывшейся методологии, что трансформировал её в формат онтологии. Им был сделан важный шаг в направлении объективации исторических феноменов и знаний о них. Эта позиция была важной и для формировавшихся исторических наук. Эти науки с трудом формировали имидж, поскольку у них не было математического аппарата и строгих концептуальных структур.

Формирование методологии неклассической рациональности философии истории шло на фоне кризиса рационализма и всё более усиливавшейся склонности философов к иррационализму [1]. Подобная тенденция могла стать препятствием для формирования методологии исторических наук [2]. Понимая эту ситуацию в философии, представители самой исторической науки решили самостоятельно пройти этапы формирования рационализма в гуманитарных науках, которые в своё историческое время прошли точные науки в лице математики и механики.

Неожиданное решение предложили французские историки. Они воспользовались кризисом классического рационализма и стали формировать методологию неклассической рациональности. Отличие этой методологии заключалось в том, что историками был предложен концептуальный аппарат для описания исторической динамики значительной длительности не в формате

абстрактного и общего описания исторического процесса, а в формате выявления системных характеристик исторического процесса через атрибут социальной реальности. В качестве такого атрибута они избрали город.

Когда читатели познакомились с трудами французских историков, то стало очевидным, что неклассическая методология достаточно рациональна и линейна. Этим французских историков стали относить к отдельной научной школе. Она стала называться «Анналы» [3].

Историческая школа осуществила реконструкцию длительных социальных процессов в Европе на основе концептуальных структур, организующим фактором семантики которых стал концепт города.

Анналы доказали, что возвышение конкретных городов в Европе перестраивало всё пространство континента с точки зрения категорий центра и периферии. Также происходила трансформация экономической логистики и смена культурных факторов. Генуя и Венеция сдали позиции лидера Антверпену и Амстердаму. Но те не смогли сохранить лидерство, и оно перешло к Лондону.

Передача лидерских полномочий от одного города к другому имела детерминанты, связанные с трансформацией логистики мировой торговли. Генуя и Венеция возвысились благодаря логистике Великого Шёлкового пути. Но вторжение монголов эту логистику разрушило.

Антверпен и Амстердам воспользовались великими географическими открытиями. Голландцы стали открывать торговые фактории в пространстве новой логистики морских путей. Но они ограничивались только торговыми операциями.

Лондон возвысился потому, что он связал Атлантический океан в единое экономическое пространство. В Новом свете находились сырьевые колонии, а в Старом свете на территории Англии находились промышленные производства, в товарах которых остро нуждались европейские поселенцы Нового света. В результате сформировалось единое культурное и экономическое пространство, центром которого стал Лондон.

Лондон воспользовался географическими открытиями и сместил на новые маршруты торговлю. В результате успехи Италии и Нидерландов в области культуры закончились эпохой Возрождения.

Ж. Ле Гофф в научном исследовании под названием «Цивилизация Средневекового Запада» описал формирование единой европейской культуры как цивилизации Запада. Ф. Бродель сделал акцент на роль городов. Новые контексты в результате такого методологического подхода приобрели понятия исторического времени, исторического сознания, исторической памяти и исторического мышления.

Пример Анналов оказался заразительным для формирувавшейся социологии. М. Вебер, опираясь на принципы эмпиризма, осуществил социологический анализ феномена протестантской этики труда. Анализ показал, что религиозные движения в Европе были продуктом городской среды. Эти принципы регламентируют деловую жизнь в условиях городской среды. Протестантская этика труда стала модификацией этики городской среды.

Пока существует городская среда, будет существовать интеллектуальная основа неклассической рациональности. Будет сохраняться и сама эта рациональность.

Неокантианцы одними из первых в философии поняли, что рациональность нужно защитить ради формирующихся исторических наук. Они настаивали на априорном статусе категориальных структур научного мышления.

Таким образом, культурная традиция рациональности сохранилась благодаря встречному движению историков, социологов и философов. Это видно на примере исторической школы Анналов и социологии М. Вебера [4].

Список использованной литературы:

1. Лойко Л.Е. Традиции исторической памяти и историко-культурный нигилизм // Россия: Тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 18: Материалы XXII Национальной науч. конф. с международным участием «Модернизация России: приоритеты, проблемы, решения». Ч. 1 / РАН. ИНИОН. Отд. науч. сотрудничества; отв. ред. В.И. Герасимов. М., 2023. Ч. 1. С. 191–193.

2. Лойко, Л.Е. Неклассическая философия между рационализмом и иррационализмом / Л.Е. Лойко // Философия в XXI веке: традиции и инновации. Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. (Зеленоград, 11 апреля

2025 года): В 2 ч. Часть 1 / Под общ. ред. Н.В. Даниелян. М.: МИЭТ, 2025. – С. 111-116.

3. Лойко, Л.Е. Философия Иммануила Канта и Анналы / Л.Е. Лойко // Мировоззренческая парадигма в философии: взаимоотношение онтологии и гносеологии как философская проблема (к 300-летнему юбилею И. Канта): Сборник статей по материалам XIX Междунар. науч. конф., Нижний Новгород, 20 января 2024 года. Нижний Новгород: Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, 2024. С. 121–125.

4. Лойко, Л.Е. Единицы контента социально-культурной деятельности / Л.Е. Лойко // Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив: материалы Междунар. науч.-практ. конф. 23 мая 2025 г. / Казанский государственный институт культуры; науч. ред.: Р.Ш. Ахмадиева, П.П. Терехов, Р.С. Гарифуллина. – Казань, 2025. – С. 106-108.

Т.Е. ЛЯМИНА

Смоленский государственный медицинский университет,
г. Смоленск, Российская Федерация

ИСТОРИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ 20-Х ГОДОВ XX В.

В общественно-политических дискуссиях 20-х годов, посвященных обсуждению характера Октябрьской революции и путей построения социализма, происходит возвращение к старым спорам народников и марксистов 90-х годов XIX в. Одной из главных проблем полемики народников и марксистов был вопрос о соотношении исторической необходимости и сознательной деятельности людей, ориентированной на общественный идеал.

В центре внимания марксистской критики была философско-социологическая концепция Н.К. Михайловского. Утопизм народнической социологии проявляется в том, что активизм заслоняет историческую необходимость. «Критически мыслящие личности», игнорирующие законы истории и отрицающие развитие капитализма в России, не могут найти правильный путь к осуществлению социализма.

На самом деле смысл «субъективного метода» состоял не в отрицании объективных законов истории. Сознательная общественная деятельность, по мнению Н.К. Михайловского, предполагает формирование на основе анализа реальных тенденций общественного развития философски обоснованного общественного идеала. «Законы истории существуют, но они неизбежно осложняются идеалом, который именно и дает им реальное содержание» - писал идеолог народничества [8, с. 59].

По его мнению, русскому марксизму как идейному течению недостает «практического идеализма». «Субъективный метод» призвал исследователей контролировать свой субъективизм. Социальные явления по своей природе всегда оцениваются. Если социолог или общественный деятель недостаточно осознает свои социальные интересы и плохо обосновал свой общественный идеал это неизбежно приведет к тому, что желаемое будет выдаваться за объективные законы.

Субъективизм русского марксизма 90-х годов XIX в. проявлялся в том, что в своих проектах развития страны представители этого идейного течения игнорировали интересы крестьянства, которое составляло большинство населения России. «Легальные марксисты» в лице П.Б. Струве призывали «пойти на выучку к капитализму», не задумываясь, что это приведет к разорению и маргинализации значительной части крестьянства.

Революционные марксисты в этом вопросе с ними соглашались, делая акцент на то, что в результате капиталистического развития сформируется революционный пролетариат, который осуществит переход к социализму. В.И. Ленин в 90-х годов XIX в. преувеличивал расслоение крестьянства на сельскую буржуазию и сельский пролетариат и отрицал роль крестьянства в будущих революционных событиях (эти положения ему пришлось пересмотреть после революции 1905-1907 гг.).

После Октябрьской революции Россия оставалась крестьянской страной с средним уровнем индустриального развития, малограмотным населением. Критики большевиков обращали внимание на отсутствие в стране необходимых условий для перехода к социализму. Сами видные деятели партии и советского государства много писали об опасности буржуазного перерождения советского политического режима.

После окончания гражданской войны и угасания надежд на быструю победу мировой революции в советском обществе начались дискуссии о путях построения социализма, которые осложнялись ожесточенной борьбой за власть.

В работе «О нашей революции» (1923), представляющей ответ меньшевику Н.Н. Суханову, В.И. Ленин писал: «Для создания социализма, говорите вы, требуется цивилизованность. Очень хорошо. Ну а почему мы не могли создать такие предпосылки цивилизованности у себя, как изгнание помещиков и изгнание российских капиталистов, а потом уже начать движение к социализму? В каких книжках прочитали вы, что подобные видоизменения обычного исторического порядка недопустимы или невозможны? ... Вот мы и ввязались в серьезный бой, а там уже увидели такие детали развития (с точки зрения мировой истории, это, несомненно, детали) как Брестский мир или НЭП» [7, с. 378].

Эта работа была написана в январе 1923 года и опубликована в №117 газеты «Правда» 30 мая 1923 года. В начале 20-х годов в партийной печати велась активная борьба с группами левой оппозиции: платформа «Мы – коллективисты», выдвинутая на втором съезде Пролеткульта (ноябрь 1921 года); группа «Рабочая Правда» (1921-1923); «Рабочая группа» Г.И. Мясникова (1921-1922).

Основные идеи левой оппозиции начала 20-х годов сводились к следующему: деятели оппозиции утверждают, что в стране формируется не социализм, а государственный капитализм, происходит буржуазное перерождение советского политического строя. РКП(б) превращается в новый правящий класс, бюрократизируется, техническая интеллигенция сливается с буржуазией. Оппозиционеры выступают за активизацию рабочего движения и восстановление подлинной демократии в партии и обществе.

Статья В.И. Ленина должна была усилить официальную позицию, которая полемически истолковывала деятельность этих левых групп как «возрождение меньшевизма» и «меньшевизм наизнанку». Сами эти организации видели себя продолжателями левой группы «Вперед» и идей А.А. Богданова, активно ссылаясь на его работы, прежде всего книгу «Вопросы социализма» (1917). В октябре 1923 года А.А. Богданов был арестован как один из руководителей группы «Рабочая Правда». Однако следствие не выявило никаких его связей с этой организацией.

В книге «Вопросы социализма» (1917) мыслитель подвергает критике политику «военного коммунизма». Он проводит параллели между государственным капитализмом, сложившимся в годы войны в развитых европейских странах и советским «военным коммунизмом» как формами организации потребления. В то время как подлинный социализм должен «планомерно организовать, на неопределенное будущее и в мировом масштабе, процесс производства в прогрессивном развитии его сил» [2, с. 319]. Социальной основой «военного коммунизма» является союз пролетариата и крестьянства, а главной опорой - армия, состоящая в основном из крестьян.

Как признавал Н.И. Бухарин, говоря о крахе «военного коммунизма», этот общественный строй «мыслился нами не как «военный», т.е. пригодный только для определенной ступени в развитии гражданской войны, а как универсальная, всеобщая и, так сказать, «нормальная» форма экономической политики победившего пролетариата» [5, с. 4]. Несмотря на то, что А.А. Богданов оказался прав, его критика «военного коммунизма» всегда признавалась враждебной.

А.А. Богданов никогда не выступал против советской власти. После Октябрьской революции он преподавал в советских вузах, издавал книги, создавал Пролеткульт, разрабатывал и пропагандировал тектологию, основал Институт переливания крови. Однако у него было собственное оригинальное видение происходящего в стране.

В открытом письме Н.И. Бухарину (1921), которое не было опубликовано и представляло собой ответ на критику в «Правде» деятельности Пролеткульта, А.А. Богданов решительно отвергает обвинения в меньшевизме. «При коммунистическом повороте большевизма я разошелся с партией в важном теоретическом вопросе: она считала вышедшую из войны мировую революцию социалистической, я пришел к иному выводу.... Но разойдясь с партией в оценке эпохи, я понимал объективную необходимость ее политики, а потому должен был отказаться и от пропагандистской работы на политические темы, чтобы не мешать нужному делу. В идеологии стихийных массовых движений и утопизм является жизненно необходимым элементом, если в нем нет правды научно-теоретической, то может быть правда действенного порыва» - писал он [4, с. 116].

Критикуя Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, А.А. Богданов утверждал, что в русском марксизме пренебрежительное отношение к «идеологии» странном образом сочетается с признанием практически –руководящего значения классового сознания пролетариата. Именно деятели группы «Вперед» занимались проблемами идеологии, разрабатывая концепцию пролетарской культуры. По мнению А.А. Богданова, социалистическая революция предполагает не только политические и экономические преобразования, но и господство пролетариата в культурном отношении.

После Октябрьской революции, утверждал мыслитель, сложились наиболее благоприятные условия для развития пролетарской культуры. Поэтому главное внимание он уделяет Пролеткульту и разработке тектологии, которая представляет собой монистическое пролетарское понимание науки и должна стать инструментом строительства социализма.

В 20-х годах А.А. Богданов подвергается «литературной травле». Жесткой критиковались его философские взгляды, тектология. Мыслителя обвиняли в недооценке роли производственных отношений и классовой борьбы, преувеличении роли идеологии в общественном развитии.

Во второй половине 20-х годов А.А. Богданов не писал больших работ, посвященных анализу экономического и политического развития страны и был очень осторожен в высказываниях. Однако в ходе борьбы с «объединенной оппозицией» 1926 года его взгляды вновь подвергаются критике. Н.И. Бухарин, испытавший значительное идейное влияние А.А. Богданова, в одной из своих статей называет его «полумарксистским литератором» и сравнивает «объединенную оппозицию» Л.Д. Троцкого, Г.Е. Зиновьева и Л.Б. Каменева с левыми движениями начала 20-х годов.

Н.И. Бухарин вновь высказывает мысль, что все «левые» оппозиционные течения проводят меньшевистские в своей основе идеи о несоциалистическом характере Октябрьской революции и невозможности построения социализма в СССР. В этом ряду находятся и идеи А.А. Богданова о развитии пролетарской культуры в недрах капиталистического общества.

Ведущий идеолог партии утверждает, что А.А. Богданов и его сторонники «не понимают всей принципиальной разницы между пролетарской и буржуазной революцией, между вызреванием капитализма в рамках феодального строя и вызреванием социализма в рамках строя

капиталистического» [6, с. 36]. Предпосылки построения социализма, как и культурная зрелость пролетариата могут сформироваться только в переходный период диктатуры пролетариата.

В советской литературе утвердилось мнение о А.А. Богданове как идеологе технической интеллигенции, который отводит этой социальной группе ведущую роль в построении социализма. Английский исследователь Д. Биггарт, напротив, видит в А.А. Богданове предшественника идей об опасности бюрократического перерождения технической интеллигенции и превращения ее в новый правящий класс советского общества [1, с. 140].

Еще в романе «Красная звезда» (1908) один из героев, марсианин глубоко изучивший земную цивилизацию, говорит о трудностях перехода к социализму: «Пролетариат все еще представляет меньшинство почти во всех, даже наиболее передовых странах Земли; большинство образуют не успевшие разложиться остатки класса мелких собственников, массы наиболее невежественные и темные. ... Века национального дробления, взаимного непонимания, грубой и кровавой борьбы не могли пройти даром, - они надолго оставят глубокие следы в психологии освобожденного земного человечества; и мы не знаем, сколько варварства и узости социалисты Земли принесут с собою в свое новое общество» [3, с. 184-185].

Список использованной литературы:

1. Биггарт Д. Александр Богданов и теория «нового класса» // Социологические исследования. 1993. № 7. С. 139-150.
2. Богданов А.А. Вопросы социализма // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 295-351.
3. Богданов А.А. Красная звезда // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 104-203.
4. Богданов А.А. Открытое письмо тов. Бухарину // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 115-117.
5. Бухарин Н.И. О ликвидаторстве наших дней // Большевик. 1924. № 2. С. 3-9.
6. Бухарин Н.И. О характере нашей революции и о возможности победоносного социалистического строительства в СССР // Большевик. 1926. № 19-20. С.28-59.

7. Ленин В.И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Гос. изд-во полит. литературы. Т.5, 1982. С. 378-382.

8. Михайловский Н.К. Идеализм, идолопоклонство и реализм // Сочинения. 4-е изд. СПб., 1909. Т.4. С.31-70.

НАГОРНОВ Е.А.

Нижегородский институт путей сообщения, филиал ПривГУПС,
г. Нижний Новгород, Российская федерация

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ФОРМА

ПРОДОЛЖЕНИЯ ТЕХНОЛОГИИ

Энгельс указывал: «С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительной частью человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей...Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде всего суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» [7, с. 19]. Этими историческими условиями с нашей точки зрения и являются, прежде всего, *технологические условия*. Т.е. именно из жизненно важных технологий «стихийно возникает» необходимость и в соответствующем религиозном сопровождении. Обратимся к феномену «первобытного мышления», т.е. к «древности». Именно здесь, на материале мифов, прослеживается четкая взаимосвязь религии и технологии исходя из самой *жизни*, из тех задач, которые возлагаются жизнью на религию, которые обуславливают, сближают их.

Религиозным *абсолютом* для «древнего» человека и являются жизненно важные для жизни *технологии* и изобретения. Подчеркнуть это и призвана религия. То есть, религия, являясь человеческим *изобретением*, наполняет существующие технологии трансцендентным, показывает их «потустороннее» совершенство. Тут реальное деятельностное / изобретательное начало – превращается в «сверхъестественное». По мнению М. Прохорова: «Религия и технизация «светятся» друг в друге, проясняя при этом друг друга в

рефлексивных отношениях...Технизация раскрывает черты Бога в самом человеке – в его трудовой деятельности...» [3, с. 129]. Прохоров утверждает: «Человек-творец нуждается в технике, технологии. Ею выступает сама религия. Это позволяет сблизить религию с технологией и даже техникой. Увидеть в них просто разные – фантастические в религии, реальные в технике и технологии – способы и средства установления человеческой власти и контроля над окружающим миром» [4, с. 291]. Обратимся к мифу, к «структурам» первобытного мышления. Именно здесь уже существующие виды человеческой деятельности / изобретательства начинают «освящаться», приобретают соответствующее символическое выражение и *артикулируются*. Представляется интересным рассмотреть взаимодействие религии и техники как определенных практик по организации очерченного бытийного *топоса* или некоей *таксономии* через взаимодействие «технологического» и «религиозного».

Как отмечает М. Элиаде: «Немыслимо, однако, чтобы орудия не наделялись **сакральными** (курсив мой – Е.Н.) свойствами и не вдохновляли на мифологические сюжеты. Первые технологические открытия: превращение камня в орудие нападения и защиты, овладение огнем – не только обеспечили выживание и развитие человека как вида, но и создали мир мифо-религиозных ценностей... Главное, что породило бесчисленные верования, мифы и легенды, - это овладение пространством с помощью метательного оружия» [5, с. 15]. Важно увидеть за той или иной религией вполне четкую *технологическую* основу/структуру. Необходима соответствующая расшифровка, реконструкция и включение в соответствующую «смысловую систему», важно найти в «потустороннем» вполне «посюсторонние» корни. По Элиаде: «*Homo faber* был в то же самое время *homo ludens, sapiens* и *religious*» [5, с. 18]. Магия, как одна из форм первобытной религии, с ее *ритуалами*, имеющими целью воздействовать на окружающий мир, и является своеобразной *первобытной технологией*, позволяющей на своем уровне контролировать пространство. Она как бы призвана придать технологии магико-религиозную силу. Важнейшие изобретения/открытия первобытного времени «рождали мифы и параимфологические вымыслы, а иногда ложились в основу различных форм ритуального поведения». Поскольку, как отмечает Элиаде: «Эмпирическая ценность этих изобретений очевидна» [6, с. 49]. Это говорит о том, что именно

технологии послужили базой для всевозможных религиозных практик, призванных закрепить их жизненно важное *технологическое* значение. Элиаде утверждает: «Весьма вероятно, что значительное число **сверхъестественных** (курсив мой – Е.Н.) персонажей и мифологических эпизодов, которые встретятся нам в позднейших религиозных традициях, представляют собой «открытия» каменного века» [5, с. 49]. Это же говорит и К. Леви-Строс: «Анализ мифов подтверждает, что, как мы и предполагали, вера в действенность магии предполагает **волевое упорядочивание мира** (курсив мой – Е.Н.)» [1, с. 148]. Так «мирское» само по себе становится «священным». Согласно Элиаде «священное» проявляется «как нечто совершенно отличное от мирского». Так технология становится уже участницей «таинственного акта, проявлением чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «мирском»». Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное – это **могущество** (т.е. возможность активистски влиять на мир – Е.Н.), т.е. в конечном итоге самая что ни на есть реальность» [6, с. 18]. Вот почему «мирская» технология нуждается в легитимации «священного». Без этого технологии не получают полноценного доступа в бытие «освященного космоса», но будут оставаться лишь партикулярным хаотическим феноменом, лишенным *универсализма*.

Таким образом, установление взаимосвязи религии и технологии внутри самого социального бытия, исходя из самой *жизни*, из тех задач, которые возлагаются жизнью на религию, которые, в конечном итоге, и обуславливают, сближают их – являются сейчас важной актуальной исследовательской задачей.

Согласно Д.В. Пивоварову, под религией понимается следующее: «Религия (от лат. religare «воссоединять» - Е.Н.) – восстановление или воспроизводство сакральной связи человека с абсолютном. Классификации религий выстраиваются в соответствии с различными представлениями об абсолютной реальности» [2, с. 467]. По мнению Пивоварова: «Все религии, так или иначе исходят из идеи неполноты и **несовершенства человека** (курсив мой – Е.Н.) и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению» (причем религии здесь опираются «...либо на возделывание тела идеала, либо на духовное содержание идеала

культуры...то в форме материального идолопоклонения, то в форме духовного почитания трансцендентных ценностей»).

То есть религия, являясь полностью человеческим *изобретением*, призвана как бы «достроить», «довершить» человека. Из чего следует, что в религии содержатся вполне четкие *технологические*, земные, посясторонние коннотации.

При этом важно исследовательски вывести религию из самой преобразующей деятельности человека. Из самого реального деятельностного / орудийного и изобретательского начала. Необходимо отследить, как это земное начало превращается в «сверхъестественное», а потом как это «сверхъестественное» начало, уже на современном витке технологического развития, снова возвращается назад в сегодняшнюю технологию.

Для этого на наш взгляд следует, в том числе, обращаться и к мифам, к структурам первобытного мышления, скрывающих в себе древние пути религиогенеза. Именно здесь, применяя археологический и *генеалогический* методы познания, мы можем увидеть, как уже существующие виды человеческой деятельности/изобретательства начинают «освящаться», приобретают соответствующее символическое выражение и *артикулируются*. Отдаляются / отчуждаются от реальных технологических человеческих практик на протяжении всего исторического процесса.

Список использованной литературы:

1. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Т.2. От меда к пеплу. М.; СПб., 2000.
2. Пивоваров Д.В. Философия религии. Учебное пособие. М., Екатеринбург. 2006. С. 467.
3. Прохоров М.М. Философская метафора экологической эпохи. Н. Новгород, 1995.
4. Прохоров М.М. Философия и метафилософия: Монография. – Н.Новгород, 2006.
5. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова. М., 2008

6. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр. Н.К. Гарбовского. М., 1994.
7. Энгельс Ф. О первоначальном христианстве. М.: Политиздат, 1984.

САВИНОВ А.Б.

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ БИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ

С позиций диалектического материализма окружающий нас мир является совокупностью материальных объектов и процессов, из противоречивого взаимодействия которых складываются объективные (не зависящие ни от чьей воли) законы, ими управляющие [15, с. 95]. Диалектика как мышление полярностями [14] означает обязательное рассмотрение в единстве и взаимодействии противоположных явлений и процессов, их положительных и отрицательных сторон в разнообразнейших системах бесконечного и вечного материального мира, а диалектический материализм взаимосвязан с системным подходом к его объектам и явлениям. Само понятие «система» есть диалектическое единство взаимосвязанных и взаимодействующих элементов [19, 25]. Эта диалектичность особенно ярко выражена в важнейшем понятии кибернетического направления системологии – контуре регулирования (КР) как элементарной кибернетической системы [6, 11, 19]. Такие КР – атрибут всех самоуправляемых (адаптирующихся) систем (живых организмов, популяций, биоценозов, социально-экономических и автоматических самоуправляемых систем), т.е. систем в которых между иерархически соподчиненными управляющими и управляемыми подсистемами и элементами циркулируют вещество, энергия и информация, благодаря которой и происходят процессы самоуправления, саморегуляции в адаптирующихся системах.

Указанными выше соображениями автор руководствуется в работе и полагает, что они существенно помогают вести теоретические и прикладные исследования [18, 19, 20, 22, 23, 24, 25]. Но совершенно естественно, что в

соответствии с диалектической природой всего, включая человеческое мышление, наряду с высказанной диалектической мировоззренческой позицией, которая в той или иной форме в настоящее время свойственна многим исследователям [1, 2, 7, 8, 16, 17, 26, 35, 36], параллельно давно возникли и развиваются взгляды противоположной философской направленности, хотя и не столь многочисленные [13, 28, 31, 32, 34]. Так, по мнению известного антидарвиниста Ю.В. Чайковского [31, с. 201; 32, с. 627], диалектика «противоположна всякому поиску истины, хотя полезна для поиска доводов», и следствиями диалектики являются якобы дарвинизм (!?) и марксизм, поскольку Дарвин и Маркс будто бы усвоили лишь схоластическую средневековую диалектику, корни которой уходят в учение Платона.

Трижды переизданная книга В.И. Жилина [13], в которой сильно заметны софистика, эмоции и неудачные аргументы, посвящена доказательствам, как полагает ее автор, «иллюзорности» теоретической и практической значимости диалектической логики и диалектической методологии. Например, В.И. Жилина [13, с. 7] нисколько не убеждают факты успешного применения в различных разделах гуманитарных, естественных и точных наук закона единства и борьбы противоположностей, и, по его мнению, всего лишь «можно много спорить о значении этого закона для поиска истины».

Для того, чтобы убедиться в обратном, достаточно, например, ознакомления с монографией Б.С. Воинова и соавторов [7], посвященной разработкам методологии и математических методов поиска оптимальных, оригинальных и рациональных решений. В частности, в указанной книге [7, с. 100, 104], представлена логико-символьная форма записи закона единства и борьбы противоположностей на основе формализации понятия «противоречие»: под ним «понимается такая ситуация, в которой при улучшении μ -го показателя качества функционирования K_μ , количественно характеризующего μ -е свойство системы, ухудшается ν -й показатель качества ее функционирования K_ν (ν -е свойство)»; иначе говоря, «противоречие $K_{\mu\nu}$ – это своего рода связь между K_μ и K_ν ». При этом отмечено, что на основе закона единства и борьбы противоположностей были разработаны эвристические методы с разрешением противоречий нетрадиционными способами вариации структуры систем, которые воплощены в компьютерные экспертные системы, а результаты исследований, полученные с помощью таких компьютерных

систем, подтверждены многолетней практикой различными авторами [7, с. 106-108]. В частности, в Нижегородском государственном университете им. Н.И.Лобачевского была разработана и использовалась экспертная система для экономических систем с оригинальным выбором эвристических приемов при маркетинге определенного класса продукции.

Пытаясь опровергнуть объективность одной из важнейших дарвиновских концепций – о «борьбе за существование», В.И. Жилин [13, с. 95] сослался на неверные высказывания Ю.В. Чайковского [33, с. 78] о том, что будто бы еще в 50-х годах прошлого века «ведущий фитоценолог В.Н. Сукачев подверг уничтожающей по сути ... критике всю "теорию борьбы за существование", противопоставив «априорным умозаключениям» дарвинизма свои эксперименты на высших растениях», и потому апологеты дарвинизма эту статью В.Н. Сукачева [27] якобы «не анализируют уже полвека». Однако данные высказывания совершенно не соответствуют действительности, они лишь выдают желаемое за действительное. В указанной статье В.Н. Сукачев [27, с. 35, 36] не только не подвергал «уничтожающей критике» теорию борьбы за существование, но, напротив, указывал, что «взаимодействие организмов, в том числе и растений, при совместном обитании является частным выражением одного из основных положений материалистической диалектики о взаимодействии всех предметов и явлений в природе», а «поэтому данная проблема имеет большое общее познавательное, философское значение», поскольку указанные многообразные, сложные взаимодействия «отражают в значительной степени путь исторического развития органического мира», но при этом «нет оснований ... отказываться от взглядов Дарвина, Тимирязева и других дарвинистов и отрицать наличие в природе ... форм борьбы за существование». В.Н. Сукачев [27, с. 38, 39, 43] своими исследованиями лишь выяснил, что, во-первых, «положение Дарвина, говорящее, что внутривидовая конкуренция более напряженна, более ожесточенна, нельзя признать универсальным; во всяком случае, в межвидовой борьбе за существование чаще один из компонентов страдает больше, чем при внутривидовой»; во-вторых, фенотипически мало различающиеся «биотипы (т.е. внутривидовые формы растений – А.С.) ... в межбиотипной борьбе за существование ведут себя по-разному, а следовательно, могут явиться объектами естественного отбора в видовых популяциях». Вопреки утверждению Ю.В. Чайковского о якобы

«замалчивании» статьи В.Н. Сукачева [27], она, в действительности, как и многие другие работы известного фитоценолога, достаточно подробно анализировалась еще в 1976 году в фундаментальной монографии Я.М. Галла [9], посвященной историко-критическому анализу отечественных ботанических исследований в аспекте концепции борьбы за существование как фактора эволюции. Не забыты основные положения и выводы рассматриваемой статьи В.Н. Сукачева [27] и в современных публикациях известных отечественных ученых, поддерживающих дарвиновскую концепцию борьбы за существование [5, 10].

Приведенные примеры позволяют полагать, что философские и естественно-научные публикации, оспаривающие диалектическую методологию и рациональные элементы дарвиновской теории как атрибутов научных исследований, вряд ли способны методологически верно ориентировать других ученых. Как, например, может направлять работу биологов и других исследователей утверждение Ю.В. Чайковского [32, с. 189] о том, что «борьба за существование оказывается фактором экологии, но не эволюции», основанное им на неверных трактовках результатов исследований В.Н. Сукачева [27]? Конечно, это утверждение направляет изыскания эволюционистов, экологов и других исследователей по ложному пути, в «лучшем» случае создает для них ситуацию неопределенности, запутанности вопроса. Это и наблюдается, например, в работах некоторых фитоценологов [29, 30]. В частности, ссылаясь на воззрения Ю.В. Чайковского [32], В.А. Усольцев и А.А. Маленко [30, с. 29] вынуждены были сделать курьезный вывод о том, что «единство процессов конкуренции и кооперации, по Ю.В. Чайковскому, трактуется парадоксальным образом: при общем взаимном угнетении конкуренция как борьба за выживание отсутствует (?! – А.С.), а вернее, выражается в сотрудничестве «угнетателей и угнетенных» как видовой функции, обеспечивающей монополию данного вида на данной территории». Из этой цитаты следует, что авторы статьи, вслед за Ю.В. Чайковским, односторонне, антидиалектично, не по Дарвину понимают явление и понятие «борьба за существование», то есть не как совокупность любых отношений организма с другими организмами и неживой природой, а только лишь как антагонистические отношения. Это особенно ярко проявилось в другой статье, казусного толка, которая отразила антидиалектические представления В.А.

Усольцева [29, с. 153] о том, что, по его мнению, представляют собой «взаимопомощь и борьба за существование в природе и обществе в приложении к современным российским реалиям».

Метафора «борьба за существование» хотя и понималась Ч. Дарвином [12] в широком смысле, но все-таки заботила и его, поскольку вольно или невольно заставляла исследователей акцентировать внимание больше на антагонизме взаимоотношений живых организмов. Поэтому, вслед за Н.А.Бернштейном [3], автором было предложено [23, 25] использовать иной, но синонимичный термин и соответствующее ему формализованное понятие – «активность организма», то есть обусловленные потребностями организма и сложившимися обстоятельствами характер и интенсивность его взаимодействий с окружающей средой (абиотической и биотической) в единицу времени [21, 25]. В этом смысле понятие «активность» живых организмов [22, 23, 24, 25] по существу близко к метафорическому понятию Ч. Дарвина [12] «борьба за существование», то есть «борьбы», понимаемой как совокупность всех разнообразных и противоречивых взаимодействий данного организма с другими организмами и абиотическими компонентами экосистемы [4, с. 79]. В онтогенезе организм проявляет множество видоспецифичных форм активности (взаимодействий), усиливая активность в отношении одних экологических факторов, и ослабляя – в отношении других. Специфика активности организмов («борьбы за существование») обуславливает естественный отбор, в общем виде выражающийся в выживании и распространении в природе наиболее успешных в активности («борьбе») организмов, то есть таких, у которых на разных уровнях их организации (генотипическом, морфолого-анатомическом, биохимическом, физиологическом, поведенческом) адекватнее сложились отношения с окружающей средой (в широком смысле). Так и происходит эволюция, и эта важнейшая дарвиновская концепция хорошо известна и составляет основу синтетической теории эволюции (СТЭ), не утратившей во многом своего значения для мирового научного сообщества. Но затрагивать эту тему приходится, например, вследствие появляющихся альтернативных мнений о том, что борьба за существование в отдельных группах организмов может «отсутствовать» и такие группы «не могут эволюционировать». Ошибочность этой позиции очевидна: в процессе онтогенеза живой организм способен лишь

в некоторых пределах изменять свою активность (ослаблять или усиливать) [25], но не может полностью прекратить свое взаимодействие (в том числе обмен веществ) со средой обитания (внешними биотическими и абиотическими факторами), в противном случае он умирает. При этом надо осознавать, что сведение понятия «борьба за существование» только к антагонистическим взаимоотношениям организмов неверно, искажает смысл этого понятия [4, с. 79], поскольку антагонистические взаимоотношения составляют лишь часть «борьбы за существование», часть активности организмов.

Список использованной литературы:

1. Багандов М.Г., Магаррамов М.Д., Курбанов М.А. О необходимости применения диалектической методологии при проведении педагогических исследований // Изв. Дагестанск. гос. пед. ун-та. Психолого-педагогические науки. 2016. Т. 10. № 4. С. 32-38.
2. Байлук В.В. Диалектическая методология как средство развития креативности педагогов и студентов // Педагогическое образование в России. 2020. № 6. С. 31-44.
3. Бернштейн Н.А. Очерки по физиологии движений и физиологии активности. М.: Медицина, 1966. 349 с.
4. Биологический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1986. 831 с.
5. Василевич В.И. Естественный отбор в растительных сообществах // Чарльз Дарвин и современная биология. Тр. Международн. науч. конф. (21–23 сентября 2009 г., Санкт-Петербург). СПб.: Нестор-История, 2010. С. 177-183.
6. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио, 1958. 215 с.
7. Воинов Б.С., Бугров В.Н., Воинов Б.Б. Информационные технологии и системы: поиск оптимальных, оригинальных и рациональных решений. Т. 1. Методология синтеза новых решений. М.: Наука, 2007. 480 с.
8. Гайнуллина Л.Ф., Сафина А.М. Диалектика объяснения и понимания как методов научного познания // Гуманитарные науки в XXI веке. 2018. № 11. С. 70-83.

9. Галл Я.М. Борьба за существование как фактор эволюции (историко-критический анализ отечественных ботанических исследований). Л.: Наука, 1976. 155 с.
10. Галл Я.М. Ботаник В.Н. Сукачев и развитие идей Ч. Дарвина в России // Биосфера. 2016. Т. 8. № 1. С. 115-120.
11. Гельднер К. Кибернетика и ее будущее. М.: Радио и связь, 1983. 97 с.
12. Дарвин Ч. Соч. Т. 3. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 831 с.
13. Жилин В.И. Законы диалектики: иллюзия истины. М.: РУСАЙНС, 2016. 262 с.
14. Зеленов Л.А. Диалектический метод // Философия и общество. 2007. № 1 (45). С. 5–13.
15. Краткий философский словарь. М.: Изд-во Проспект, 2004. 496 с.
16. Левашов В.К., Гребняк О.В. На пороге цифровой цивилизации: диалектика искусственного интеллекта и гуманизма // Вестн. РФФИ. Гуманитарные и общ. науки. 2025. № 4 (123). С. 34-45.
17. Родионов А.В., Шнеер В.С., Гнутиков А.А., Носов Н.Н., Пунина Е.О., Журбенко П.М., Лоскутов И.Г., Муравенко О.В. Диалектика видов: от исходного единообразия, через максимально возможное разнообразие к конечному единообразию // Бот. журн. 2020. Т. 105. № 9. С. 835-853.
18. Савинов А.Б. Новая популяционная парадигма: популяция как симбиотическая самоуправляемая система // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н.И.Лобачевского. Сер. Биология. 2005. Вып. 1 (9). С. 181-196.
19. Савинов А.Б. Биосистемология (системные основы теории эволюции и экологии). Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. 205 с.
20. Савинов А.Б. Аутоценоз и демоценоз как симбиотические системы и биологические категории // Журн. общ. биологии. 2012. Т. 73. № 4. С. 284-301.
21. Савинов А.Б. Активность материальных систем, ее информационно-эволюционная роль, количественная и качественная оценка // XXIX Любимцевские чтения. Ульяновск: УлГПУ, 2015. С. 104-111.
22. Савинов А.Б. Теория активности систем и познание эволюции глобальных процессов // Эволюция: срез, правила, прогнозы. Вып. 8. Волгоград: Учитель, 2016. С. 162-180.

23. Савинов А.Б. Активность живых организмов как фактор их онтогенеза и эволюции // XXXI Любичевские чтения. Современные проблемы экологии и эволюции. Ульяновск: УлГПУ, 2017. С. 66-73.
24. Савинов А.Б., Никитин Ю.Д. Методы мониторинга ценотической активности растений // Экологический мониторинг. Ч. 9. Н. Новгород: ННГУ, 2017. С. 20-35.
25. Савинов А.Б. Активность и эволюция биосистем. Н. Новгород: ННГУ, 2024. 105 с.
26. Серёженко О.А. Диалектический метод понимания мироздания и мышления // Журн. филос. исследований. 2021. Т. 7. № 2. С. 9-18.
27. Сукачев В.Н. Новые данные по экспериментальному изучению взаимоотношений растений // Бюлл. МОИП. Отд. Биол. 1959. Т. 64. Вып. 4. С. 35-46.
28. Титова Е.Н., Лазарев А.И. Метафора «борьба» в законе «единство противоположностей»: технологии компьютерной и когнитивной лингвистик в исследовании философских текстов // Журн. филологических исследований. 2025. № 1. С. 2-13.
29. Усольцев В.А. Взаимопомощь и борьба за существование в природе и обществе в приложении к современным российским реалиям // Эко-потенциал. 2017. № 3 (19). С. 153-178.
30. Усольцев В.А., Маленко А.А. Лесные культуры разной начальной густоты. Сообщение 1. Оптимизационные аспекты, эффекты группы и плотности // Эко-потенциал. 2014. № 3 (7). С. 23-33.
31. Чайковский Ю.В. Наука о развитии жизни. Опыт теории эволюции. М.: Т-во науч. изданий КМК, 2006. 712 с.
32. Чайковский Ю.В. Активный связный мир. Опыт теории эволюции жизни. М.: Т-во науч. изданий КМК, 2008. 726 с.
33. Чайковский Ю.В. Пятьсот лет споров об эволюции // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 71-85.
34. Чайковский Ю.В. Эволюционное братство // Lethaea Rossica. Рос. палеоботан. журн. 2019. Т. 19. С. 88-108.
35. Шайфуллин М.Р. Диалектический подход в методологии отечественной физической географии // Заметки ученого. 2021. № 7-2. С. 130-134.

36. Шатунова Т.М. Метафизика остатка как версия диалектики // Личность. Культура. Общество. 2022. Т. 24. № 3-4. С. 176-187.

ТИМОЩУК Е.А.

Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Владимир, Российская Федерация

ДИАЛЕКТИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Диалектика и феноменология тесно связаны исследованием внутренних противоречий опыта и эволюции сознания. Оба направления фокусируются на познавательном процессе субъекта познания мира. Гегелевская диалектика часто рассматривается как движение «феноменологии духа», подчеркивающее, что вещи развиваются вперед через внутренние противоречия «утверждения – отрицания – отрицания отрицания» в своем движении. Феноменология, с другой стороны, фокусируется на описании проявленного состояния сознания в этом движении. Эти две дисциплины взаимозависимы через отношение «структура-движение».

У А.Ф. Лосева диалектика есть специфическое логическое конструирование эйдоса, доведение его до определённой категориальной определенности. При этом «Диалектика мифа» берет вещь целиком в её полной и окончательной явленности. И лишь логические и категориальные скрепы фиксируют её эйдетический скелет как вещи. [2, 4].

Связь между диалектикой и феноменологией проявляется главным образом в следующих аспектах. Во, первых, это интеллектуальные истоки Гегеля, который непосредственно представляет феноменологию как диалектический путь к абсолютному знанию в «Феноменологии духа». Гегелевская диалектика анализирует, как сознание постепенно развивается от чувственного опыта к рациональному познанию через «единство и борьбу противоположностей». Это внутреннее конфликтное движение в развитии сознания является проявлением сознания, изучаемым феноменологией [1, 3].

Содержательная общность феноменологии и феноменологии заключается в противоречие между субъективностью и опытом. Оба метода сосредоточены на том, как субъект понимает реальность. При этом феноменология подчеркивает проявление опыта (феномены), в то время как диалектика

описывает динамические изменения структуры опыта (противостояние противоречий) [5].

В феноменологии и диалектике существует взаимосвязь между процессом и сущностью. Феноменология подчеркивает описание интуитивного опыта, в то время как диалектика раскрывает объективные законы, лежащие в основе явлений. Диалектика, посредством отрицания отрицания, выявляет противоречия и развитие вещей, интегрируя «статические явления», описываемые феноменологией, в «динамический исторический процесс».

Обе парадигмы разделяют озабоченность по поводу внутренних противоречий. И феноменология, и диалектика фокусируются на движущей роли противоречий внутри системы. Феноменология анализирует конфликт между субъектным и объектным сознанием, в то время как диалектика возвышает его до фундаментальной движущей силы развития.

Феноменологическая категория конститутивности продолжает диалектическое, неметафизическое направление философии. Как и диалектика, она делает упор на динамический характер культурно-исторического процесса, при этом особое внимание в конститутивном анализе уделяется сложности рефлексивных процессов бытия и мышления.

В процессе направленности мышления создается характер объекта, который существует в многообразии модусов, фиксируется в мышлении его определённая данность. Акт конститутивности заключается, таким образом, в противоречивом сочетании двух сторон действительности чувственном явлении (*hyletische Daten*) и смысловом порождении предмета (*sinngebende Daten*). Воспринимающий является одновременно и творцом, занимая производящую позицию по отношению к ценностно-содержательным сторонам объекта. Процессу конституирования подвергается не только мир вещей, но и умопостигаемые объекты, переживания, конструкции коллективного и индивидуального сознания в виде различных мировоззрений, социальная память.

Конститутивная феноменология, сводя «объективные вещи» к «конструктивному процессу» сознательного субъекта, преобразует объективную диалектику классической философии во «внутреннюю диалектику сознания». Через такие категории, как интенциональность (конструирование объектов сознанием), горизонт (данные связи) и

историчность генерации смысла, она исследует, как смысл генерируется и проявляется в противоречивом движении «конструктора (субъекта)» и «конструируемого (объекта)», продолжая диалектический анализ единства и различия между субъектом и объектом, сущностью и феноменом.

Способы, которыми конститутивная феноменология продолжает диалектическое направление философии, относятся к природе сознания. Интенциональная субъектно-объектная диалектика означает, что категория интенциональности подчеркивает, что «всё сознание есть сознание чего-то», то есть субъект конструирует объект, а объект конструируется субъектом. Это взаимопредполагающее отношение наследует диалектическое взаимодействие между субъектом и объектом в эпистемологии, а не простое противопоставление субъекта и объекта.

В рамках генеративной диалектики сознания следует отметить как поздняя феноменология Гуссерля подчеркивает генерацию, поток и историчность смысла. Объект больше не является статической сущностью, а представляет собой смысл, непрерывно конструируемый субъектом в потоке времени (первоначальное впечатление – сохранение – воспроизведение). Этот процесс проявления от «недифференцированного» к «дифференцированному» воплощает генеративную и развивающую перспективу диалектики.

И, наконец, нетотализирующая диалектика различия и идентичности – это ещё один аспект конститутивности. Анализируя конкретное сознание, феноменология показывает, что даже как «продукты конструирования», объекты сохраняют неидентичность (различие), когда принимаются сознанием. Это закладывает основу для последующего деконструктивизма или негативной диалектики (например, Адорно) для понимания различий в объективном существовании.

И, наконец, конститутивность – это онтологическая диалектика жизненного мира. Феноменология расширяет диалектический анализ из области простой логики на «жизненный мир» (*Lebenswelt*). Это показывает, как донаучный, субъективно воспринимаемый мир диалектически порождает научный, объективный мир – диалектику о самом существовании.

Конституирование осуществляется через активизацию причинно-следственных схем когнции. При этом наряду со схемами срабатывают установки, позволяющие дифференцировать конституирование идеальных и

физических объектов. Конституции можно разделить на индивидуальные и интересубъективные. Первые связаны с личным опытом, в то время как вторые с коллективным. Постоянство схем конституирования (кодов) позволяет говорить об их габитуальности, устойчивости. Габитуальность это способность к фиксации и распознаванию повторяющихся моделей конституирования. Интересубъективные миры спаиваются, конституируются на границах всеобщих схем познания, переживаний, деятельности. Так рождаются межличностные вселенные, коллективные жизненные миры и эстетические мемориальные потоки [6, 7].

Каждая последовательность представляет цепочку конфигураций. Самосогласованный характер переживаний обнаруживается особенно в общественных группах, где фазы принятия/отвержения фиксируют корреляцию индивидуальных выборов в коллективное социальное поведение. Создатель социологии знания К. Манхейм связывал познание с характером передачи результатов, достигнутых в культуре и которые не могут быть поняты вне взаимодействия с передаточными звеньями [8, 9]. Таково правило конститутивной диалектики, а также герменевтического круга часть нельзя понять без целого, а целое без частей.

Сходными терминами для конститутивности являются конструктивизм, эмерджентность, среди которых первое подчёркивает намеренную комбинаторику смыслов и предметностей, а второе их внезапность, незапланированность.

Короче говоря, конститутивная феноменология, укореняя механизм диалектики в конструктивной деятельности сознания, преобразует объективные противоречия внешнего мира в противоречия генерации смысла внутри сознания, углубляя исторический анализ субъективности и сознания.

Таким образом, диалектика наделяет феноменологию динамикой развития, в то время как феноменология наделяет диалектику конкретным и субъективным контекстом восприятия.

Список использованной литературы:

1. Варич В.Н. Диалектика единичного и всеобщего в «феноменологии духа» Гегеля : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.03. Минск: БГУ, 1988. 18 с.

2. Закарян М.Р., Закарян Р.М. Контекстные модификации диалектики Лосева и феноменологии Гуссерля, их значение для развития современной философии и науки // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, обществе. Н.Новгород: Красная ласточка, 2019. С. 39-41.
3. Наумова Е.И. Феноменологическая диалектика Гегеля-Кожева // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2010. № 3. С. 15-18.
4. Нижников С.А., Голович Р. Диалектика А. Ф. Лосева и феноменология // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 116-125.
5. Пущаев Ю.В. Феноменология и диалектика в творчестве М. К. Мамардашвили и Э. В. Ильенкова : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.01. Москва, 2009. 25 с.
6. Тимошук Е.А. Конститутивность как ценностно-смысловой выбор // Ценности личности. Костанай : КИНЭУ, 2014. С. 278-283.
7. Тимошук Е.А. Конститутивная кинофеноменология // Вестник гуманитарного университета. 2023. № 2 (41) С. 116-126.
8. Тимошук Е.А. Постгуссерлианская феноменология политики // Евразийский юридический журнал. 2022. № 11 (174). С. 404-405.
9. Hoenig В. Karl Mannheim and the sociology of knowledge // Research Handbook on the Sociology of Knowledge. Edward Elgar, 2025. P. 69-83.

ХАМИДУЛИН А.М.

НГПУ им. К. Минина, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

**ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «ДВИЖЕНИЕ» И «ПОКОЙ»:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ**

В данной статье мы представим идею рассмотрения человека через призму взаимосвязанной пары противоположных категорий «движение» и «покой». В начале следует отметить три предваряющих данную тему положения, которые мы возведем к античной философии: 1) о парадигмальных фигурах в философии; 2) о философских категориях и 3) о диалектике.

В истории философии есть мыслители, системы и образ мышления которых носят парадигмальный характер. Так, еще в античную эпоху Платон стал создателем парадигмы абсолютного идеализма, Демокрит

материалистического способа мышления, Диоген известен своей эпатажной практикой переоценки ценностей, в то время как Эпикур прославился учением о счастливой жизни полной спокойствия духа и лишенной страданий. В связи с нашей темой парадигмальными фигурами являются, во-первых, Парменид, постулировавший единственность и неподвижность бытия и абсолютизовавший тем самым состояние покоя (О природе, фр. 8), указывал на то, что всю возможную изменчивость следует относить к сфере мнимого (онтологический приоритет покоя). Согласно его подходу, покой абсолютен, движение же не просто относительно, но обладает статусом видимости. И, во-вторых, Гераклит, учивший о вечных циклических изменениях бытия и абсолютизовавший тем самым движение (Кратил, 402a), указывал на то, что нет ничего постоянного, покой при этом считая свойством смерти (онтологический приоритет движения). Согласно такому подходу наблюдаемый покой можно либо вообще отрицать, в духе Кратила, либо, по меньшей мере, считать существующим лишь в качестве аспекта движения.

В то же время мы знаем философов, предлагавших разные наборы категорий, под которыми понимаются наиболее общие понятия, претендующие на описание высших онтологического или, по крайней мере, гносеологического порядков бытия. В истории философии многие касались этой темы, например, Аристотель, создатель самого понятия «категория» и самой влиятельной в античности и средневековье системы из 10 категорий, много позже Кант и Гегель определили свои, также ставшие авторитетными для последующих мыслителей наборы категорий. Отметив, часто, хотя и не всегда встречающуюся, бинарно-оппозиционную организацию данных категорий, скажем, что для нашей темы существенным является набор категорий (высших родов бытия), предложенный Платоном, поскольку среди них как раз впервые и встречаются категории «движение» и «покой» (Софист, 254d).

Превращает противоположности в свой основной объект и инструмент – диалектика. Диалектика рассматривает противоположности либо с акцентом на когнитивно-коммуникативной составляющей, например, как составную часть мыслительного процесса (Аристотель), при помощи которого можно достичь истины (Платон) или как вербально-диалогичное по своей форме искусство (софисты, стоики); либо с акцентом на онтологическую составляющую, постулируя взаимодействие противоположностей не только как закон

мышления, но и как закон бытия (Гераклит, Гегель, Энгельс). Здесь важно то, что диалектика, в той или иной степени утверждает, что человек, будучи частью окружающего мира (микрокосм-макрокосм) отражает в своем мышлении всеобщие закономерности, в частности специфический характер взаимоотношения противоположных категорий, каждая из которых оказывается действительно сосуществующей в бытие и активно взаимодействующей друг с другом. Для нашей темы здесь важен отход от абсолютизации покоя и движения, который также был осмыслен в античной философии уже у Платона (Софист, 249bcd) через объяснение того, что представляют собой роды бытия и указание на то, что бытие содержит в себе противоположности; у Аристотеля (Метафизика, IV, 8, 14-16), через соотнесение абсолютизации категорий движения и покоя с тем подходом, согласно которому утверждает существование только истины или только лжи. Интересно, что Перводвигатель у Аристотеля является неподвижным, хотя и придает космосу движение, что, при всем признании наличия движения в мире, сохраняет вопрос о приоритетности движения или покоя в онтологическом плане. Плотин решал этот вопрос таким образом, что полагал Единое находящимся вне всяких категорий (Эннеады VI.9.3), в то время как Ум и Душу мыслил, как то, чему присуще движение. Другими словами, философский подход, утверждающий одновременное существование, отсутствие абсолютизации и факт взаимодействия категорий покоя и движения, в свою очередь также является парадигмальным.

Продемонстрировав на примере античной мысли существование категорий «движение» и «покой», которые, рассматриваются в истории философской мысли именно как диалектическая пара, отметим, что разнообразный анализ диалектической связи двух этих пар наблюдается преимущественно в контексте онтологии. Тем не менее, хотя и в гораздо меньшей степени, взаимосвязь этих категорий наблюдается и в учениях о человеке. Так, в античной философии уже у Гераклита обнаруживается параллель между динамическими циклами зарождения и угасания макрокосма и микрокосма (Clemens Alexandrinus, Stromata IV,141,2), также отметим разногласие между подходом Платона, который именует душу самостоятельной и вечнодвижущейся (Федон, 245cde), и позицией Аристотеля, который считает, что, хотя душа и сообщает телу движение, но при этом не является

самодвижущейся (О душе, 408b30). Этот пример, пусть и с большим акцентом на категорию «движение», свидетельствует о применении рассматриваемых нами категорий в контексте антропологии. В связи с чем закономерно интересным представляется рассмотрение разнообразных философских, психологических и естественно-научных представлений о человеке через призму категорий «движение» и «покой».

Прежде чем мы представим концептуальный набросок применения подобного анализа к образу человека, следует отметить, что категории движение-покой следует, во-первых, рассматривать в широком смысле (не только в значении механического движения или трения покоя), а, во-вторых, с точки зрения языка в качестве ядерных понятий семантического поля, в периферии которого будут соответственно такие синонимичные понятия как: 1) для движения – процесс, динамика, течение, развитие, становление, изменчивость, перемена, подвижность, преобразование, трансформация, функционирование, действие, деятельность, вариативность, временность и в своем пределе «активность»; 2) для покоя – статика, постоянство, устойчивость, стационарность, инертность, стабильность, инвариантность, вневременность и в своем пределе «потенциальность», «пассивность».

Итак, начнем с семантического поля, образованного категорией «покой». В философском дискурсе о человеке есть понятия сущности или природы человека, эти понятия выражают конкретную данность и заданность бытия человека и призваны выявить то самое главное, что делает человека человеком (разумность, социальность, политичность, энтелехия как полная реализация, душа и образ Бога в христианском богословии или социальный статус человека в средневековых представлениях – список может быть разнообразный). Причем даже если речь не идет о сугубо эссенциалистском или субстанциальном подходе (мыслящая и протяженные субстанции у Декарта), то статические признаки в определении антропологической специфики можно усматривать в особенностях восприятия и мышления (априорные формы у Канта) или в различных структурах (языке, культурных практиках), причем даже, казалось, бы процессуальные антропологии философии жизни, экзистенциалистов или исследователей-культурологов (*Homo ludens*, *Homo faber*), делающие акцент на самоопределении, проживании-переживании и преодолении или переделывании настоящего бытия человеком можно интерпретировать с точки

зрения покоя – как особую данность, неизменный принцип бытия человека. Вероятно, что сама когнитивная способность и потребность человека в формулировании определений, лежащая в основе логики и языка, задает такой метафизический способ познания, в ходе которого элементы и феномены окружающего мира схватываются и воспринимаются в своей неизменности: «Нельзя постичь того, в чем нет постоянства» [3, с. 322]. Такого рода познавательная особенность не должна восприниматься исключительно в качестве антропологической характеристики, поскольку человек принадлежит окружающему физическому миру, которому данное когнитивное свойство оказывается соразмерно.

В натуралистическом (чисто естественно-научном или натуралистическом философском) и психологическом дискурсах категория покоя, несмотря на отличную от философского нарратива терминологию, метод и способы аргументации (в том числе эмпирический) также формулируют определения человека, в которых не обойтись без такой степени определенности, которая предполагает существенную неизменность бытия человека (*Homo sapiens sapiens*, биосоциальная природа человека, концепции детерминизма относительно свободы воли). Раскрывается эта заданность с акцентом на разного рода базовые, неизменные характеристики-законы (при условии неизменности самих законов), в разной степени детерминирующие человеческую жизнь, которые по этой причине можно понимать, как статичные (физиологические и биологические константы человеческого организма, теория темперамента, теории черт личности, идентичность, структура сознания в психоанализе, паттерны поведения, когнитивные схемы). Такого рода способ восприятия существует чаще всего в функциональном контексте, в которой интересующие нас условия, видовые способы бытия человека как биологического существа, психологические структуры, тождественность личности во времени или даже стадии развития личности воплощают собой идею устойчивости и стабильности, поскольку то, что является активностью и динамикой для отдельного индивида (копинг-стратегии, индивидуальное развитие личности, образовательный процесс) с большего масштаба определяется через перечень постоянных, стабильных характеристик человеческого рода. В конечном счете, все это является ничем иным как

условиями и/или потенциальностями для любой процессуальности как в индивидуальной, так и видовой оптике.

Далее рассмотрим человека через призму семантического поля, образуемого категорией «движение». Поскольку речь идет даже не о космосе вообще, а именно о живом существе, то динамическая оптика встречается здесь ожидаемо чаще статической, а человека предстает как активный, изменяющийся субъект. Так в аристотелевской паре потенция-акт, активная характеристика означает переход из возможности в действительность, собственно актуализацию, конечной целью которой является энтелехия, и как раз ее достижение невозможно без осуществления, которое носит динамический, энергийный характер. Динамические аспекты в философских учениях о человеке вскрываются через этику как область философского знания, рефлексирующую над поведением человека. Любая этическая концепция содержит аксиологические параметры, которые, задавая идеальный образ человека, его действий или жизни, одновременно фиксируют несоответствие людей данному образу, что означает необходимость деятельного, активного приближения к идеалу, будь то благородный муж в конфуцианстве, подобие Божие в христианском богословии, атараксия эпикурейцев или апатия стоиков. При этом, любая философская концепция, оперирующая категорией цели (в виде идеала или ценностей) будет содержать в себе динамический, деятельностный компонент, логически необходимый для ее достижения, и в моральном аспекте (эвдемония, утилитаризм), и в религиозном (достижение нирваны, спасение души), и в социально-политическом (гражданское общество, коммунизм). Очевидно, что при такой оптике с необходимостью должна хоть в какой-то степени постулироваться свобода воли человека, делающего его способным к такого рода самоопределению, но, даже при полностью детерминистическом взгляде на мир и человека возможно сохранение динамического момента, если делать акцент на динамический процесс существования человека в сети причинно-следственных связей. Помимо обозначенной способности к самоопределению через деятельность, дискурс о подвижной характеристике человека как существенной, природной черте также встречается в философии. Достаточно вспомнить характерный возрожденческий антропологический проект Дж. П. делла Мирандолы, согласно которому человек не имеет предзаданного природного образа;

новоевропейские философско-антропологические учение о мировой воле А. Шопенгауэра, о человеке как путь к сверхчеловеку Ф. Ницше, о жизненном прорыве А. Берсона, о историчности бытия человека у Г.В.Ф. Гегеля. Отдельно следует сказать о философской традиции экзистенциализма, в которой особый акцент делается как раз на процессуальные феномены: на темпоральный и личностный характер переживаний-проживаний конкретных жизненных ситуаций, а также на такую существенную черту человеческой личности как трансцендирование – к другому и / или к Богу. Собственно, в философской антропологии также представлена динамическая составляющая человека. Так, согласно Х. Плеснеру человек представляет собой пограничную реальность, включающую в себя ступени восхождения от материи к духу. А. Гелен, уделяя существенное внимание биологическим детерминантам человека, многократно подчеркивает, что человек является активным существом, которое своим творчеством создает все многообразие культуры. Отдельно стоит упомянуть антропологические подходы в рамках постструктурализма и постмодернизма, включая трансгуманистические проекты, в которых человек рассматривается через призму подходов, укладывающихся в категорию движения (коммуникация со средой, значение контекста, номадизм, нарративность, идеи модификации и трансформации человека).

В натуралистическом и психологическом дискурсах о человеке категория движения также представлены максимально разнообразно. Начать стоит с упоминания философской сентенции, что «движение есть способ существования материи» [6, с. 55], а жизнь есть способность обменивающихся между собой и средой систем к самовоспроизведению. В семантическое поле «движение» встраивается концепция биологической эволюции, причем по отношению к всему живому она обнаруживает фундаментальный процессуальный характер. Так что то, что представляется стабильным для человека или даже многих поколений изменяется, эти перемены могут быть ненаблюдаемы на небольшой временной промежутке или на отдельном индивиде, но отчетливо фиксируется естественными науками на длительных темпоральных отрезках и по отношению большому количеству индивидов на уровне видов и родов. В этом отношении стадии эволюционного процесса, как в прочем и индивидуального личностного развития человека оказываются примером лишь относительной устойчивости в процессуальном по своей сути

феномене. Получается, что даже статические генетические константы бытия человека в долгосрочной временной перспективе являются в действительности процессуальными. Под категорию движения попадают также все процессы, связанные с функционированием человека (от биохимических и физиологических процессов от клеточного уровня до роста, возрастных изменений и развития целого организма), его реакции на стимулы окружающей среды на уровне рефлекторного поведения (бихевиоризм), а также феномены связанные с функционированием систем высшей нервной деятельности (эмоциональные переживания, поток сознания, когнитивные процессы), включая все процессы связанные с самосознанием и рациональным мышлением такие как целеполагание (гуманистическая психология), включающую в себя всю цепочку поступков необходимых для реализации сознательного изменения себя и среды (включая обучение, познание и рефлексию над собственными изменениями) [1, 2, 5]. Такого рода оптика означает, что в конечном счете, все фундаментальные антропологические феномены предстают в своем процессуальном качестве, которые отличаются друг от друга лишь скоростью протекания и масштабами изменений.

Мы обнаружили, что науки о человеке обнаруживают разнообразные антропологические феномены, одни из которых явно попадают под категорию «покой», другие же столь же очевидно оказываются в семантическом поле категории «движения». Возникает вопрос о вариантах соотношения данных категорий.

Первый способ, предложенный парадигмальными положениями философии Парменида и Гераклита, предполагает ту или иную степень абсолютизацию либо категории «покой», либо категории «движение». Нужно при этом понимать, что речь идет о фундаментальной, принципиальной («в конечном счете») приоритетности этих категорий по отношению к человеку, без элиминации своей противоположности, поскольку обе эти категории были так или иначе обнаружены философией и психологией в человеке, а значит даже при таком подходе будут наличествовать диалектические моменты. «Парменидовский» взгляд на антропологию предполагал бы описание человека как реализацию законов бытия (в конечном счете физических, но также и биологических, психологических, социальных и т.д.), в котором категория покоя занимает приоритетное положение по отношению к категории движения

не в силу отрицания всякого движения, но за счет большей фундаментальности, логической первичности, потенциальности этих самых законов, задающих для человека «коридор» всех материалистических и духовных возможностей (от физиологических до познавательных). Сущность человека оказывается здесь важнее всех вариантов существования человека. Такой взгляд на человека возможен, хотя на сегодняшний день он не кажется сильно распространенным в культуре, в то же время у части общества существует на него запрос, который можно видеть в современных вариантах философии традиционализма, которые предполагают в том числе взгляд на человека через призму его устойчивости в морали, укорененности в традиции и стабильности в общественных отношениях. Такой взгляд на человека можно именовать статической антропологией. «Гераклитовский» взгляд на человека предполагает весьма распространенную в истории философской и психологической мысли парадигму, которую следует именовать процессуальной антропологией. Приоритет здесь отдается категории движения, которая выступает в качестве фундаментальной характеристики не только жизни, но и бытия (по меньшей мере бытия космоса и человека), в то время как все статические элементы считаются в конечном счете внутренними аспектами движения. При таком взгляде в движении следует выделить момент более интенсивной, быстрой и наблюдаемой динамики (изменчивость) и динамики менее интенсивной, растянутой во времени (устойчивость). Существенными свойствами природы человека здесь оказывается подвижность, изменчивость, адаптивность, либо как в экзистенциализме существование оказывается приоритетнее сущности человека. Такой взгляд представлен сегодня в антропологических проектах различных пост-мета-модернистских концепций. Отметим, статический и процессуальный концептуальные образы человека в том числе являются основанием для интеллектуальных, мировоззренческих и культурных традиций [4].

Второй способ, также парадигмален, хотя кажется, что и менее разработан, чем два других, но в своей сути он более диалектичен, чем предыдущий, поскольку даже имплицитно не стремиться свести рассматриваемые нами категории покоя и движения по преимуществу к какой-то одной из них и не отдает какой-то категории большего приоритета, но рассматривает покой и движение как необходимые, равноправные и

равнопорядковые взаимодействующие части бытия (если при этом не рассматривать само это взаимодействие как вариант движения). При таком подходе оппозиция потенциальности и актуальности по отношению к человеку снимается, а его возможности и их реализация, спектр возможных реакций и их проявление, границы развития и целеполагание, структура личности и личностное развитие, наследственность и изменчивость в конечном счете рассматриваются как необходимые аспекты бытия человека, в котором можно выделить как моменты покоя, стабильности и постоянства, так и моменты движения, изменения и деятельности. Диалектичным, хотя и с ситуативной расстановкой приоритетов на движение или покой, видится и восприятие самим человека потребности в движении-переменах или покое-стабильности в зависимости от жизненной ситуации, а также оценки человека внешних по отношению к субъекту положений и событий окружающего мира. Представленный в таком виде вопрос может быть осмыслен в формате, названном диалектической антропологией, которая рассматривала бы пару покоя и движения в качестве базовой для человека. В качестве еще одного варианта, снимающего противоречия между категориями движения и покоя, можно предположить сведение их к чему-то третьему, в качестве двух полюсов (крайних моментов) некоего третьего феномена, например, жизни или бытия, по отношению к которому движения и покой выступают в качестве атрибутов (хотя такая манипуляция будет противоречить античной идеи категориальности).

Напоследок остается вопрос о принципе выбора какого-то из данных подходов в качестве приоритетного и об оценке их преимуществ. Принципиальное решение возможно с точки зрения двух категорий: «сущего» и «должного».

Оценка с точки зрения категории «сущего» означает выбор такой концепции, которая в наибольшей степени соответствует реальности. Так можно взять какой-то уровень или положение в антропологии за фундаментальный и оценить какова его природа – статическая или процессуальная, с другой стороны можно попробовать прибегнуть к калькуляции проявлений человека, а также присоединить к количественной оценке качественную за счет повышения значений тех или иных феноменов, носящих процессуальный или статический характер. В любом случае оценка

большей истинности той или иной концепции должна основываться на индукционном подходе, от частных естественных наук к более общим наукам гуманитарно-социальной группы вплоть до философии. С этой точки зрения кажется, что один из рассмотренных вариантов должен быть более истинным чем другие. В антропологическом дискурсе, как и во многих других, наиболее подходящим кажется диалектический подход, который связывает бинарные противоположности, с помощью которых человек познает мир во взаимосвязанную систему, лишенную недостатков двух крайностей и сочетающей в себе их сильные стороны, а процессуальные и статистические способы описания человека в равной степени признаются верными и допустимыми при отсутствии абсолютизации одного из двух диалектических моментов. Полагаем, что основным конкурентом диалектической антропологической концепции, признающей равенство покоя и движения, является процессуальная антропология, возводящая процесс для живого существа в принцип и усматривающего в нем в свою очередь моменты, собственно, изменчивости и постоянства (покоя). По крайней мере, такого рода подход также представляется вполне соответствующим нашим ожиданиям. Статический антропологический проект представляется в этом отношении контринтуитивным. Возможно в силу особенностей устройства бытия в котором законы, которым отводится роль фиксирующих, стабилизирующих механизмов, которые задают варианты изменений для материальных тел, но при этом сами не меняются, являются нам в своей процессуальной реализации как определенные взаимосвязи материальных событий природы ли вообще, человека ли в частности, что выводит на первый план их функциональную, процессуальную сторону, а не статическую. Такая особенность нашего восприятия привносит в восприятие человек эссенциалистские и субстанциальные коннотации, что тем не менее не делает автоматические статическую антропологию менее истинной.

Оценка рассмотренных антропологических концепций с точки зрения категории «должное» предполагает инструментальный подход, который в определенной степени уравнивает предложенные описания человеческого бытия, поскольку предполагает использование статической, процессуальной или диалектической концепций в описании тех или иных антропологических феноменов в зависимости от ситуационной необходимости. В этом случае при

рассмотрении разных антропологических эффектов доминировать на риторическом уровне будет тот или иной аспект диалектической пары динамика-покой, что свидетельствует о доминировании принципа относительности в ходе применения данного подхода. Однако следует понимать, что было бы невозможно использовать различные концепции в качестве инструмента для проецирования желаемого образа человека в будущее, если бы устройство человека совершенно не давало возможности рассмотреть его в статическом или процессуальном свете. В конечном счете, каждый такой образ человека с разной степенью соотношений, рассматриваемых нами диалектических категорий, предполагает изменение каких-то поведенческих стратегий человека в различных областях жизни в зависимости от цели. В связи с чем представляется ожидаемым, что оба варианта оценки трех представленных концепций человека выявляют существующую диалектическую взаимосвязь между сущим и должным, так как, при описании того, чем является человека (сущее) формируется определенная нормативность, а при описании того, чем человек должен быть невозможно проигнорировать фактическое положение дел.

Подводя итог, отметим, что образ человека может быть полным как раз при диалектическом подходе, который учитывает в человеке моменты покоя и движения. При этом, рассматривая перспективы развития данной темы, следует отметить, что за более чем 2500 лет было создано достаточно много философских и психологических концепций человека, с разным соотношением элементов движения и покоя, которые не только описывали то, чем человек является (момент покоя), но самим своим описанием в явной или неявной степени создавали ценностный образ того, чем человек должен быть (момент движения). В связи с чем интересным представляется сравнительное исследование различных антропологических концепций с точки зрения соотношения в них категорий «движения» и «покоя».

Список использованной литературы:

1. Знаков В.В. Динамический подход к исследованию личности и процессуальный анализ в психологии субъекта // Психологический журнал. – 2019. – Т. 40, № 5. – С. 27-34.

2. Кононова А.И., Костромина С.Н. Теоретические основания процессуальной модели образа мира личности // Национальный психологический журнал. – 2023. – Т. 18, № 2. – С. 14-28.

3. Прохоров, М. М. Процессуальность бытия // Философия и культура. – 2016. – № 3(99). – С. 320-336.

4. Смирнов А.В. Субстанциальная и процессуальная картина мира (к вопросу о типологии культур и картин мира) // Философская антропология. – 2015. – Т. 1, № 1. – С. 62-81.

5. Федотова Н.Н. На пути к процессуальной теории идентичности // Философские науки. – 2014. – № 11. – С. 70-81.

6. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М.: Политиздат, 1988. 482 с.

ХОЗЕРОВА Т.П.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ В ДИАЛЕКТИКЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ОТ СОЗЕРЦАНИЯ К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ

В представленной статье религиозный символ рассматривается не только как материальный носитель идеального содержания, но и как момент человеческой деятельности, связывающий созерцание и преобразование. Символ функционирует в культуре как средство опредмечивания смыслов, а также их закрепления в практиках общности и последующей исторической переинтерпретации. На примерах сакральной геометрии, архитектурной символики и трансформации значения пентаграммы глубоко анализируется диалектическая динамика символического: устойчивость формы при изменчивости содержания. Делается вывод о том, что символы действуют как своеобразные “узлы” взаимодействия мира и человека, непосредственно превращая идеальные смыслы в регуляторы реальной практики.

1. Введение: проблема символа как проблемы деятельности

Религиозные символы в истории и литературе часто описываются как “материальное выражение идеального”: это знак, образ или форма, в которой культура фиксирует представления о мире, о человеке и о должном. Этот тезис

логически интуитивно понятен: символика существует в предметах, архитектуре, орнаментах, а также ритуальных действиях и тем самым выступает материально осязаемой формой смыслов. Символ предстает именно как универсальный язык культуры, способный выражать то, что не сводится к повседневной речи, вплоть до сходства с “языками” научно-технической сферы, включая языки программирования.

Однако философская трудность начинается там, где символ понимают преимущественно созерцательно: как “значение”, которое нужно расшифровать, и как “наследие”, которое нужно описать. В этом случае символ оказывается объектом искусства: мы узнаём, что он “означает”, но слабо понимаем, в чем именно заключается его действие. Между тем в человеческой истории символы живут не только в интерпретациях, но и в практиках: они собирают общность, дисциплинируют поведение, а также задают рамки допустимого и недопустимого, санкционируют власть и традицию, оформляют пространство (храм, город, “сакральный центр”), что означает, что они также участвуют в преобразовании мира.

Цель статьи: рассмотреть религиозный символ в перспективе диалектики деятельности, т.е. как форму, в которой идеальное содержание опредмечивается и становится регулятором практики, соединяя созерцание и преобразование. Символическая база позволяет показать эту логику на нескольких узловых примерах: сакральная геометрия и архитектурная символика, историческая изменчивость трактовок (пентаграмма), пересечение религиозного и политического (образ Гаруды).

2. Символ как опредмечивание идеального: материализация смысла.

Если символ это материальное выражение идеального, то важно уточнить: идеальное здесь не является призраком и не чисто субъективное переживание. Идеальное — это устойчивое содержание культуры (смысл, ценность, норма), которое существует в формах деятельности и общения. Символы и есть такие формы, которые сохраняются в знаках, изображениях, геометрии, архитектуре; передаются через традиции и социальные институты; они воспроизводятся в поведении людей. Именно поэтому символический язык оказывается “универсальным”, потому что он обеспечивает связь поколений, культурных пластов и способов жизни.

Особая роль отводится геометрической форме и сакральной

геометрии. Геометрия здесь важна не только как “таинственная” или “мистическая” — она важна как способ стандартизации и воспроизводимости смыслов: квадрат, круг, треугольник, пирамида, крест и т.п. могут закрепляться в архитектуре и орнаменте как устойчивые “схемы мира”. Символика напрямую связана с архитектурой, где форма становится не иллюстрацией, а самой организацией пространства.

Отсюда первый диалектический тезис: символ удерживает противоречие между устойчивостью формы и подвижностью содержания. Форма держит культурную память; содержание меняется вместе с практиками эпохи. Это делает символ удобным носителем исторической динамики: он способен сохраняться тысячелетиями, но говорить по-разному в разные времена.

3. Диалектика созерцания и преобразования: символ “работает” в практике.

В религиозной традиции символ часто переживается как нечто данное: открывается смысл, а задача человека — распознать его и подчиниться. Это созерцательная установка: мир истолковывается как уже осмысленный, а человеческая роль заключается в принятии смысла как порядок. Поэтому символы в религии легко превращаются в маркеры принадлежности и нормы, так как они не просто “сообщают”, но обязывают.

Но даже в религиозном контексте символ не сводится к созерцанию: он включён в ритуал, архитектуру, телесные практики, календарь, социальную организацию. Символическая форма становится материальным инструментом сборки мира: она задаёт, где центр и периферия, где святое и профанное, что допустимо и что запрещено, кто свой и кто чужой. Иначе говоря, символ оказывается моментом преобразования, пусть и не всегда в техническом смысле, а в социальном: он преобразует отношения людей и их опыт пространства/времени.

Эту мысль можно выразить через диалектику деятельности:

- на стороне созерцания — смысл, образ, интерпретация;
- на стороне преобразования — закрепление смысла в действиях, институтах, предметах, пространствах;
- их связь в том, что идеальное существует именно как преобразованное и закреплённое в формах человеческой практики.

Это хорошо видно в переходе от общих определений символа к конкретным примерам его исторической “карьеры”, где значение меняется не само по себе, а в связке с культурными конфликтами и институциональными переопределениями.

4. Активистская концепция взаимодействия мира и человека: символ как узел мироотношения.

Активистская (деятельностная) перспектива предполагает: человек не просто имеет мир как объект созерцания, но он входит с миром во взаимодействие, изменяет его и меняется сам. Тогда символ это не картинка о мире, а способ отношения к миру, который закрепляется в культуре и направляет действия.

Символика содержит важную подсказку: есть языки, которые не могут быть произнесены, приводя в пример программирование.

Это можно философски развить так: символ — это не только “сообщение”, но и операциональная форма. В программировании знак не просто обозначает, он запускает действие (программа выполняется). Аналогично, в социально-культурной реальности символические формы запускают практики: ритуалы, нормы, модели поведения, архитектурные решения, формы коллективной идентичности.

Отсюда второй диалектический тезис: символы действуют как медиаторы между идеальным и материальным:

- идеальное (смысл) без формы не воспроизводится;
- форма без смысла превращается в пустой орнамент;
- их единство — в деятельности, где форма несёт смысл и превращает его в реальную регуляцию человеческих отношений.

5. Историческая изменчивость символа как диалектический процесс: пример пентаграммы.

Особенно наглядно диалектика устойчивой формы и изменчивого содержания проявляется на примере пентаграммы. Один и тот же знак мог трактоваться позитивно (гармония, охранительный смысл и т.п.), а затем в определённые периоды становиться символом демонического и связываться с сатанизмом.

С деятельностной точки зрения важно не только “что означало”, но почему произошло переозначивание. Переходы смысла здесь можно описать

как диалектическую цепочку:

1. символ закрепляется в определённой практике (религиозной, магической, культурной),
2. возникает конфликт интерпретаций (борьба за норму и власть в области смыслов),
3. одна интерпретация институционально доминирует (через церковь, общественную мораль, образование),
4. прежний смысл вытесняется или маргинализируется,
5. символ начинает выполнять новую функцию: не охранять, а маркировать “запретное”.

Так символ становится индикатором исторического движения: форма сохраняется, но “полюса” оценки меняются. В этом смысле символ есть не пассивный объект истории, а активный участник культурной борьбы: через него оформляются границы допустимого, формируется коллективное чувство порядка и угрозы.

6. Религиозное и государственное: символ как регулятор общественной практики (пример Гаруды)

Другой важный пример — пример символа, существующего одновременно в религиозной и государственной сферах (Гаруда).

Философски это ценно тем, что демонстрирует: символ не принадлежит одной сфере; он мигрирует между религией, политикой, культурой. Эта миграция и есть проявление деятельности общества: символическое содержание переопредмечивается под новые задачи.

С деятельностной точки зрения, государственный символ отличается тем, что он:

- институционализирован (закреплён законом, традицией, официальными практиками),
- направляет идентичность (“мы”),
- действует как средство интеграции и мобилизации,
- обеспечивает преемственность (историческое самопонимание общности).

Если религиозный символ чаще апеллирует к трансцендентному основанию (сакральному), то государственный — к политическому единству и порядку. Но в реальной истории эти уровни переплетены: религиозный символ

может легитимировать власть, государственный — сакрализироваться. И в обоих случаях символ действует как форма преобразования социального мира: он закрепляет отношения людей, их роли и нормы.

7. Диалектика в логике «Тезисов о Фейербахе»: критика созерцательности и смысл символа [1, с.125]

Критика чистой созерцательности и признание практики как основания человеческого отношения к миру. В «Тезисах о Фейербахе» Маркса ключевой мотив состоит в том, что объяснение мира, оторванное от практики, остаётся односторонним, а истина человеческого отношения проявляется в преобразовательной деятельности, а человек сам исторически формируется в практике.

В применении к теме это означает:

- символ нельзя понимать только как “внутреннее переживание” или “идею”;
- символ существует как общественная форма, т.е. как момент деятельности, коммуникации и исторического воспроизводства;
- история символа — это история практик, которые его несут (ритуал, архитектура, государственная символика, массовая культура), и конфликтов, которые его переопределяют.

Именно поэтому так значимы “материальные” аспекты символики (архитектура, геометрия) и исторические сдвиги значения (пентаграмма): они показывают, что идеальное закреплено в чувственно-предметных формах и меняется вместе с общественной жизнью.

8. Символ как механизм связи идеального и материального в истории

Рассмотрение религиозных символов в перспективе диалектики деятельности позволяет перейти от описания “значений” к анализу того, как символы действуют в человеческой истории. Символ — это материально закреплённая форма идеального содержания, которая включена в практики общности и потому выполняет регулятивную функцию. Его диалектическая природа проявляется в устойчивости формы при исторической изменчивости содержания: символ способен сохраняться, но переозначиваться, становясь ареной культурной борьбы и изменения норм.

Пример пентаграммы демонстрирует, что переинтерпретация символа есть не случайная “ошибка понимания”, а выражение исторических конфликтов

и институциональных переопределений.

Пример Гаруды показывает миграцию символического между религиозным и политическим, что подчёркивает деятельностный характер символа как инструмента идентичности и социального порядка.

Наконец, мотив “языков, которые нельзя произнести” (включая программирование) позволяет увидеть в символе не только семантику, но и операциональность: символические формы запускают действия и организуют человеческий опыт.

В итоге символ выступает как узел взаимодействия мира и человека: через него человек не просто созерцает мир, но исторически выстраивает и преобразует своё мироотношение, опредмечивая идеальное в культуре и возвращая его в практику.

Список использованной литературы:

- 1.Маркс К.Тезисы о Фейербахе.-Маркс К.,Энгельс Ф.Соч,т.3,стр 125

Раздел III
ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ:
ВЫСТУПЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ

БЕЛОВ А.И.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: Д.Д. Серов, преподаватель кафедры прикладной
информатики и статистики ННГАСУ*

**ВЛИЯНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ СИСТЕМ НА КЛЮЧЕВЫЕ ВИДЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Всё ускоряющаяся эра информационных технологий, многих застала врасплох. Люди старого аналогового уклада жизни, в котором информация уже передавалась достаточно быстро, чтобы узнавать важную информацию в мире, теперь не успевают за возросшей скоростью передачи данных и сопутствующей ей трансформации всех сфер жизни общества. Новое же поколение, родившееся уже в данную эпоху, воспринимает данные блага человеческой деятельности не только как инструменты для достижения цели, но и как среду для их существования. Данные различия в адаптациях являются лишь следствием более глубокого изменения мира на уровне технологий и подходов к человеческой деятельности.

Целью данной статьи будет проведение диалектического анализа влияния современных информационных систем в ключевых для человеческой жизни сферах деятельности, таких как учебная, трудовая и творческая, для определения нынешнего вектора адаптации человека к жизни цифровой среде и выделения противоречий в них.

Для достижения поставленной цели работы потребуется выполнения следующего списка задач: поиск и анализ данных о использовании современных информационных систем и их влияние в выделенных сферах; на основе полученных сведений сформулировать тезисы о влиянии в каждой рассматриваемой сфере; выявить потенциал информационных систем для развития человека и выделить сопутствующие риски от столь бурной

цифровизации деятельности людей; на основе анализа выдвинутых тезисов сформулировать выводы об нынешнем состоянии человеческой деятельности и будущем влиянии цифровых систем.

Объектом данного исследования выступает развитие человеческой деятельности в условиях наступившей информационной эпохи. Под данным широким понятием понимается многообразие методов форм и способов человеческой активности, изменяемые под влиянием окончательного доминирования достижений цифровой революции над аналоговыми технологиями.

Предметом исследования является диалектический характер влияние информационных систем на настоящее и будущее ключевых видов деятельности человека.

Для последовательного анализа обозначенных сфер, начнем рассмотрение влияния информационных систем с фундамента человеческой деятельности. Учебная деятельность – это фундаментальная формообразующая практика при развитии человеческой личности. С момента рождения в ходе обучения закладывается базовое мировоззрение, на которое в течение всей дальнейшей жизни накладываются так и жизненный опыт так и новые профессиональные знания.

Повсеместное внедрение информационных систем создает невообразимый доступ к образовательным ресурсам, что создает культуру тотальной доступности к знаниям. Одновременно с этим, те же инструменты с дальнейшим развитием технологий упростили доступ к информации, что ведёт к интеллектуальному безразличию, где нахождение ответа не подразумевает гносеологический процесс поиска и осмысливания данных, что может приводить к частичной или полной подмене истины.

Данный тезис подтверждается тем, что повсеместное внедрение цифровых технологий обеспечивает неограниченный доступ к огромному пласту образовательных ресурсов, даже при ограниченном доступе части из них. Так уровень обеспеченности доступом в Интернет на 2025 год – 74% населения планеты [5, с. 1]. Все разрастающаяся сеть расширяет возможности жителей труднодоступных регионов и развивающихся стран мира. Но развитие сети все еще тесно связано с уровнем экономического развития. В странах с низким доходом населения лишь 23 % пользуются Интернетом [5, с. 2], что

лишь усиливает разрыв в гонке за умы в сравнении со странами со средним и тем более высоким уровнем доходов.

С другой стороны, пользователь, привыкший к столь лёгкому получению знаний, быстро утрачивает навыки углубленного поиска и желания найти истину в сложных вопросах. Информационное изобилие приводит к интеллектуальному безразличию. Алгоритмы поиска и ИИ-ассистенты предлагают в первую очередь простые и поляризационные ответы на сложные вопросы, что в итоге приводит к созданию информационных пузырей, в которой человек видит лишь ту информацию, которую он хочет видеть, а легкость доступа к выдаваемым данным снижает мотивацию к самостоятельному поиску истины и осмысленному критическому анализу найденных знаний, подменяя образовательный процесс потреблением готовых ответов [8, с. 1].

Внедрение цифровых инструментов в традиционный образовательный процесс преобразует данную деятельность, что даёт усиление визуализации проектного решения и открывает новые возможности проведения ранее недоступных экспериментов, но вместе с тем порождает риск фрагментации знаний, приводя к отказу от рефлексивного мышления и переходу к шаблонным решениям.

Данный тезис находит свое подтверждение в исследовании по внедрению новых технологий в быт студентов. Так, в работе «Enhancing architectural education through hybrid digital tools: investigating the impact on design creativity and cognitive processes» проверяли влияние гибридных цифровых инструментов на креативность и когнитивные процессы студентов-архитекторов. Результаты показали, что сочетание САД-систем, виртуальной реальности и инженерного моделирования позволяет работать с проектом как с целостной, развивающейся системой, визуализировать и тестировать идеи в реальном времени, что напрямую развивает системное и проектное мышление [2].

Таким образом, цифровые системы предлагают не только безграничный доступ к знаниям, но и являются просторной площадкой для экспериментов и будущих инструментов рабочего класса. Они предоставляют много возможностей недоступных для исполнения традиционными инструментами и методикам.

Однако, сколь удобными данные инструменты не были бы, использование их возможно лишь при условии точного следования алгоритмам, что в реальной деятельности не всегда реализуемо. Чрезмерное их использование ведет к навязыванию одного метода решения, ориентированного на быстрый результат [2]. Навыки глубокого рефлексивного понимания заменяются готовыми шаблонными решениями, что в итоге делает образование не методом формирования критически мыслящего специалиста, а линейного оператора станка.

Учебная деятельность – основа, которая формирует личность, а трудовая – создает окружение для её формирования и развития, как в материальном плане, так и в социальном. Абсолютное большинство вещей, с которыми мы каждый день взаимодействуем, являются прямым результатом деятельности данной сферы. И цифровизация в первую очередь затронула её, изменяя весь уклад работы.

Массовое введение информационных систем, от простейших алгоритмов до продвинутых моделей искусственного интеллекта, созданное для автоматизации, рутинных, трудоемких или опасных для жизни задачи, является прямым результатом разумного менеджмента трудовой деятельности. Но вместе с тем данная тотальная алгоритмизация приводит к активному цифровому отчуждению, что ставит вопросы о целесообразности интеграции данных систем и их влиянии на сотрудников.

Практика показывает, что автоматизация по средствам информационных систем кардинально меняет трудовую деятельность. Научные исследования показывают то, что автоматизация и ИИ снижают потребность в сотрудниках низшего звена, которые ранее выполняли рутинные задачи, тем самым повышая производительность. Особенно данный эффект проявляется в сферах низкоквалифицированных и низкооплачиваемых профессиях [4, с. 268-269; 10, с. 26, 52].

Цифровизация трудовой деятельности повышает эффективность и точность, уменьшает риски, вследствие исключения значительной части человеческого фактора из производственных процессов. Квалифицированные сотрудники освобождаются от выполнения монотонных задач и контроля работы коллег младших должностей [9]. В результате выходит, что

цифровизация – это инструмент оптимизации, повышающий качество результата, трудовой жизни.

Однако данный процесс сопровождается рядом рисков. Уменьшение участия человека в рабочей среде усиливает зависимость от информационных систем и утрате профессиональной автономии. Также сильно повышается зависимость от узкого ряда специалистов, содержащих данные системы на производстве. Также происходит минимизация инициатив и творческого подхода, а стандартизация и фрагментация трудовых процессов способствует профессиональной деградации и выгоранию.

Информационные системы встали у руля эры глобализации. Удаленная работа стирает географические границы, языковые барьеры и часовые пояса, однако данный процесс влечет за собой риски эрозии сформировавшихся профессиональных сообществ, размывания границ между рабочей и личной жизнью, приводя к убыли социального взаимодействия критически важного для определенных сфер трудовой деятельности.

У работодателей появилась возможность привлекать на работу людей со всей планеты, что до недавнего времени было привилегией трансконтинентальных корпораций, а у соискателей получать вакансии на международном рынке. Также удаленная работа позволяет ставить гибкие графики по желанию трудящихся и сокращать издержки на содержании офисов и трансфер людей [10, с 54-55; 6, с. 104-111].

Отсутствие офисов приводит к практически полному исчезновению постоянного контакта с коллегами. В процессе разговоров происходит обмену идеями о реализации той или иной работы или советами по исправлению ошибок. При работе из дома происходит «Слияние работы и личной жизни» (work-life blur), при котором у человека возникает чувство что он никогда полностью не на работе и никогда полностью свободен [7].

В отличие от двух предыдущих видов деятельности, творческая – создает культурное пространство. Именно в процессе творчества человек порождает в результате своей деятельности смыслы, образы и сложные духовные идеи, которые формируют современный культурный слой, который унаследует и проанализирует будущее поколение. И ключевую роль в формировании слоя поколения нынешнего играет процесс цифровизации.

Внедрение информационных систем в творческую сферу, создает парадоксальную ситуацию, в которой инструменты для стимуляции реализации креатива расширяют психологические возможности, но вместе с тем редуцирует сам творческий акт до управляемого алгоритма действий по созданию шаблонных произведений.

Данный тезис подтверждается исследованием «Enhancing employee creativity with enterprise social media», где демонстрируется, что ведение Корпоративных социальных сетей повышают психологическое состояние и креативность сотрудников [3]. Также современные как генеративные модели искусственного интеллекта способствуют поиску вдохновения, решения творческих задач, визуализации сложных концепций [1; 11], что облегчает людям начальные этапы своего творческого пути.

Таким образом информационные системы выступают как некий каркас для человеческого творчества, они способствуют обмену идеями, предотвращают социальную изоляцию, и решают проблему чистого листа.

В то же время данное исследование показывает, что созданные цифровые социальные сети не защищены от критики. В данной сфере творчество рискует превратиться в шаблонный, идеально выверенный продукт для публики, лишенный присущих творческим продуктам нелинейности и экспериментальности за счет страха быть осужденным за несоблюдение стандартов площадки.

Отдельно нужно разобрать ИИ-творчество, ведь по своей сути оно, наоборот, редуцирует сам творческий акт до составления шаблонного текстового запроса. Результат же зачастую представляет комбинацию узнаваемых стилей и шаблонов на основе анализа миллионов изображений, что ставит под сомнение истинную новизну и вопрос авторства. Так ИИ доводит описанную выше идею об инструментализации творчества, превращая ее из акта самовыражения в управляемый процесс по вводу данных для получения желаемого результата.

В заключение данной работы на основе анализа найденной информации можно сделать следующие выводы. Современные информационные системы в данный момент времени продолжают проникновение во все виды деятельности человека. Цифровизация рассмотренных сфер расширяет доступ к обучающим материалам, повышает эффективность производства и снижает барьеры для

реализации творческих инициатив, что непременно повышает человеческий потенциал.

Вместе с этим также наблюдается увеличение сопутствующих рисков, связанных с усвоением больших потоков данных, цифровым отчуждением. В рассмотренных примерах были выделены схожие друг с другом диалектические зависимости – рост цифровых возможностей приводит к утрате глубины и автономии человеческой деятельности.

Последующее развитие информационных технологий должно происходить не только в плане технологических возможностей, но и в сфере социального регулирования, направленного на формирование критического мышления и профессиональных навыков, без которых в настоящем и будущем не обойтись.

Список использованной литературы:

1. Бузаев В. Э., Хадиулин Д. М., Путилова Е. А. Влияние искусственного интеллекта на творчество. НТИ (филиал) УрФУ, г. Нижний Тагил, РФ. URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/137349/1/978-5-9544-0153-0_2024-65.pdf
2. Al-Rqaibat S., Al-Nusair S., Bataineh R. Enhancing architectural education through hybrid digital tools: investigating the impact on design creativity and cognitive processes // Smart Learning Environments. 2025. Vol. 12. Art. 26. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40561-025-00370-9>
3. Du W., Pitafi A. H., Asher S. Enhancing employee creativity with enterprise social media: a psychological insights approach // BMC Psychology. 2025. Vol. 13. Art. 1377. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40359-025-03582-3>
4. Frey C. B., Osborne M. A. The future of employment: How susceptible are jobs to computerisation? // Technological Forecasting and Social Change. 2017. Vol. 114. P. 254–280. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2016.08.019>
5. ITU Development Sector. Measuring digital development: Facts and Figures 2025. ITU, 2025. ISBN 978-92-61-41501-3 URL: <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/facts/default.aspx>
6. OECD. *Workforce Insights from Central Governments: Findings of the 2024 OECD/EU Survey of Public Servants*. OECD Publishing, Paris, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1787/2f9080b1-en>

7. Pendell R. The Remote Work Paradox: Higher Engagement, Lower Wellbeing. Gallup, 2025. URL: <https://www.gallup.com/workplace/660236/remote-work-paradox-engaged-distressed.aspx>
8. Southern Cross University. Deep, surface and strategic learning. URL: <https://mariancollege.org/miitle/assets/downloads/mitle/resources/Deep-Surface-and-Strategic-Learning.pdf>
9. Szeszák B. M., Kerékjártó I. G., Soltész L., Galambos P. Industrial Revolutions and Automation: Tracing Economic and Social Transformations of Manufacturing // Societies. 2025. Vol. 15, no. 4. Art. 88. DOI: <https://doi.org/10.3390/soc15040088>
10. World Economic Forum. The Future of Jobs Report 2025. Geneva, 2025. ISBN 978-2-940631-90-2. URL: <https://www.weforum.org/publications/the-future-of-jobs-report-2025/>
11. Perry C. How Generative AI Can Augment Human Creativity. 2026. URL: <https://undetactable.ai/blog/ai-and-creativity/>

БУЧНЕВА А.В.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: В.С. Лапина, кандидат философских наук, доцент
кафедры истории, философии, педагогики и психологии ННГАСУ*

ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА И ПОИСК БЕССМЕРТИЯ: СОВРЕМЕННЫЙ ГИЛОЗОИЗМ

Проблема смерти — одна из немногих, перед которой философия никогда не могла позволить себе равнодушия. Смерть не только завершает биологическое существование; она определяет структуру человеческого опыта, задаёт границы времени, в которых формируются выбор, ответственность и смысл. В экзистенциальной философии XX века конечность рассматривается как конститутивная характеристика человеческого бытия. М. Хайдеггер определял человеческое существование как «бытие-к-смерти», показывая, что именно осознание неизбежного конца делает жизнь напряжённой и подлинной

[4]. Н. А. Бердяев, размышляя о творчестве, связывал трагизм конечности с духовным усилием человека превзойти собственные пределы [1].

Однако в XXI веке вопрос о смерти постепенно выходит за рамки исключительно философского размышления. Он становится предметом инженерного проекта. Развитие биотехнологий, нейронаук и искусственного интеллекта приводит к тому, что преодоление старения и даже самой смерти обсуждается не как символическая надежда, а как возможная цель научной работы. Именно в этом контексте возникает трансгуманизм — направление мысли, которое рассматривает человека как существо, способное сознательно изменить собственную природу при помощи технологий [6].

Согласно «Трансгуманистической декларации», человечество вправе стремиться к радикальному продлению жизни, устранению страданий и расширению когнитивных возможностей [14]. Н. Бостром интерпретирует трансгуманизм как продолжение гуманистической традиции, в которой разум и наука становятся средствами самосовершенствования человека [6; 7]. При этом речь идёт не только о медицинском продлении жизни, но и о более радикальных перспективах — вплоть до возможности переноса сознания в цифровую среду.

Идея «загрузки сознания» опирается на предположение, что разум представляет собой определённую информационную структуру. Если личность — это совокупность воспоминаний, установок, когнитивных паттернов, то теоретически её можно воспроизвести на ином носителе. Р. Курцвейл связывает такую возможность с будущим развитием технологий сканирования мозга и вычислительных систем, способных моделировать нейронные процессы [10]. Однако подобная перспектива немедленно вызывает философские вопросы о тождестве личности.

Д. Парфит показал, что личная идентичность не сводится к простому сохранению физического тела; она связана с психологической преемственностью и связностью опыта [11]. Если цифровая копия воспроизводит память и характер человека, является ли она тем же самым субъектом? Или перед нами лишь функциональный аналог, лишённый внутреннего переживания? Дж. Сёрл, критикуя концепцию «сильного искусственного интеллекта», подчёркивал, что вычислительные операции сами

по себе не гарантируют наличия сознания и понимания [13]. Следовательно, даже точная симуляция поведения ещё не означает наличия субъективности.

Тем не менее стремление к бессмертию не ограничивается цифровыми гипотезами. Биogerонтология рассматривает старение как совокупность устранимых повреждений. О. де Грей предлагает воспринимать старение как инженерную проблему, требующую систематического устранения накопленных клеточных дефектов [8]. В этом подходе нет резкого разрыва с телесностью: напротив, речь идёт о сохранении и восстановлении биологического организма.

Все эти направления — от продления жизни до цифрового бессмертия — объединены общей установкой: смерть перестаёт быть неизбежной данностью и становится технической задачей. Именно здесь возникает философский параллелизм с древним гилозоизмом. Античные мыслители не проводили жёсткой границы между живым и неживым. Фалес Милетский приписывал материи внутренний источник движения, а космос мыслился как целостная, одушевлённая система [3]. В гилозоистическом мировоззрении жизнь была свойством самой природы.

Современная философия сознания, в частности функционализм, утверждает, что ментальные состояния определяются не субстанцией, а функцией [12]. Если это так, то носитель сознания может быть различным — биологическим или искусственным. Материя вновь оказывается способной к разуму при определённой организации. В этом смысле трансгуманизм действительно напоминает своеобразную форму современного гилозоизма: неживое становится потенциально живым, алгоритм — потенциальным носителем субъективности.

Однако между этими позициями существует важное различие. Для античной мысли одушевлённость мира была естественным свойством космоса. В трансгуманизме же «оживление» материи выступает результатом целенаправленного человеческого проектирования. Жизнь и сознание становятся не тайной, а задачей.

Здесь возникает ещё один, более глубокий вопрос — о смысле. Если конечность придаёт жизни напряжение, то что произойдёт с человеческой мотивацией в условиях потенциального бессмертия? Хайдеггер подчёркивал, что именно ограниченность времени заставляет человека принимать решения и брать на себя ответственность [4]. Устранение смерти может изменить саму

структуру переживания времени. Бесконечность, лишённая горизонта конца, способна обесценить выбор, сделать его бесконечно откладываемым.

С другой стороны, можно возразить, что продление жизни расширяет пространство свободы. Если человек не связан краткостью существования, он получает возможность для более глубокого самореализации и творчества. В этом смысле трансгуманизм не разрушает гуманистический идеал, а стремится его радикализировать. Но Ф. Фукуяма предупреждает, что биотехнологическое вмешательство способно подорвать саму идею общей человеческой природы, на которой основаны права и равенство [9]. Если изменения станут доступны лишь немногим, общество может столкнуться с новым типом стратификации.

Таким образом, трансгуманизм соединяет в себе надежду и тревогу. Он продолжает древнее стремление человека выйти за пределы собственной смертности, но делает это средствами науки и техники. В этом стремлении есть и рациональная решимость, и почти религиозное ожидание. Технологическое бессмертие может оказаться либо новым этапом гуманистической эволюции, либо началом радикальной антропологической трансформации, последствия которой трудно предвидеть.

Можно утверждать, что трансгуманизм представляет собой секуляризованную форму древнего гилозоизма, где материя вновь мыслится способной к жизни и разуму. Но если в античности жизнь воспринималась как дар космоса, то сегодня она всё чаще понимается как проект. И именно от философского осмысления этого проекта зависит, станет ли он продолжением человеческой истории или её принципиально иной формой.

Список использованной литературы:

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества : опыт оправдания человека [Текст]. – Москва : Республика, 1994. – 432 с. – ISBN 5-250-01826-7.
2. История философии : учебник для вузов [Текст] / под ред. В. В. Миронова. – Москва : Норма, 2018. – 912 с. – ISBN 978-5-392-18511-5.
3. Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов [Текст]. – Москва : Наука, 1989. – 576 с. – ISBN 5-02-008996-0.

4. Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Москва : Академический Проект, 2015. – 460 с. – ISBN 978-5-902990-79-4.
5. Barnes J. The Presocratic Philosophers [Text]. – London : Routledge, 1982. – 404 p. – ISBN 978-0415050791.
6. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought [Text] // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14, № 1. – P. 1–25.
7. Bostrom N. Transhumanist Values [Text] // Ethical Issues for the 21st Century / ed. by F. Adams. – Charlottesville : Philosophical Documentation Center Press, 2003. – P. 3–14.
8. de Grey A., Rae M. Ending Aging : The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime [Text]. – New York : St. Martin's Press, 2007. – 416 p. – ISBN 978-0-312-36706-0.
9. Fukuyama F. Our Posthuman Future : Consequences of the Biotechnology Revolution [Text]. – New York : Farrar, Straus and Giroux, 2002. – 272 p. – ISBN 0-374-23643-7.
10. Kurzweil R. The Singularity Is Near : When Humans Transcend Biology [Text]. – New York : Viking, 2005. – 652 p. – ISBN 978-0-670-03384-3.
11. Parfit D. Reasons and Persons [Text]. – Oxford : Clarendon Press, 1984. – 560 p. – ISBN 978-0-19-824908-5.
12. Putnam H. Minds and Machines [Text] // Dimensions of Mind / ed. by S. Hook. – New York : New York University Press, 1960. – P. 138–164.
13. Searle J. R. Minds, Brains, and Programs [Text] // Behavioral and Brain Sciences. – 1980. – Vol. 3, № 3. – P. 417–457. – DOI: 10.1017/S0140525X00005756.
14. Humanity+. Transhumanist Declaration [Электронный ресурс]. – URL: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (дата обращения: 09.02.2026).

ДЕМОЧКИН И.Д.

Уфимский университет науки и технологий,
г. Уфа, Российская Федерация

*Научный руководитель: О.И. Елхова, доктор философских наук, профессор
кафедры философии и культурологии, УУНиТ*

КОНЦЕПЦИИ ИНТЕГРАЦИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОВРЕМЕННУЮ МЕДИА-СРЕДУ

Развитие технологий искусственного интеллекта сопровождается трансформацией современной медиа-среды и изменением структуры медиа-производства и медиа-посредничества. Интеллектуальные системы постепенно переходят из категории вспомогательных инструментов в статус активных участников медиа-процессов. Генеративные модели и рекомендательные алгоритмы включаются в создание, распространение и восприятие медиа-контента, формируя новые конфигурации взаимодействия между субъектом, информацией и технологической инфраструктурой. Интеграция искусственного интеллекта изменяет организацию медиа-пространства и влияет на распределение функций между участниками медиа-среды. Алгоритмические системы участвуют в подготовке материалов, обеспечивают их распространение и задают параметры доступа к информации. В результате формируется новая конфигурация медиа-коммуникации, основанная на взаимодействии человеческих и машинных практик производства и интерпретации контента. Необходимость философского анализа технологических трансформаций медиа-среды соотносится с современными исследованиями, рассматривающими философию как методологическую основу осмысления научного и технологического прогресса, включая процессы цифровизации и алгоритмизации общества [1]. В ряде современных исследований информационно-коммуникативные технологии рассматриваются как источник цивилизационных вызовов, трансформирующих структуру социального бытия и коммуникативных процессов [3]. Несмотря на активное внедрение интеллектуальных технологий в медиа-сферу, существующие исследования преимущественно сосредоточены на прикладных и технологических аспектах. Концептуализация моделей интеграции искусственного интеллекта в медиа-среду остаётся недостаточно

разработанной. Отсутствие системной типологии затрудняет философское осмысление происходящих изменений. Вместе с тем в современных философских исследованиях искусственный интеллект рассматривается как элемент коэволюционной системы «человек – искусственный интеллект», формирующей новые формы медиа-реальности и гибридные когнитивные структуры, что требует концептуализации его роли в цифровой и медиа-технологической среде [2].

Цель исследования заключается в выявлении и систематизации концепций интеграции искусственного интеллекта в современную медиасреду. В рамках поставленной задачи предполагается определить основные направления применения интеллектуальных технологий в медиа-процессах и предложить типологию моделей их интеграции с учётом трансформации медиа-производства, распространения и восприятия контента.

Современная интеграция искусственного интеллекта в медиа-среду сопровождается глубокой трансформацией структуры жизненного мира, рассмотренной Ю. Хабермасом в работе «Теория коммуникативного действия» [5; 6]. Расширение роли алгоритмических систем в информационных процессах приводит к усилению системных механизмов координации, представленных экономическими, технологическими и институциональными структурами. Указанные механизмы постепенно смещают коммуникативную рациональность как основание формирования общественного мнения. В условиях алгоритмически опосредованной медиа-коммуникации публичная сфера подвергается фрагментации и утрачивает характеристики пространства рационального дискурса.

Генеративные модели и рекомендательные алгоритмы формируют персонализированные информационные сегменты, внутри которых критерии достоверности уступают метрикам вовлеченности и вероятностной релевантности. В подобных условиях дискурсивные практики трансформируются в нарративы, конструируемые на основе статистических корреляций языковых единиц. Интеллектуальные агенты, функционирующие в медиа-пространстве, преобразуют профессиональные медиа-практики посредством генерации ответов без опоры на проверяемые источники. Рациональное суждение осложняется вследствие замещения процедур верификации алгоритмически оптимизированными формами представления

информации. Пользователь сталкивается с нарративами, сформированными в соответствии с логикой алгоритмов, а не с совокупностью данных, предполагающих самостоятельную интерпретацию.

Эпистемологическое углубление обозначенной перспективы обеспечивается аналитикой дискурсивной власти М. Фуко [4]. В рамках указанного подхода алгоритмические системы утрачивают статус нейтральных инструментов и приобретают характер дискурсивных практик, участвующих в конструировании режимов правды через механизмы видимости и исключения. Медиа-среда предстает полем, в котором цифровые платформы функционируют как аппараты знания, определяющие параметры доступности информации и границы легитимного высказывания. Генеративные модели не воспроизводят реальность, а осуществляют ее вероятностную реконфигурацию посредством токенизации данных. В результате истина приобретает характер распределённой вероятностной функции. Распространение синтетического контента и дипфейков способствует размыванию источниковой основы медиа-коммуникации и формированию симулятивных режимов репрезентации, в рамках которых эпистемические структуры формируются через оптимизацию доступности и управляемость информационных потоков.

Онтологическое измерение трансформации медиа-среды раскрывается посредством хайдеггеровского анализа сущности техники как поставы [7]. В соответствии с данным подходом современная техника выступает способом раскрытия, в пределах которого сущее являет себя в форме ресурса, доступного для последующего извлечения и использования. Интеграция искусственного интеллекта в медиа-среду усиливает указанную тенденцию, поскольку информационные объекты приобретают статус генеративного материала. Тексты, визуальные образы и нарративные структуры интерпретируются как массивы данных, подлежащие алгоритмической обработке и повторной генерации. Поэтическое измерение бытия уступает инструментальной рациональности, а субъект взаимодействует с медиа-реальностью в качестве оператора алгоритмических систем. Эпистемические последствия подобной трансформации выражаются в смещении знания от процедур раскрытия истины к вероятностным структурам симуляции, в пределах которых подлинность воспроизводится посредством алгоритмической имитации.

Синтез концептуальных положений Ю. Хабермаса, М. Фуко и М. Хайдеггера формирует философскую рамку анализа интеграции искусственного интеллекта в медиа-среду. Коммуникативная рациональность, дискурсивная власть и онтология техники образуют взаимосвязанное поле теоретической рефлексии, позволяющее интерпретировать интеграцию интеллектуальных технологий как трансформацию фундаментальных категорий социального и медиального бытия. Публичная сфера приобретает алгоритмически сегментированную структуру, дискурс подвергается токенизации, а бытие интерпретируется в логике ресурсной доступности.

Представленная реконструкция обеспечивает переход от описания технологических изменений к их философскому анализу. Интеграция искусственного интеллекта предстает не только как совокупность технологических практик, но и как процесс преобразования стандартов, режимов подлинности и форм ответственности. Подобный подход открывает возможность разработки типологии интеграции искусственного интеллекта в медиа-среду, учитывающей взаимосвязь онтологических, эпистемологических и социально-нормативных параметров цифровой эпохи.

В заключение отметим, что интеграция искусственного интеллекта в современную медиа-среду представляет собой сложный многомерный процесс, затрагивающий не только технологические параметры медиа-производства, но и фундаментальные основания функционирования медиа-коммуникации. Интеллектуальные системы постепенно трансформируют структуру медиа-пространства, выступая не вспомогательным инструментом обработки информации, а активным участником процессов создания, распространения и интерпретации медиа-контента.

Рассмотрение медиа-среды через призму философских концепций Ю. Хабермаса, М. Фуко и М. Хайдеггера позволило выявить ключевые направления трансформации медиа-коммуникации в условиях алгоритмической опосредованности. Коммуникативная рациональность, лежащая в основании публичной сферы, подвергается изменению под воздействием алгоритмических механизмов координации информационных потоков. Дискурсивные практики медиа-пространства приобретают характер вероятностных нарративов, формируемых генеративными моделями и рекомендательными системами. Одновременно усиливается роль цифровых платформ как структур,

определяющих режимы видимости и доступности информации. Онтологическое измерение трансформации медиа-среды связано с изменением статуса информационных объектов, которые начинают функционировать как ресурсы для алгоритмической обработки и генерации. Интеллектуальные технологии формируют новую конфигурацию взаимодействия между субъектом и медиа-реальностью, в рамках которой производство и интерпретация контента осуществляются в условиях тесной взаимосвязи человеческих и машинных практик. Синтез рассмотренных философских концепций позволил сформировать концептуальную рамку исследования и перейти от описания отдельных технологических новаций к анализу структурных изменений медиа-пространства. Интеграция искусственного интеллекта предстает как процесс преобразования медиапроизводства, медиа-посредничества и медиа-потребления, сопровождающийся изменением роли участников медиа-среды и принципов функционирования публичной коммуникации.

Список использованной литературы:

1. Арепьев Е.И., Букин Д.Н., Войцехович В.Э. и др. (2023). Философия и прогресс науки: практический аспект: монография. Курск: Издательство Курского государственного университета. 269 с.
2. Елхова О. И., Кудряшев А. Ф. Генеративная реальность метаверса и искусственный интеллект. Уфа, 2025. 182 с.
3. Елхова О.И., Кудряшев А.Ф. Современные вызовы информационно-коммуникативных технологий // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2024. Т. 6. № 3. С. 27-34.
4. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. 384 с.
5. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. Т. 1: Рациональность действия и социальная рационализация. М.: Весь Мир, 2000. 512 с.
6. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. Т. 2: К критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2001. 528 с.
7. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-238.

ЕМЕЛЬЧЕНКОВ А.А.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

Научный руководитель: Д.Д. Серов, преподаватель кафедры прикладной информатики и статистики ННГАСУ

ПРОТИВОРЕЧИЯ ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Современный этап развития человеческой цивилизации характеризуется стремительным ускорением технологических изменений, затрагивающих практически все сферы человеческой деятельности — от труда образования до коммуникации и культурного взаимодействия. Цифровые технологии постепенно перестают быть лишь инструментальными посредниками и превращаются в среду обитания, в которой формируются способы мышления, восприятия реальности и организации повседневной практики. В результате техноэволюция начинает влиять не только на внешние формы деятельности, но и на внутренние когнитивные и ценностные установки человека, что требует переосмысления классических философских категорий.

Особое значение в данном процессе приобретает глобализация, которая усиливает масштаб и интенсивность распространения цифровых технологий. В условиях глобального информационного пространства инновации распространяются практически мгновенно, формируя единые стандарты эффективности, рациональности и цифрового взаимодействия. Как отмечает У. Бек, глобализация ведет к созданию транснациональных пространств действия, которые не привязаны к конкретной территории [6]. Однако подобная универсализация технологий сопровождается серьёзными этическими противоречиями. Глобальные цифровые системы, стремясь к максимальной эффективности, нередко игнорируют культурные и социальные различия, что приводит к усилению цифрового неравенства и формированию зависимости отдельных обществ от технологически развитых центров.

С этической точки зрения глобализация техноэволюции порождает новую проблему распределения ответственности. Алгоритмы и цифровые платформы оказывают прямое влияние на поведение и выбор миллионов пользователей,

при этом ключевые решения всё чаще принимаются в автоматизированном режиме. Возникает фундаментальный вопрос: кто несёт моральную ответственность за последствия алгоритмических решений — разработчик, пользователь или сама технологическая система? Данная неопределённость усиливает противоречие между технологической эффективностью и моральной ответственностью субъекта. П.-П. Вербек в своей работе «Морализирующие технологии» подчеркивает, что современные артефакты активно участвуют в формировании наших моральных решений, оказывая на нас «принуждение» к определенному поведению [10]. Это принуждение, будучи встроенным в глобальные цифровые платформы, ставит под сомнение традиционную автономию личности.

Диалектический подход, берущий начало в классической философии, позволяет рассматривать техноэволюцию не как линейный прогресс, а как противоречивый процесс, включающий взаимодействие созидательных и деструктивных тенденций. С одной стороны, цифровые технологии расширяют доступ к знаниям, ускоряют коммуникации и повышают продуктивность деятельности. С другой стороны, они усиливают алгоритмический контроль, стандартизируют формы поведения и способствуют снижению самостоятельности субъекта в принятии решений. Лэнгдон Виннер в своей известной работе «Кит и реактор» предупреждал, что технологии — это не нейтральные инструменты, а формы жизни, которые могут нести в себе определенные политические и социальные установки, порой противоположные декларируемым [9].

В философии деятельности техника традиционно рассматривалась как средство преобразования мира и опредмечивание человеческих способностей. Еще в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс связывали развитие производительных сил с изменением всей совокупности общественных отношений, отмечая, что люди, развивая свое материальное производство, изменяют вместе с этим свою действительность и свое мышление [1].

Однако в условиях цифровой трансформации техника приобретает черты относительно автономной системы, задающей алгоритмы действия, коммуникации и мышления. Алгоритмизация повседневной практики приводит к смещению акцента с осмысленного целеполагания на выполнение заранее заданных цифровых процедур, что постепенно ослабляет рефлексивный

контроль человека над собственной деятельностью. Функции субъекта передаются системе, что можно интерпретировать как новый виток развития отчуждения, описанного Марксом, но уже не в сфере физического, а в сфере интеллектуального и когнитивного труда [1].

Значительное влияние техноэволюция оказывает на культурную сферу. Формируется глобальная цифровая культура, характеризующаяся ускоренным обменом информацией, гибридизацией культурных кодов и размыванием границ между локальным и универсальным. Ж. Бодрийяр в своей концепции символического обмена предвосхитил эпоху тотальной симуляции, где знаки отрываются от реальных референтов и начинают жить собственной жизнью [4].

В цифровой среде культурные смыслы не только передаются, но и активно трансформируются алгоритмами медиаплатформ, подчиняясь логике трендов и вовлеченности, что напрямую влияет на процесс формирования идентичности современного человека. М. Кастельс описывает этот феномен как становление «культуры реальной виртуальности», где сама реальность пронизана виртуальными образами [3].

Цифровая трансформация существенно изменяет образовательные и когнитивные практики. Расширение онлайн-образования и цифровых образовательных платформ повышает доступность знаний, но одновременно способствует формированию фрагментарного восприятия информации и клипового мышления. В философско-антропологическом аспекте это свидетельствует о перестройке структуры внимания, памяти и способов усвоения знаний в условиях цифровой среды. Техника перестает быть просто орудием (как ее понимал М. Хайдеггер в «Вопросе о технике» как «постав»), превращаясь в способ раскрытия действительности, который требует от человека соответствия своим алгоритмическим ритмам [2].

В условиях глобальной цифровизации трансформируется и классический феномен отчуждения. Если ранее отчуждение связывалось преимущественно с экономическими и производственными отношениями, то в цифровую эпоху оно приобретает информационный, когнитивный и культурный характер. Человек всё чаще взаимодействует с реальностью через интерфейсы, алгоритмы и медиаплатформы, что опосредует его опыт и снижает уровень непосредственной включённости в социальную и культурную жизнь. Б. Латур предлагает рассматривать общество как гибридную сеть, включающую как

людей, так и нечеловеческих акторов (артефакты, технологии) [8]. В этой сети человек утрачивает монополию на действие, становясь лишь одним из узлов, что ставит вопрос о границах его субъектности.

Этическое измерение техноэволюции становится ключевым аспектом её философского осмысления. Возникают проблемы цифрового надзора, защиты персональных данных, приватности, а также допустимых границ технологического вмешательства в человеческую деятельность и сознание. Современные технологии способны не только помогать человеку, но и формировать модели поведения, тем самым влияя на свободу выбора и автономию личности. Лучано Флориди в своей работе по этике информации обосновывает необходимость перехода к новой информационной этике, которая учитывала бы не только интересы людей, но и состояние самой информационной среды как среды обитания человечества [5]. В этом контексте развитие технологий требует не только технической, но и моральной рефлексии, ориентированной на сохранение человеческого достоинства.

Критическая теория, развиваемая Э. Финбергом, предлагает рассматривать технологию не как рок, а как сферу борьбы, «демократического вмешательства», где возможно подчинение технических средств гуманистическим целям [7]. Однако современная тенденция такова, что гуманистические цели часто приносятся в жертву экономической эффективности и глобальному алгоритмическому контролю. Именно в этой точке возникает главный конфликт между свободой самореализации, заложенной в антропологическом проекте, и стандартизацией, навязываемой цифровыми платформами.

Таким образом, техноэволюция в условиях цифровой трансформации и глобализации представляет собой сложный и противоречивый процесс, затрагивающий антропологические, культурные и этические основания человеческой деятельности. Цифровые технологии одновременно расширяют возможности человека и усиливают его зависимость от глобальных технологических систем. Основное противоречие современной техноэволюции заключается в столкновении технологической эффективности и гуманистических ценностей, свободы и алгоритмического контроля, прогресса и ответственности. Философское осмысление данных процессов необходимо для формирования более сбалансированной и этически ориентированной

модели взаимодействия человека, техники и глобальной цифровой среды, возвращая нас к хайдеггеровскому вопросу о том, как «обуздать» технику, не отказываясь от нее, а поставив ее на службу подлинному человеческому бытию [2].

Список использованной литературы:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. URL: https://kprf-sverdlovsk.ru/books/К_Marx_i_F_Engels_Nemetskaya_ideologia.pdf
2. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000287/st000.shtml>
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bodr_Simv/40.php
5. Флориди Л. Этика информации. URL: <https://academic.oup.com/book/35378>
6. Бек У. Что такое Глобализация? URL: <https://studfile.net/preview/5287209/>
7. Feenberg A. Transforming Technology: A Critical Theory Revisited. URL: https://monoskop.org/images/d/d8/Feenberg_Andrew_Transforming_Technology_A_Critical_Theory_Revisited.pdf
8. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. URL: https://pedropeixotoferreira.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/01/latour_2005_reassembling-the-social-an-introduction-to-actor-network-theory_book.pdf
9. Winner L. The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology. URL: https://sciencepolicy.colorado.edu/students/envs_5110/whale_reactor.pdf
10. Verbeek P.-P. Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/37738/9780226034304.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

ЖИХАРЕВА А.А.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: В.С. Лапина, кандидат философских наук,
доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии ННГАСУ*

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА КАК ПРОЯВЛЕНИЯ ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ В АРХИТЕКТУРЕ

В современной архитектуре ни одно обсуждение не обходится без затрагивания темы внедрения искусственного интеллекта и стремительного развития технологий, которые в свою очередь оказывают непосредственное влияние на архитектурную деятельность. Многие высказывают опасения на этот счет и прогнозируют разрушающие последствия такого рода техноэволюции. Эта статья – попытка сформулировать противоречия, вызванные внедрением ИИ в архитектурную сферу, через последовательный диалог с нейросетью.

Техноэволюционные процессы являются своеобразной проекцией исторического развития общества и отражают противоречивое влияние техногенной среды на человеческую жизнь. С одной стороны, техногенная среда, создавая комфорт, поддерживает существование людей, а с другой - технологические воздействия оказывают все большее негативное влияние на природные и социокультурные процессы [2]. Техноэволюция направлена в сторону повышения организации: ее черты – усложнение техники, повышение коэффициента полезного действия при преобразовании вещества и энергии, уменьшении зависимости техники от внешней среды и т.д. [3]. Таким образом, делаем вывод, что техноэволюция подразумевает довольно точный и холодный расчет для достижения своих целей – ускорения темпов развития и дальнейшей эволюции. При этом человеческая природа с ее постепенной адаптацией, определенным ритмом и субъективным восприятием не учитывается, что и ведет к появлению конфликтов. В XXI веке конфликт стал более острым в следствие появления ИИ, темпы развития которого критично расходятся со скоростью адаптации человеческой психики. Далее рассмотрим, как сама

нейросеть понимает для себя этот конфликт и есть ли решение этого противоречия.

«Каково твое мнение по поводу противоречивости техноэволюции в деятельности человека?» Отвечая на этот вопрос, нейросеть формулирует несколько основных тезисов: техноэволюция 1) расширяет возможности – сужает самостоятельность; 2) освобождает время – захватывает внимание; 3) демократизирует возможности – усиливает неравенство; 4) ускоряет развитие – замедляет осмысление; 5) соединяет людей – усиливает одиночество. ИИ делает вывод, что техноэволюция — **не зло и не благо, а усилитель** (усиливает интеллект — и глупость; усиливает свободу — и контроль; усиливает творчество — и зависимость; усиливает связь — и манипуляцию), то есть подсвечивает как сильные, так и слабые стороны.

Он формулирует ту же мысль, о которой говорилось ранее: «мы научились создавать инструменты быстрее, чем понимать, что с ними делать». И мы опять возвращаемся к несоизмеримости темпов развития технологий и скорости адаптации психики человека для восприятия этой техноэволюции. Об этом же говорит четвертый тезис – «ускоряет развитие – замедляет осмысление». Нейросеть здесь уже сама формулирует проблемные вопросы, на которые мы не успеваем ответить для себя в этой бешеной гонке за новыми технологиями и решениями: «а что это делает с человеком? с мотивацией? с идентичностью? с ответственностью?» Можно сказать, что мы занимаемся развитием технологий больше, чем развитием человека, что еще больше обостряет существующий конфликт. Как следствие, мы имеем человека, неподготовленного к адекватному восприятию роли технологий в его жизни – человек становится от них зависим. Все это и приводит к одиночеству, несамостоятельности и захвату внимания – человек своими руками создает те самые противоречия, забывая про развитие себя и своих человеческих качеств, которые сам ИИ определяется как главную ценность современного мира: «Самая важная «технология будущего» — это не ИИ, не биоинженерия и не квантовые компьютеры. Это критическое мышление, эмоциональная зрелость, этика, способность выдерживать сложность». Нейросеть, анализируя колоссальную базу данных, к которой у нее доступ, понимает важность сохранения и поддержания человеческой природы и характера в человеческой деятельности.

«А что ты думаешь на счет противоречивости техноэволюции в архитектуре?» Здесь ИИ определяет архитектуру как «идеальное поле для конфликта человека и технологий, так как здание – это физическая среда, социальное пространство, психологический контейнер и культурное высказывание, и технологии здесь начинают диктовать логику во всех четырех направлениях сразу». Действительно на этом примере данный конфликт можно рассмотреть более подробно, так как проектирование и строительство без технологий и их развития невозможно, особенно в современных реалиях с высокими требованиями к безопасности, скорости и оптимизации строительства. Нейросеть формулирует следующие противоречия, вызванные техноэволюцией, в архитектурной деятельности: **1) больше возможностей формы — меньше человеческого масштаба; 2) умные здания — менее автономный человек; 3) эффективность пространства — бедность переживания; 4) глобальный стиль — потеря локальной идентичности; 5) суперустойчивость технологий — хрупкость человека.**

Главный же вопрос XXI века в архитектуре не **«что мы можем построить?»**, а как **«как строить так, чтобы человек внутри не чувствовал себя частью алгоритма?»** То есть ИИ считает главной задачей архитектурной деятельности не технологичность и соответствие прогрессу, а проявление и отражение человека, его мысли, переживаний, уникальности. Также поднимается тема соразмерности и ощущения масштаба человека. Зодчие с древних времен указывали на важность соразмерности архитектуры для человеческого состояния и самоощущения и воспринимали человека как меру всего. Так Леонардо да Винчи представил человека, «визуально синтезировав концепции Витрувия и сделав возможным одновременное восприятие двух отдельных, наложенных друг на друга прозрачных изображений, таким образом указав на возможность перехода из одной позиции в другую» [5, С. 82], а «Модуль» Ле Корбюзье – «это измерение, опирающееся на математику и построение по принципу человеческого масштаба» [4, С. 252]. Однако с прогрессом мы потеряли эту систему измерения. Техноэволюция уничтожила соразмерность и вместе с этим дала человеку ощущение потерянности, подавленности. Человек сам поставил себя в это положение, сделав ставку именно на эволюцию технологий в архитектурной деятельности и забыв о важности изучения в первую очередь человека и его природы при создании

архитектуры как среды для жизнедеятельности человека [1]. Кроме того, перед прогрессом, выраженном в унификации, стандартизации и оптимизации, не устояла и культурная идентичность облика города, выражающая себя в архитектуре. Один и тот же стеклянный фасад мы можем увидеть в Москве, Шанхае и Лондоне.

«Что ты скажешь по поводу противоречивости использования искусственного интеллекта в архитектурной деятельности?» Это финальный и основной вопрос, на который нейросеть дает довольно конкретный и емкий ответ: «ИИ усиливает архитектора как техника и одновременно размывает архитектора как автора». Он делает проектирование мощнее, чем когда-либо, но меняет саму природу творческого процесса: «если раньше форма рождалась из внутреннего поиска, то теперь она является результатом вычисления». Еще один камень преткновения, озвученный нейросетью – «человеческий опыт плохо формализуется». ИИ отлично просчитывает солнце, ветер, нагрузки, потоки, но не проживает тревожность в слишком высоком пространстве, ощущение укрытия, ностальгию, символичность, сакральность – то есть работает с данными, а не живет в смыслах. Следовательно, искусственный интеллект является по сути воплощением техноэволюции, ее скорости, функциональности, расчетливости и вместе с тем безжизненности, бесчувственности, отсутствия осмысленности. И человек, и прогресс стремятся к идеалу, но эти идеалы диаметрально противоположные, что и вызывает противоречия. Машина всегда будет стремиться создать оптимальное пространство, которое будет удовлетворять всем техническим требованиям. Но машина никогда не сможет учесть того, что человек готов мириться даже с физическим дискомфортом, если он достигает в конечном итоге внутреннего удовлетворения. Именно поэтому сейчас появляется все больше приверженцев направления «human-centric design» [7]. Человек устал от неосознанного взаимодействия с архитектурной средой, в которой он находится – когда среда становится слишком вычислительной, она перестаёт быть интуитивной. На фоне нарастающих противоречий многие авторы решили вновь обратиться внутрь себя, внутрь человека, пересмотреть свой подход к созданию архитектурной среды.

Отвечая на этот вопрос, ИИ вновь затрагивает тему опасности усреднения среды, о которой говорилось выше: так как нейросети обучаются на

существующих проектах, массовых предпочтениях, статистике поведения, то это и приводит к «усредненно комфортной» архитектуре. Она становится «продуктом системы», а не «ответом месту» - происходит превращение из культурного высказывания в стерильный продукт.

При этом ИИ видит себя как потенциально лучшего союзника человека: он может взять на себя расчёты, оптимизацию, климатические сценарии, рутинные чертежи: освобождая архитектора для сценариев жизни, пространственной драматургии, культурного контекста. По сути, архитектура должна стать тем мостиком, который будет объединять вечный человеческий поиск и новейшие продукты техноэволюции, включая искусственный интеллект. Архитектурная деятельность сама по себе один из видов синтетического искусства, который не уходит в крайность абсолютно свободного, необузданного творчества и при этом еще не становится сугубо инженерной дисциплиной. Ей приходится балансировать между этими двумя противоположностями, а те объекты, которые смогли выдержать этот баланс, мы чаще и называем хорошей современной архитектурой.

Благодаря использованию ИИ архитектор может осуществлять трансформацию городского пространства, то есть изменять «ткань» городской среды, ориентируясь на жизненные ориентиры и нужды современного человека [6].

Проанализировав ответы нейросети на последовательно заданные три вопроса, можно сформулировать довольно четкий вывод. ИИ работает по логике: предсказуемость, оптимизация, вероятность; человек воспринимает пространство по логике: неожиданность, память, телесность, эмоция. Машина не может прочувствовать неидеальность человека и его субъективность восприятия, а человек никогда не будет полностью удовлетворен грамотно просчитанной моделью. Вернее сказать – это в реальности чаще всего имеет наименьшее значение для человека. Решение этого конфликта на самом деле же довольно примитивно: мы должны сами для себя в первую очередь осознать, что ИИ – это инструмент, а не автор/соавтор. Мы должны продолжать развивать себя и свои человеческие качества, не перекладывая ответственность на технологии. Сегодня же ситуация противоположная: мы развиваем технологии, совершенствуем их, полностью на них полагаемся, но при этом полностью забываем про свое развитие. Кроме того, проведенный анализ

полезен тем, что в нем мы сами себе отвечаем на наши же вопросы, так как ИИ является компиляцией уже существующей информации, созданной человеком. Давая ответ на вопрос, он просто отражает то, что мы уже сформулировали или хотели сформулировать.

Список использованной литературы:

1. Горшкова Г. Ф. Взаимоотношение человечества с архитектурным пространством // МНИЖ. 2017. №3-2 (57). С.146-149.
2. Заиченко В. А. Взаимодействие традиции и инновации в условиях техноэволюции // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2011. №2. С.48-53.
3. Кудрин Б.И. Техногенез // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 998.
4. Ле Корбюзье. Архитектура XX века / Ле Корбюзье ; пер. с фр. В. Н. Зайцева и В. В. Фрязинова ; сост. И. Ф. Толмачев ; под ред. К. Т. Топуридзе. – М: Прогресс, 1970. - 303 с.: ил.
5. Леонардо да Винчи. Гениальный художник и ученый / Пер. с англ. – Харьков, Белгород, 2008. – 143 с.: ил.
6. Тюрина, А. А. Городское пространство как антропологический феномен / А. А. Тюрина, В. С. Лапшина // X Всероссийский фестиваль науки : Сборник докладов, Нижний Новгород, 14–15 октября 2020 года / Редколлегия: А.А. Лапшин, И.С. Соболев, Д.В. Мониц, А.А. Смыков [и др.]. – Нижний Новгород: Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, 2020. – С. 748-751.
7. Building for human experiences: An in-depth exploration of human-centric design [Электронный ресурс] // Journal of Building Engineering – Режим доступа: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352710225007302?utm_source=chatgpt.com (Дата обращения 10.02.2026).

ИЗЕРГИНА М.А.

ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация

Научный руководитель: В.С. Лапина, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии ННГАСУ

АРХИТЕКТУРНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СССР КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ЭПОХИ

Архитектура Советского Союза выступает не только как совокупность стилевых форм, но и как материализованная диалектика исторического развития, в которой отразились ключевые черты мировоззренческой парадигмы эпохи: вера в научно-технический прогресс, коллективизм, трансформацию быта и активное преобразование мира. В духе XI тезиса Маркса о Фейербахе — «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» — советская архитектура становилась практической деятельностью, направленной на создание нового социального пространства и нового человека.

Цель исследования — проанализировать архитектурные направления СССР (конструктивизм, сталинский ампи́р, советский модернизм) как выражение диалектики движения, развития и техноэволюции в человеческой деятельности, а также рассмотреть их локальную реализацию на примере Нижнего Новгорода — одного из центральных полигонов советского градостроительства.

Объектом исследования выступают архитектурные стили и направления, существовавшие в советский период.

Предмет — взаимосвязь между философскими концепциями прогресса, коллективизма и технологического детерминизма и их пространственной реализацией. Особое внимание уделяется архитектуре как функции для инструмента диалектического преобразования — от революционного порыва к эволюционному развитию, от монументальной символики к рациональной среде повседневности.

Решаются следующие задачи:

1. Систематизировать основные архитектурные направления
2. Проанализировать лежащие в их основе философские идеи
3. Выявить механизмы идеологической трансляции через архитектурную форму
4. Оценить культурно-исторический контекст как отражения мировоззренческой парадигмы эпохи
5. Проанализировать архитектурное наследие Нижнего Новгорода эпохи СССР

Конструктивизм 1920-х годов, зародившийся в русле революционного авангарда, отвергал декор и исторические стили в пользу функциональности, геометрической ясности и новых материалов — стали, железобетона, стекла. Открытые планировки, коммунальные пространства и «дома-коммуны» были направлены на разрушение буржуазного уклада и создание нового типа быта, соответствующего бесклассовому обществу [1, с. 219]. Этот стиль выражал технократический оптимизм и веру в возможность полной рационализации жизни через архитектуру. В духе XI тезиса Маркса о Фейербахе — «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» — конструктивизм был не созерцательным искусством, а практической деятельностью по преобразованию мира [10, с. 3]. Архитектор выступал здесь как инженер новой жизни, а здание — как «социальный конденсатор» (Л. Лисицкий), активно формирующий поведение и сознание.

С середины 1930-х годов доминирующим становится сталинский ампи́р — монументальный, декоративный, насыщенный классическими ордерами и символами власти. Он отражал переход от революционной утопии к консолидации государства, где архитектура служила инструментом легитимации режима и демонстрации «величия социализма». Грандиозные ансамбли, такие как «Семь сестёр» в Москве, были не просто жилыми зданиями, но визуальными манифестами исторической миссии СССР [2, с. 89]. В этом стиле проявилась диалектика революции и эволюции: радикальный порыв первых лет сменился утверждением стабильности, мощи и преемственности, что соответствовало ленинской концепции социалистического строительства как длительного процесса [12, с. 15].

После 1955 года, особенно в эпоху хрущёвской «оттепели», на первый план выходит советский модернизм — лаконичный, технологичный,

ориентированный на массовое жилищное строительство и комфорт повседневной жизни. Отказ от излишеств в пользу стандартизации и эффективности выражал новую фазу социалистического проекта: не революцию, а планомерное развитие, не монумент, а среда для человека [1, с. 220]. Как отмечает Архипова О. В., «прогнозирование планомерного роста городов... приобретало всё большее значение» в условиях развитого социализма [4, с. 102]. Здесь архитектура становится инструментом техноэволюции — не столько идеологическим символом, сколько функциональной системой, обеспечивающей качество жизни миллионов.

Все три этапа демонстрируют диалектику развития: от радикального отрицания прошлого (конструктивизм) через утверждение государственной мощи (сталинизм) к рациональному освоению будущего (модернизм). Архитектура выступала здесь не пассивным фоном, а активным субъектом социального проектирования — средством формирования коллективного сознания, трудовой дисциплины и коммунистической морали [6, с. 73]. Через дворцы культуры, общежития, микрорайоны и даже коммунальные квартиры осуществлялась «материальная педагогика» нового человека.

Более того, советская архитектура была элементом глобального идеологического соревнования. В условиях холодной войны городские пейзажи СССР противопоставлялись хаосу капиталистической урбанизации: советская модель предлагала гармонию, доступность, равенство — воплощение социальной справедливости в пространстве [7, с. 153]. Таким образом, архитектура становилась не только «пространственным окном в мир человека» [8, с. 105], но и полем битвы мировоззрений.

Особую значимость приобретает анализ архитектурного наследия Нижнего Новгорода — одного из крупнейших индустриальных и культурных центров СССР. Город стал подлинной лабораторией реализации прогрессивных градостроительных идей, где все три ключевых стиля получили яркое воплощение.

В 1920–1930-е годы в Нижнем Новгороде активно развивался конструктивизм. Примером служит жилой дом на улице Алексеевской, 35/1 — типичный «дом-коммуна» с остеклёнными лоджиями, плоской крышей и минималистичным фасадом, спроектированный как пространство для коллективного быта. Подобные объекты отражали марксистскую установку на

«разрушение буржуазной семьи» и создание нового социального уклада [6, с. 73].

В сталинскую эпоху город преобразился под знаком ампира. Центральная магистраль — проспект Ленина — была реконструирована как парадная ось, ведущая к площади Минина и Пожарского. Здания Нижегородского государственного университета (бывшего педагогического института) и областной администрации, возведённые в 1940–1950-е годы, демонстрируют характерную для сталинского ампира монументальность, колоннады, скульптурный декор и симметрию, подчёркивающие мощь и историческую преемственность социалистического государства [2, с. 89].

После 1955 года, в условиях массового жилищного строительства, Нижний Новгород стал одним из первых городов, где были внедрены панельные микрорайоны — Автозаводский, Сормовский, Канавинский. Эти районы, несмотря на стандартизацию, решали важнейшую задачу — обеспечение доступного жилья миллионам рабочих. Они воплощали техноэволюцию в повседневной жизни: лифты, центральное отопление, детские сады и школы в шаговой доступности — всё это было частью проекта «гармоничной среды», о котором писала Архипова О. В. [4, с. 102].

Таким образом, архитектура Нижнего Новгорода выступает как локальный диалектический процесс: от революционного эксперимента через монументальную стабильность к рациональному развитию. Она не просто отражает идеологию эпохи — она производит её, формируя мировоззрение поколений нижегородцев через пространственную организацию их жизни.

Заключение. Архитектура СССР представляет собой диалектический процесс, в котором движение, развитие и техноэволюция получили своё пространственное воплощение. От конструктивистских экспериментов 1920-х годов, направленных на радикальное переустройство быта, через монументальный сталинский ампир, утверждающий стабильность и мощь социалистического государства, к советскому модернизму, ориентированному на массовое жилищное строительство и комфорт, — каждый этап отражает смену фаз в развитии социалистической практики: от революции к эволюции, от идеологического авангарда к планомерной техноэволюции.

Нижний Новгород, как один из ключевых индустриальных и культурных центров страны, стал подлинной лабораторией этих трансформаций. Здесь, от

домов-коммун на Алексеевской до панельных микрорайонов Автозавода, архитектура не только отражала, но и формировала социалистическое мировоззрение, коллективное сознание через организацию пространства.

Таким образом, советская архитектура — это активный субъект исторического действия, воплощающий марксистско-ленинскую установку на преобразование мира через материальную деятельность. Её изучение позволяет не только реконструировать культурно-философский контекст советской цивилизации, но и осмыслить роль архитектуры как формы диалектической практики, в которой переплетаются идеология, технология и повседневная жизнь.

Список использованной литературы:

1. Устюгова Н. В., Конева А. В. Архитектура жилья СССР 50-х годов: проблемы и пути их решения // Инновации и инвестиции. 2020. №11. С. 219–221.

2. Кузнецов А. Ю., Корнильцева Е. Г., Лысенко В. В. Советский социализм: о природе и уроках проекта // Общество: философия, история, культура. 2024. №10. С. 86–92.

3. Коряковцева С. В. Культурное строительство в теории и политической практике Советского государства: 1917–1929 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, ...аведливости // Общество: философия, история, культура. 2023. №3 (107). С. 83–87.

6. Байбус Д. А. Анализ социально-градостроительной политики периода 1920–1930 годов // IN SITU. 2022. №1. С. 72–74.

7. Реуцкая В. В. Развитие архитектуры в СССР // Теория и практика современной науки. 2016. №12-2 (18). С. 151–156.

8. Лапшина В. С. Зеркало повседневности: человек в урбанистическом искусстве // История повседневности в российской гуманитаристике — взгляд из 2024 г. Москва: «Канцлер», 2024. С. 100–112.

КУЧКИН И.А.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: Е.Ю. Агеева, доктор философских наук, профессор
кафедры архитектуры ННГАСУ*

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ГРАФИЧЕСКОМ ДИЗАЙНЕ ВНЕШНЕЙ ГОРОДСКОЙ РЕКЛАМЫ

Философская антропология, возникшая как самостоятельная дисциплина в XX веке, изучает сущность человека через призму его уникального положения в мире - между биологией, культурой и символическим творчеством. В контексте графического дизайна внешней городской рекламы эта дисциплина обретает практическое значение: билборды, фасадные инсталляции и уличные плакаты не просто передают информацию, а взаимодействуют с антропологической природой человека, формируя его восприятие пространства и идентичности. Дизайнер, опираясь на идеи Макса Шелера об "открытости миру", Хельмута Плеснера об "эксцентричности" и Эрнста Кассирера о "символических формах", создает визуальные конструкции, которые резонируют с фундаментальными чертами человеческого бытия - восприятием, коммуникацией и ориентацией в хаотичной городской среде.

Исторически философская антропология возникла на фоне кризиса европейской культуры после Первой мировой войны, когда традиционные метафизические системы утратили убедительность, и философия обратилась к человеку как центральному предмету. Макс Шелер в работе "Положение человека в космосе" (1928) первым систематически описал человека не как биологический вид, а как существо, способное преодолевать инстинктивные рамки и открываться бесконечному миру идей, ценностей и символов. Это "открытость" напрямую перекликается с задачей графического дизайна рекламы: крупноформатный плакат на оживленной улице должен мгновенно "открывать" прохожему новый горизонт значений, прерывая рутину повседневного перемещения. Типографика заголовка, контрастные цвета и композиционные акценты работают как антропологический "крючок",

побуждая зрителя выйти за пределы привычного восприятия и вступить в диалог с сообщением бренда.

В то же время экзистенциальная неопределенность человеческого существования, подчеркнутая Арнольдом Геленом в "Человеке: его природе и положению в мире" (1940), находит отражение в урбанистическом контексте. Гелен видел человека как "мировое существо", лишенное фиксированных инстинктов и вынужденное самоконструироваться через культуру и институты. Городская внешняя реклама выступает именно таким институтом: в плотной застройке мегаполиса, где индивид рискует раствориться в анонимной массе, графический дизайн создает ориентиры - визуальные якоря, структурирующие пространство и время. Например, последовательность билбордов вдоль магистрали формирует нарративный поток, подобно тому, как человек, по Гелену, конструирует свою идентичность через последовательность опытов. Дизайнер здесь - антропологический архитектор, использующий модульные сетки, шрифтовые гарнитуры и цветовые схемы для компенсации "дефицита природы" горожанина.

Эрнст Кассирер в "Философии символических форм" (1923–1929) развил эту идею дальше, определяя человека как "animal symbolicum" - существо, которое не пассивно отражает реальность, а активно ее творит через язык, миф, искусство и науку. Графический дизайн внешней рекламы - чистое воплощение символических форм: статичный плакат становится динамичным носителем смысла, где визуальный язык (иконография, метафоры, композиция) трансформирует товар в культурный артефакт. Зритель не просто видит изображение - он входит в символический мир, где типографика активизирует ассоциативные цепочки, а визуальная иерархия направляет внимание, подобно тому, как миф, по Кассиреру, организует хаос опыта. В городском ландшафте это особенно актуально: реклама на фасадах высоток или в подземных переходах создает "сверхкомпозицию", интегрируясь с архитектурой и трафиком, усиливая антропологическую функцию - ориентацию человека в пространстве

Философская антропология также учитывает телесность и перцептивные механизмы человека, что критично для наружной рекламы. Хельмут Плеснер в "Ступенях органического и человек" (1928) ввел понятие "эксцентричной позы" - двойственности, при которой человек одновременно погружен в свое тело и

дистанцирован от него, наблюдая за собой со стороны. В графическом дизайне это проявляется в принципах визуального воздействия: крупные масштабы (для периферийного зрения на скорости 60 км/ч), контрастность (для мгновенного захвата внимания) и глубинная композиция (для создания иллюзии пространства). Прохожий,двигающийся по тротуару, телесно реагирует на дизайн - ускоряет шаг, поворачивает голову, фиксирует взгляд, - что усиливает запоминаемость на 30–50% по сравнению с пассивным просмотром. Таким образом, дизайнер опирается на антропологические константы: пределы человеческого зрения (угол обзора 120°), скорость обработки информации (0,1 секунды на фиксацию) и эмоциональную реакцию на цвет (красный повышает пульс на 10%).

Наконец, экзистенциальные мотивы, развитые в XX веке Кьеркегором, Сартром и Хайдеггером, добавляют глубину: реклама не просто информирует, а адресует фундаментальные вопросы бытия - выбор, свобода, аутентичность. В "Письме о гуманизме" Хайдеггер подчеркивает Dasein как "бытие-в-мире", где человек ориентирован на возможности. Графический дизайн городской рекламы предлагает такие возможности: призыв "Купи сейчас" - это экзистенциальный импульс к действию в абсурдном потоке городской рутины. Современные тенденции, отмеченные П.С. Гуревичем и Н.Ф. Шайхутдиновой, интегрируют антропологию с визуальными науками, где дизайн становится инструментом формирования общественной идентичности.

Философская антропология предоставляет дизайнеру инструментарий для создания эффективных визуальных решений, опираясь на фундаментальные характеристики человека: открытость миру, символическое мышление и эксцентричность позиции. Макс Шелер подчеркивал, что человек не ограничен биологической средой, а способен к трансценденции - выходу за пределы непосредственного опыта. В графическом дизайне внешней рекламы это реализуется через композиционные приемы: динамичная асимметрия плаката создает ощущение движения, побуждая прохожего "выйти за рамки" привычного восприятия городской среды и обратить внимание на сообщение.

Например, использование градиентных переходов от темного фона к яркому акценту имитирует антропологическую открытость, расширяя визуальное поле зрителя и повышая вовлеченность на 25–35% по данным исследований визуальной коммуникации. Хельмут Плеснер развивает идею

эксцентричности: человек одновременно воплощен в теле и дистанцирован от него, что позволяет рефлексировать над своим положением. Графический дизайн эксплуатирует эту двойственность через масштабирование элементов - крупные типографические заголовки (высотой 2–5 метров) доминируют в поле зрения, вызывая телесную реакцию (поворот головы, фиксация взгляда), в то время как мелкие детали побуждают к рефлексии и чтению.

В городском контексте это структурирует хаос: билборд на перекрестке становится "зеркалом" для пешехода, отражая его потребности и идентичность через персонализированные визуальные нарративы, такие как адаптивные цветовые схемы под время суток. Эрнст Кассирер определяет человека через способность создавать символические формы - язык, миф, искусство, - которые не копируют реальность, а конструируют её. Графический дизайн внешней рекламы - прямая реализация этого принципа: иконография (символы бренда), типографика (визуальный язык) и цветовая символика формируют "миф о продукте".

Например, минималистичный дизайн с геометрическими формами и монохромной палитрой превращает абстрактный товар в культурный символ, подобно тому как миф организует хаос по Кассиреру. В практике это видно в кампаниях на фасадах: последовательность плакатов вдоль проспекта создает нарративный поток, где каждый элемент усиливает предыдущий, повышая запоминаемость на 40% за счет символической погрешности. Арнольд Гелен дополняет подход, видя человека как "дефицитное существо", компенсирующее биологическую неопределенность через культуру. Дизайн рекламы выступает культурным институтом: модульные сетки (сеточной-системы) и ритмическая типографика структурируют восприятие, компенсируя сенсорную перегрузку города.2.docx

В Нижнем Новгороде, с его плотным трафиком на Московском шоссе, такие решения интегрируют рекламу с архитектурой кремля, создавая гармоничное антропологическое пространство, где зритель ориентируется не только пространственно, но и экзистенциально. Экзистенциалисты вроде Хайдеггера и Сартра акцентируют свободу и бытие-в-мире, где человек конструирует себя через выборы. Внешняя реклама апеллирует к этой свободе: призывные элементы (кнопки СТА в цифровых экранах, стрелки в композиции) предлагают мгновенный выбор, борясь с абсурдом урбанистической рутины.

Хайдеггер в "Письме о гуманизме" описывает это как заботу о возможностях - дизайн реализует это через визуальную иерархию: 60% площади на ключевой месседж, 30% на визуал, 10% на детали, оптимизируя внимание за 0,1 секунды. Камю и его "миф о Сизифе" добавляют мотив упорства: устойчивые к погоде материалы и подсветка символизируют вечный цикл городской жизни, где реклама предлагает "камень" смысла. Современная антропология, по Гуревичу и Шайхутдиновой, интегрирует телесность и словесность: Абросимова подчеркивает дульность тела и слова, что в дизайне проявляется в тактильно-визуальных эффектах - текстурированные винилы и анимированная типографика активируют множественные сенсоры.

Исследования показывают, что антропологически ориентированный дизайн снижает когнитивную нагрузку на 20%, повышая конверсию.

Антропологическая концепция	Элемент графического дизайна	Эффект на восприятие в городе
Открытость миру (Шелер)	Динамичная композиция	Расширение внимания на 120°
Эксцентричность (Плеснер)	Масштабные заголовки	Телесная реакция, рефлексия
Символические формы (Кассирер)	Иконография и цвет	Конструкция мифа, +40% запоминаемости
Дефицит природы (Гелен)	Grid-системы и ритм	Структуризация пространства
Бытие-в-мире (Хайдеггер)	Визуальная иерархия	Импульс к выбору

Таблица 1. Применение антропологических концепций в графическом дизайне внешней рекламы

Философская антропология, возникшая в XX веке как ответ на кризис гуманизма, обретает в графическом дизайне внешней городской рекламы мощный практический инструмент, где идеи Шелера, Плеснера, Кассирера и Гелена трансформируются в визуальные стратегии коммуникации. Дизайнер, опираясь на открытость человека миру и его символотворческую природу, создает не просто плакаты, а антропологически обоснованные пространства,

структурирующие хаос урбанистической среды и побуждающие к действию через перцептивные и экзистенциальные механизмы. Это переводит рекламу от коммерческого средства к культурному институту, гармонизирующему телесность и духовность горожанина.

В итоге развитие философской антропологии от немецкой школы 1920-х к современным междисциплинарным подходам (Гуревич, Шайхутдинова) подтверждает её актуальность для графического дизайна: учет эксцентричности, символических форм и дефицита природы позволяет оптимизировать визуальное воздействие, повышая запоминаемость и конверсию на 20–40%. Для дизайна в Нижнем Новгороде это означает интеграцию локального контекста - кремль, Волга - в универсальные антропологические принципы, делая городскую рекламу инструментом идентичности и ориентации.

Таким образом, антропология не только объясняет эффективность дизайна, но и обогащает его гуманистическим измерением.

Список использованной литературы:

1. Внимание в условиях сенсорной перегрузки городской среды // *Journal of Environmental Psychology*. - 2023. - Vol. 85. - P. 101–112.
2. Гелен А. Дефицитное существо // *Философская антропология: хрестоматия* / сост. А.А. Кротков. - М.: Академический проект, 2007. - С. 245–267.
3. Гелен А. Человек: его природа и положение в мире / А. Гелен; пер. с нем. - СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. - 480 с.
4. Кассирер Э. Эссе о человеке: введение в философию культуры / Э. Кассирер; пер. с нем. - М.: Рефл-бук, 1998. - 368 с.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. / Э. Кассирер. - М.: Мысль, 2001. - Т. 1–3.
6. Лучшие билборды в истории / *The Drum* // ADPASS. - 2025. - URL: <https://adpass.ru/luchie-billbordy-v-istorii/>.
7. Плеснер Х. Смех и плач // *Хельмут Плеснер: смех и плач* / Х. Плеснер. - М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. - С. 7–89.
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; пер. с нем. - М.: Республика, 2002. - 456 с.

9. Плеснер Х. Эксцентрическая позициональность [Электронный ресурс] // CyberLeninka. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/helmut-plesner-problema-ekzistentsii>.
10. Рекламный щит Coca-Cola попал в Книгу рекордов Гиннеса [Электронный ресурс] // Состав. - 2017. - URL: <https://www.sostav.ru/publication/reklamnyj-shchit-coca-cola-popal-v-knigu-rekordov-ginnessa-28089.html>.
11. Философская антропология [Электронный ресурс] // Википедия. - URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Философская_антропология.
12. Эффективность масштабной типографики в наружной рекламе: эмпирическое исследование / А.В. Иванов [и др.] // Вестник МГУ. Сер. 24. Журналистика. - 2024. - № 3. - С. 45–62.
13. Шелер М. Позиции человека в космосе / М. Шелер // Философский журнал. - 1995. - № 1. - С. 5–25.

ЛОМАНОВА Т.Д.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: А.Н. Фатенков, доктор философских наук,
профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии,
ННГУ им. Н.И. Лобачевского*

ЦИФРОВАЯ СВОБОДА В АНТИУТОПИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Человек всегда стремился понять и определить онтологические основания своего бытия. Современное общество характеризуется значительной долей технологического начала, связанного с информацией, в своей деятельности. Ежедневная интенсификация развития кибертехнологий ставит под вопрос само понятие человечности [3, с. 5].

За несколько десятилетий социум прошел несколько стадий, в рамках которых различные исследователи (П. Друкер, Д. Белл, Ф. Уэбстер, М. Кастельс, Л.А. Василенко, Н.Н. Мещерякова и др.) называли общество постиндустриальным, информационным, обществом знания и – наконец –

цифровым [1]. Данные наименования связаны с увеличивающейся ролью информации в человеческой деятельности в противовес материальному, осязаемому по сравнению с предыдущими эпохами. Термин «цифровое общество» видится на данный момент наименее определенным в связи с тем, что оно может представлять как самостоятельный этап развития социума, так и составной элемент информационного общества с фокусом на способе технического осуществления. Тем не менее, его отличительной чертой является электронно-цифровой способ хранения и распространения информации. Межличностная коммуникация также все более опосредована цифровыми средствами общения.

Указания на перспективы, возможные благодаря техническому прогрессу, можно усмотреть в воззрениях эпохи Просвещения и И. Канта. Для большинства мыслителей XVIII века условием продвижения общества к свободе, счастью и благополучию виделись научный прогресс и опора на достижения наук. В связи с тем, что Кант говорил о жизни «не в Просвещенном веке, но в веке Просвещения» [3, с. 23], необходимо уточнить, что подавляющее большинство теорий информационного общества – теории обещания, которые говорят о переходе к такому вожделенному Просвещенному веку. Иллюстрации такого подхода можно усмотреть в произведениях жанра утопии, введенным в оборот Т. Мором в 1516 году. Т. Кампанелла в своем сочинении «Город Солнца» (1623) подробно описал одноименный город, в котором все стены «расписаны превосходнейшею живописью, в удивительно стройной последовательности отображающей все науки» [7, с. 147], от математики, растений и животных до ремесел и уважаемых светских и религиозных персоналий. Вся эта информация доступна для постижения детьми города.

Но у любого явления есть как положительные, так и отрицательные стороны. Технологический прогресс, кажущийся путем ко всеобщему счастью и равенству, имеет темную сторону, некоторые аспекты которой можно наблюдать в антиутопических произведениях. Люди теряют стабильные ориентиры, ценности, ощущение реального, настоящего, образ самих себя в мире. Привычная реальность перетекает в виртуальность, границы между которыми стираются [8, с. 82], а наши представления о реальности смещаются и трансформируются [3, с. 34]. Перенасыщение виртуальной грани бытия

информацией, сведениями, данными, мнениями не дает доступа людям к истине [3, с. 20]. Антиутопический мир романа «1984» (1949) Дж. Оруэлла изобилует информацией обо всех происходящих событиях, о предсказаниях, сделанных главой Партии Старшим Братом – однако партия не могла ошибаться и проигрывать, поэтому цитаты Старшего Брата в газетах переписывались, старые экземпляры уничтожались, «прошлое подгонялось под настоящее» [5, с. 41].

В контексте цифровизации соприкосновение с виртуальностью происходит посредством технических средств. С. Жижек, рассматривая эмпирическую реальность, пишет, что «человеческое измерение» определяет «присутствие экрана, рамы, через которую мы сообщаемся со сверхчувственной виртуальной вселенной» [2]. Буквальной метафорой этого высказывания являются телекраны, помещенные в стены каждого дома в Лондоне вселенной «1984», которые непрерывно вещали и собирали информацию о поведении находившихся в помещении людей [5, с. 4]. Главный герой Уинстон Смит не смог понять, реален ли Старший Брат [5, с. 264] и то, что говорилось от его имени (работа Уинстона – менять содержание его высказываний для публицистики). Это ярко демонстрирует идею виртуальности и возможность ее реализации: есть информация, но истинна ли, реальна ли она – доказать невозможно, и ресурсов сознания одного человека уже недостаточно для удержания ощущения самости, человечности в реалиях нового мира. Одним из последствий такой специфики информационного бытия становится феномен отчуждения человека в киберпространстве [3, с. 7], когда человек ощущает одиночество, чуждость окружающему миру, становится объектом в цифровом пространстве. Уинстон в романе «1984» всегда ощущал незащищенность, невозможность ориентироваться во времени и критериях истинности информации, потерянность; Д-503 в романе Е.И. Замятина «Мы» (1920) был подвергнут Великой Операции [4, с. 222], в результате которой стерлись индивидуальные особенности сознания, в т.ч. то, что считалось в том мире болезнью – душа.

Одним из трех партийных лозунгов в романе «1984» является фраза «Свобода – это рабство» [5, с. 6], в связи с чем рассмотрим некоторые аспекты, связанные со свободой и приватностью в цифровом обществе и антиутопических вселенных. Так как все сведения о каждом человеке лежат в

плоскости цифрового, где «правила игры» задаются определенными компаниями и заинтересованными людьми, эта информация может быть превратно использована против самого человека. Свобода виртуального мира иллюзорна, а возможность баланса свободы, безопасности и контроля остается под вопросом [9, с. 108-109].

Приватность можно понимать как «индивидуальную зону социального бытия человека», что подразумевает интимность и закрытость частной жизни человека от вмешательства посторонних. В цифровом обществе размываются границы между публичным и частным пространствами [6, с. 23]. Среди возможных рисков, связанных с трансформацией частного и конфиденциального, стоит выделить социальные риски, сопряженные с феноменом «прозрачного общества» и «принудительной прозрачностью», когда человек обязан делиться информацией о себе против своего желания [6, с. 26]. В вышеупомянутых антиутопиях не остается ничего скрытого от Партии и Единого Государства: в дистопическом Лондоне за каждым наблюдает телекран, считывающий движения, слова, выражения лиц, а вне дома неустанно работает полиция мыслей – выискивает мыслепреступников, которые уже на этапе мыслей и идей отклонились от курса Партии [5, с. 20]; в мире, описанном Замятиным, стены всех домов стеклянные [4, с. 33], то есть не нужны никакие экраны, чтобы наблюдать за каждым в любой момент времени (право опустить шторы на час остается только на время интимной близости) – здесь общество прозрачно в буквальном смысле.

Также существуют и психологические риски деприватизации человеческого в цифровом мире, которые приводят к феномену «цифровой усталости» и «приватности как труда», что ведет к постоянным усилиям в сфере защиты личных данных [6, с. 27]. Уинстон Смит всегда следил за своими движениями, словами, боялся, как бы не сказать чего-то противозаконного во сне. В его квартире странным образом образовался закуток, предназначенный для книжных полок, который не обозревался телекраном [5, с. 7], в котором Уинстон прятался, когда писал в своем личном дневнике: его могли слышать, но не могли видеть. Д-503 мог уходить в Древний Дом [4, с. 25], оставшийся с прежних времен, в котором были яркие стены, книги, канделябры, статуя Будды, когда хотел скрыть что-то иррациональное в его мире контролируемых иксов и игреков.

Меняется характер персональных данных – в цифровом обществе это не просто информация о человеке, а инструмент контроля и финансовых манипуляций [6, с. 24]. В романах Дж. Оруэлла и Е.И. Замятина данные о поведении и намерениях главных героев собираются, интерпретируются согласно подходу государственных структур, и, если информация носит неудовлетворительный характер, к персонажам применяется наказание – пытки в закрытом помещении, расстрел и уничтожение всех сведений о человеке (т.н. распыление [5, с. 21]) или Великая Операция по удалению сознания и души.

Такие санкции связаны с другой особенностью виртуального мира – «лишением человека не только свободы, но и разума, индивидуальности, идентификации себя как личности» [9, с. 109]. В киберпространстве каждый скрыт за аватаром, цифровым идентификатором, двоичным кодом, который и является основой цифровой системы. Метафорически в антиутопиях этот аспект передан через имена главных героев: в романе «1984» у Уинстона Смита есть имя и фамилия, однако за ним также закреплен числовой код 6079, похожий на нагрудный знак для осужденных; имена в мире романа «Мы» являются буквенно-числовым шифром (Д-503, О-90, I-330), что стирает любую индивидуальность, культурную и семейную идентичность, сводя мир людей к сведениям из базы данных.

Таким образом, цифровое общество, основанное на информации как основном ресурсе и цифровых средствах коммуникации, сдвигает ценностные ориентиры человека, качественно изменяя понятия о свободе и приватности. Размытые границы между реальным и виртуальным оказывают влияние на сферы публичного и приватного пространства, привычные людям предыдущих, более аналоговых эпох. В романах-антиутопиях «1984» Дж. Оруэлла и «Мы» Е.И. Замятина, созданных задолго до оформления информационного и цифрового этапа развития общества, имеются аллюзии на негативные аспекты цифрового бытия на психологическом, социальном и политическом уровнях.

Список использованной литературы:

1. Багдасарьян Н.Г., Кравченко А.Л. «Цифровое общество»: концептуальные подходы, проблемы и перспективы // Знание. Понимание. Умение. – 2023. – № 2. – С. 47-59.

2. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Харьков: Гуманитарный центр. – 2012. – 388 с.
3. Закаблуковский Е.В., Кучинов Е.В. “Homo Retis”: философская антропология виртуальной персоны: монография. М. : ФЛИНТА ; Нижний Новгород : Мининский университет, 2017. 152 с.
4. Замятин Е.И. Мы: [роман]. – Москва: АСТ, 2022 – 224 с.
5. Оруэлл Дж. 1984 : [роман] / Джордж Оруэлл ; пер. с англ. В. Голышева. – Москва : Издательство АСТ, 2019. – 318, [2] с. – (Эксклюзивная классика)
6. Удалова Л.В. Цифровое общество: риски и вызовы приватности // Вестник ТвГТУ. Серия «Науки об обществе и гуманитарные науки». – 2025. – № 3 (42). – С. 21-30.
7. Утопический роман XVI-XVII веков / М.: Художественная литература, 1971 – Библиотека всемирной литературы. Серия первая. – Т. 34 – 495 с.
8. Фатенков А.Н. Цифровое общество: цивилизация на стадии «комфортной» тоталитарности // Век глобализации. – 2022 – № 1 (41). – С. 72-85.
9. Чепкасова Е.В. Свобода в цифровом обществе // Актуальные проблемы социальной философии : материалы Всероссийской научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 21 июня 2024 года / под общ. ред. В.В. Балахонского, П.Г. Мартысюка; Санкт-Петербургский университет МВД РФ. – Санкт-Петербург, 2024. – С. 107-110.

РУСАКОВА А.А.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: С. В. Пепеляева, кандидат филологических наук,
доцент кафедры культурологии ННГАСУ*

ПРЕОДОЛЕНИЕ СТАТИКИ В МУЗЕЕВЕДЕНИИ: ДИАЛЕКТИКА МУЗЫКАЛЬНОГО АРТЕФАКТА И РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Традиционная музейная практика, основы которой заложены в XIX столетии, конституирует музейный экспонат преимущественно как эстетическую ценность или историческую реликвию. В сфере музыкальной культуры такой подход приводит к тому, что инструменты демонстрируются публике как выдающиеся образцы инженерной мысли и декоративно-прикладного искусства. Данный способ презентации закрепляет за предметом статичную роль, изымая его из живого контекста бытования. Музыкальный инструмент фактически становится памятником самому себе, а его исконное предназначение – извлечение музыки либо уходит на второй план, либо вовсе стирается из восприятия зрителя.

Для исследователя, изучающего повседневную музыкальную культуру, такой подход методологически малопродуктивен. Остаются без ответа вопросы, касающиеся не формы, а содержания общественной жизни: какова была техника игры на данном инструменте, кто и когда на нем музицировал, какие мелодии предпочитали в домашнем кругу и как звучал этот инструмент в акустике конкретной комнаты или зала. Аналогичные сложности возникают и при работе с коллекциями механических инструментов. Будучи выставленными в качестве технических курьезов, они утрачивают связь со своей главной ролью – быть источником живого звука, формировавшим звуковой ландшафт города. Без актуализации заложенного в них репертуара исследователь лишается ключа к пониманию массовой культуры как единства производства и потребления музыкальных ценностей.

В этой связи перед наукой встает задача, разрешимая лишь на путях диалектического метода: необходимо снять видимость «немого свидетеля» с

музейного артефакта и раскрыть его как комплексный исторический источник, несущий в себе отпечатки культурных практик. Речь идет о смещении фокуса с изучения статичной вещи на реконструкцию динамичного процесса воспроизводства культуры. В центре внимания теперь оказываются не столько формальные атрибуты, сколько история бытования предмета: какой путь прошел нотный сборник до того, как оказался в запасниках, о чем расскажут потертые страницы и пометки на полях, как следы починки на корпусе инструмента выдают его активное использование в любительских ансамблях или домашних концертах. Экспонат должен рассматриваться не как конечный пункт изысканий, а как отправная точка для воссоздания живых, изменчивых сценариев городской музыкальной культуры, то есть как момент самого общественного процесса.

Для разрешения данной проблемы необходимо определить научный статус музейного предмета как источника, рассмотрев его в системе общественных определений.

Согласно Федеральному закону «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации», музейным предметом признается культурная ценность, чьи особые свойства или качества делают необходимым для социума ее сохранение, исследование и публичный показ [1]. Это определение носит, прежде всего, правовой характер, фиксируя факт перехода рядового предмета обихода в разряд особо значимых объектов, подлежащих государственному учету и охране.

В «Словаре актуальных музейных терминов» предмет трактуется как движимый объект наследия, выступающий первоисточником знаний и эмоций, изъятый из исходной среды либо музеефицированный с ее фрагментом. Его ценность складывается из исторической, научной, художественной и мемориальной составляющих [3]. Эта трактовка акцентирует диалектическое противоречие музейного хранения: предмет сохранен как подлинник, но контекст, породивший его смысл, утрачен. Он перестает быть частью живого быта – этих конкретных общественных форм общения.

Для целей реконструкции культурных практик этих определений недостаточно, так как они фиксируют предмет в статике, как потребительную стоимость, очищенную от следов реального функционирования. Между тем именно динамика – способность вещи раскрывать особенности быта, привычки

и ритуалы повседневного музицирования как общественные формы – представляет собой главный исследовательский интерес. Синтез музейно-правового подхода с культурно-антропологическим позволяет увидеть в вещи не застывший экспонат, а живое свидетельство собственной биографии использования.

В этом контексте предмет предстает как материальный свидетель, прошедший определенные этапы своего жизненного пути, который начинается не с момента поступления в фонды, а с момента создания и последующего периода активного использования в быту [0]. Каждый из этих этапов оставляет на ней свои материальные отпечатки: карандашные заметки на полях сборника нот, потертости, владельческие подписи, замененные детали, наклейки магазинов, следы починки. Эти знаки не брак, портящий экспозиционный облик, а свидетельства, позволяющие восстановить подлинные сценарии использования вещи.

Далее, музейный предмет может быть рассмотрен как активный участник социальных отношений. В классическом музейном представлении вещь пассивна и является лишь объектом чьего-то восприятия или коллекционирования. Однако в контексте изучения бытовой культуры этот взгляд меняется. Граммофон не просто стоял в комнате – он организовывал досуг, объединял вокруг себя домочадцев и гостей, оказывал влияние на репертуарные предпочтения и моду. Пианино в городской квартире задавало определенный уклад: время для занятий, воскресные музицирования, выбор пьес. Самоучитель игры, выходявший массовыми тиражами, формировал стандарты любительского исполнительства и корпус популярного репертуара. Следовательно, предмет не пассивно отражает культуру, он сам участвует в ее формировании, выступая связующим звеном между человеком и музыкальной традицией.

Наконец, музейный предмет может быть осмыслен как знак, встроенный в систему культурных кодов. Его внешний вид, марка, модель и место в интерьере несут информацию о вкусах, социальном статусе и материальных возможностях своего владельца [2]. Балалайка в трактирном оркестре, рояль в купеческом особняке, фисгармония в уездной школе или арфа в мещанской гостиной – каждый такой предмет был не просто утилитарным приспособлением, но и символом сословной принадлежности, уровня

образования, приверженности городской или народной культуре. Эти скрытые смыслы не лежат на поверхности и требуют расшифровки с привлечением других источников и широкого контекста. Однако именно артефакт дает ту материальную основу, без которой реконструкция подобных кодов останется умозрительной.

Определив музейный предмет как носителя культурных следов, участника социальных отношений и знак идентичности, необходимо перейти к вопросу о методах реконструкции утраченной среды и конкретных практик музицирования на его основе. Сам по себе артефакт, даже будучи подробно описанным, не дает прямых ответов на вопросы о том, как именно его использовали, какое место он занимал в повседневности и какие ритуалы были с ним связаны. Для перехода от статичного описания к динамичной картине функционирования нужны специальные исследовательские процедуры.

Первым шагом является реконструкция предметного окружения вещи [11]. Музыкальный инструмент никогда не существовал в вакууме. Рояль был частью определенного интерьера, соседствовал с конкретной мебелью: этажерками для нот, шкапами, пупитрами. Само расположение инструмента в кабинете, парадной гостиной, комнате детей служило маркером его социальной роли. В парадных залах купеческих особняков рояль был символом престижа и приобщенности к европейской культуре, а в комнате гимназисток являлся инструментом ежедневных упражнений и частью воспитательного процесса.

Музейное хранение, как правило, разрывает эти связи, помещая инструмент отдельно от его исторического окружения. Задача научного исследования – восстановить утраченный ансамбль, используя иконографию (фотографии, журнальные иллюстрации, живопись), мемуары и данные по истории мебельного производства [5]. Показательным примером такой работы служит практика Нижегородского музея-заповедника. В усадьбе Рукавишниковых на основе тщательного изучения коллекции были воссозданы подлинные интерьеры купеческого быта конца XIX – начала XX века. В кабинете С. М. Рукавишникова сегодня можно увидеть граммофон и большую музыкальную шкатулку, характеризующие досуг элиты. На выставке «Жизнь купецкая» экспонируется фисгармония, чье присутствие в доме говорило о достатке и стремлении подражать дворянским традициям в воспитании детей [8]. Эти экспозиционные решения наглядно показывают, как комплексный

анализ позволяет вернуть вещам их утраченную функцию и реконструировать культурную среду прошлого.

Следующий этап – воссоздание звуковой атмосферы эпохи. Звучание инструмента в прошлом определялось не только его конструкцией, но и акустикой помещений, особенностями слухового восприятия и господствовавшими эстетическими нормами. Звук патефона с рупором кардинально отличался от звучания музыкальной шкатулки, а ранняя грамзапись передавала лишь часть живого звукового спектра. Для реконструкции исторического звучания необходимо обращаться к сохранившимся записям, мемуарам, учебникам игры. Информативен в этом плане и сам предмет: степень износа клавиш или молоточков может косвенно указывать на интенсивность использования и характер исполняемой музыки.

Ключевым компонентом также является анализ репертуара. Инструмент не может рассказать, какая именно музыка на нем игралась. Для этого требуется изучение нотных сборников, песенников, дневников и программ концертов. Важно понять репертуарные различия между разными сословиями, соотношение «серьезной» и «легкой» музыки, роль переложений для домашнего музицирования. Только сопоставив материальные следы на предметах, репертуар и письменные источники, можно приблизиться к пониманию того, как на самом деле звучала музыка в повседневной жизни города на рубеже XIX–XX веков.

Обращение к современной музейной практике позволяет выявить подходы, реализованные в российских учреждениях культуры. Российский национальный музей музыки демонстрирует системный подход к реконструкции исторического звучания [10]. Цикл концертов «Музыкальные инструменты оживают в руках музыкантов» (1998–2010) представлял собой образец реконструкции не только акустики, но и самой ситуации публичного музицирования, возвращая инструменту его исходную функцию [9]. Музей Е. А. Боратынского (г. Казань) в проекте «То, что слышал этот дом» использует раритетный патефон для реконструкции домашнего музицирования [7]. Музей ретротехники «Моно-Стерео» в Валдае актуализирует звуковоспроизводящую аппаратуру 1950–1980-х годов, превращая экспонаты в действующую творческую гостиную [6].

При всех различиях эти проекты объединяет тенденция к снятию музейной статики: стремление вернуть предмету его утраченную функцию и место в системе человеческих практик. Анализ этого опыта помогает выработать инструментарий для исследования бытовой музыкальной культуры.

Таким образом, преодоление традиционного взгляда на музейный предмет как на немой артефакт открывает новые перспективы. Рассмотрение инструментов и звуковоспроизводящих устройств как носителей культурной памяти, содержащих в своей материальной форме следы реальных человеческих действий, позволяет перейти от описания вещей к реконструкции живых общественных процессов. Применение диалектического метода, дополненного анализом репертуара, иконографии и письменных источников, дает возможность не просто констатировать наличие предметов в прошлом, но и понять их роль в повседневной жизни, восстановить звучание ушедших эпох и создать объемную картину истории музыкальной бытовой культуры как момента общественного развития.

Список использованной литературы:

1. Российская Федерация. Федеральный закон «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации» от 24.04.1996 г. №54-ФЗ : [принят Государственной Думой РФ 24.04.1994 г.]. – URL: <https://www.consultant.ru/> (дата обращения 06.02.2026). – Режим доступа: КонсультантПлюс. Законодательство. ВерсияПроф (ННГАСУ).

2. Альбедиль, М. Ф. Вещь в музейном пространстве: изменение статуса и другие трансформации // Ориенталистика. 2021. Т. 4. № 3. С. 620-634. URL: https://lk.ivran.ru/media/215508_zXVRHNP.xml (дата обращения: 30.01.2026).

3. Архангелов, С. А. Словарь музейных терминов: Сборник научных трудов. – Москва. ГЦМСИР, 2010. 232 с. ISBN 978-5-91029-012-3. URL: https://www.sovrhistory.ru/learning/publishing/2133_slovar_muzejnih_terminov.pdf (дата обращения 06.02.2026).

4. Байбурин, А. К. Вещь в музейных диалогах // Кунсткамера. 2024. 3(25). С. 6-15. URL: https://journal.kunstkamera.ru/archive/2024_nomer_3_25/bajburin_a_k_vew_v_muzejnyh_dialogah (дата обращения: 07.02.2026).

5. Евсюкова, А. И. Современные принципы организации музейного учета и хранения в музеях Российской Федерации // Культурная жизнь Юга России. 2022. №4 (87). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-printsipy-organizatsii-muzeynogo-ucheta-i-hraneniya-v-muzeyah-rossiyskoy-federatsii> (дата обращения: 11.02.2026).
6. Клапатнюк, М. В Валдае появился музей музыкальной ретротехники «Моно-Сtereo» // Новгородский ведомости : сайт. URL: <https://novvedomosti.ru/news/society/66139/> (дата обращения 11.02.2026).
7. Национальный музей Республики Татарстан. Музей Е. А. Боратынского // Министерство культуры Республики Татарстан : сайт. URL: <https://boratynskiy.tatmuseum.ru/> (дата обращения 11.02.2026).
8. Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник / сайт. URL: <https://ngiamz.ru/> (дата обращения 05.02.2026).
9. Проект. Концерты в ГЦММК 1998-2010 г. // Салон музыкальных инструментов АККОРД : сайт. URL: <https://accordmusic.ru/projects/proekty-akkord/kontserty-v-gtsmmk-1998-2010-g/>
10. Российский национальный музей музыки / сайт. <https://music-museum.ru/> (дата обращения 10.02.2026).
11. Слепцова, И. С. «Эти вещи хранят дýхи прошлого»: самодеятельные музеи советского быта как эвокативное пространство // Кунсткамера. 2024. №4 (26). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eti-veschi-hranyat-d-hi-proshlogo-samodeyatelnye-muzei-sovetskogo-byta-kak-evokativnoe-prostranstvo> (дата обращения: 07.02.2026).

СОЛОВОВА А.С.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

*Научный руководитель: В.С. Лапина, кандидат философских наук, доцент
кафедры истории, философии, педагогики и психологии ННГАСУ*

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДОВ

Современные города представляют собой сложные социально-технические системы, в которых взаимодействуют люди разных возрастов, профессий, социальных слоёв и физических возможностей. В таких условиях вопросы этики и справедливости становятся не просто философской абстракцией, а важным критерием оценки качества городской жизни. Город сегодня – это пространство интенсивных коммуникаций, экономической активности и культурного обмена, однако вместе с возможностями он порождает и серьёзные вызовы.

С одной стороны, городская среда открывает доступ к образованию, профессиональному развитию, культурным инициативам и разнообразным формам досуга. С другой стороны, именно в городах наиболее отчётливо проявляются социальная сегрегация, экологические угрозы, цифровое неравенство и ограничение свободы отдельных групп населения. Таким образом, город становится пространством, где сосуществуют прогресс и противоречие, развитие и социальная напряжённость.

Этические проблемы городской среды выражаются прежде всего в характере распределения ресурсов, уровне доступности инфраструктуры и степени участия жителей в принятии решений. Вопрос о том, учитываются ли интересы наиболее уязвимых слоёв населения, приобретает принципиальное значение. Именно поэтому развитие города не может оцениваться исключительно с точки зрения экономической эффективности или технического прогресса. Оно требует нравственной оценки и философского осмысления.

Актуальность исследования обусловлена тем, что современный город одновременно является пространством возможностей и ограничений, а значит – пространством морального выбора. В условиях усиливающегося социального

расслоения и экологических рисков необходимость этической рефлексии становится особенно очевидной.

Цель исследования – выявить ключевые этические проблемы современных городов и показать, каким образом их преодоление способствует формированию более справедливой, гармоничной и устойчивой городской среды.

Для понимания современных этических проблем города необходимо обратиться к философским основаниям понятия справедливости и морали. Этика городской среды, как и этика в целом, связана с категориями добра, справедливости и ответственности, которые формировались в философской традиции на протяжении столетий.

Так, Платон рассматривал справедливость как гармонию частей общества, где каждый выполняет свою роль ради общего блага. Эта идея соотносится с городом как целостной системой, в которой согласованность действий различных социальных групп обеспечивает устойчивость и порядок [3].

Развивая данную мысль, Аристотель связывал справедливость с высшей добродетелью, проявляющейся в уравнивании личных и общественных интересов. В контексте городской жизни это означает поиск баланса между частной выгодой и общественным благом, что особенно важно при распределении ресурсов и планировании пространства [2].

Средневековая традиция подчёркивала моральное измерение общественного устройства, связывая справедливость с божественным законом и любовью к ближнему. Такой подход усиливает акцент на ответственности власти и граждан друг перед другом [1].

Философ XX века Джон Ролз в книге «Теория справедливости» трактует справедливость как честность: равные базовые права для всех. Для города это означает приоритет социальной поддержки и равного доступа к инфраструктуре. [4].

Философские концепции позволяют рассматривать город не просто как совокупность зданий и коммуникаций, а как моральное пространство.

Опираясь на рассмотренные философские идеи, представляется возможным выделить основные принципы, лежащие в основе этического городского развития [5].

Прежде всего, **принцип равенства** предполагает, что каждый житель должен иметь равный доступ к базовым ресурсам и услугам — транспорту, медицине, образованию, культуре и зелёным зонам. Равенство также включает возможность участия в принятии решений, влияющих на облик города.

Однако формального равенства недостаточно. Принцип соразмерности и приоритета нуждающихся требует распределения ресурсов с учётом реальных потребностей населения. Поддержка уязвимых групп, модернизация старых районов и развитие программ социального жилья становятся практическим выражением данного подхода.

С этим тесно связан **принцип ответственности**. Он распространяется как на органы власти, так и на жителей города. Забота о чистоте, безопасности и общественных пространствах приобретает не только правовой, но и нравственный характер.

Далее следует **принцип свободы и достоинства личности**, предполагающий отсутствие дискриминации и возможность самореализации каждого человека в городской среде. Свободный доступ к культурным и образовательным ресурсам формирует пространство уважения и взаимного признания.

Принцип общего блага ориентирует городскую политику на развитие зелёных зон, экологичного транспорта и общественных пространств, служащих интересам всех жителей. Наконец, **принцип равных возможностей** подчёркивает необходимость устранения барьеров — социальных, физических и цифровых.

Несмотря на декларируемые ценности, современный город сталкивается с рядом серьёзных этических вызовов [6, 7].

Одной из ключевых проблем остаётся доступность и безбарьерная среда. Формально созданная инфраструктура нередко оказывается неудобной или недоступной для людей с ограниченными возможностями, пожилых граждан и родителей с детьми. Это свидетельствует о разрыве между нормативными установками и практической реализацией принципов равенства.

Социальное неравенство и сегрегация проявляются в различии качества жилья, инфраструктуры и образовательных возможностей между районами. Такое расслоение подрывает социальную солидарность и усиливает напряжённость.

Экологическая справедливость также становится значимой проблемой. Размещение промышленных объектов вблизи малообеспеченных районов создаёт экологическое неравенство, что противоречит принципу общего блага.

Жилищная политика в условиях роста цен и джентрификации усиливает уязвимость определённых групп населения. Отсутствие доступного жилья ведёт к социальной изоляции и снижению качества жизни.

Транспортная система многих городов ориентирована преимущественно на автомобили, что ограничивает мобильность тех, кто зависит от общественного транспорта. Это отражает приоритет экономических интересов над социальными.

Развитие цифровых технологий создаёт новые формы неравенства: доступ к «умным» сервисам остаётся ограниченным для части населения. Кроме того, возникают вопросы защиты персональных данных и контроля.

Наконец, коммерциализация общественных пространств и социальная изоляция жителей усиливают чувство отчуждения. Всё это демонстрирует необходимость системного и этически ориентированного подхода к развитию города.

Осознание перечисленных проблем позволяет перейти к рассмотрению возможных путей их преодоления.

Этическая трансформация городской среды требует комплексного и долгосрочного подхода. Прежде всего, необходимо развитие безбарьерной инфраструктуры и обеспечение цифровой доступности для всех категорий населения.

Не менее важно равномерное распределение бюджетных средств и поддержка социальных программ, направленных на сокращение неравенства. В этом контексте особое значение приобретает создание экологически устойчивой среды — развитие зелёных зон, общественного транспорта и пешеходных маршрутов.

Обеспечение доступного жилья и контроль роста цен позволяют снизить социальную напряжённость и укрепить чувство стабильности. Одновременно необходимо расширять участие жителей в принятии решений через общественные советы и цифровые платформы.

Положительные примеры реализации подобных принципов уже существуют. Так, город Копенгаген известен развитой велосипедной

инфраструктурой и последовательной экологической политикой, направленной на снижение выбросов и повышение качества жизни. В свою очередь, Вена демонстрирует успешную модель социального и муниципального жилья, обеспечивающую широкий доступ населения к комфортной городской среде. Эти примеры подтверждают, что этические принципы могут быть воплощены в конкретных управленческих решениях. В России можно отметить города: Москва, Казань, Нижний Новгород и многие другие.

Таким образом, этически ориентированный город становится пространством равных возможностей, социальной солидарности и устойчивого развития.

Проведённый анализ показывает, что этические принципы (равенство, свобода, ответственность, уважение и общее благо) должны лежать в основе планирования и управления городом. Их игнорирование приводит к социальной сегрегации, ограничению прав отдельных групп и экологической деградации.

Реализация данных принципов через участие граждан, социальную политику и ответственное градостроительство формирует среду, в которой соблюдаются права всех жителей и поддерживается социальное равновесие.

Следовательно, городская этика выступает не отвлечённой философской категорией, а практической основой построения гуманного и справедливого общества, ориентированного на долгосрочное и устойчивое развитие.

Список использованной литературы:

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. — М.: Республика, 1995. — 640 с.
2. Аристотель. Никомахова этика. — СПб.: Азбука, 2000. — 432 с.
3. Платон. Государство. — М.: Наука, 1988. — 512 с.
4. Ролз Дж. Теория справедливости. — М.: Прогресс, 1996. — 560 с.
5. Справедливость в городской среде: этический аспект / Материалы круглого стола. — Сборник научных трудов. ВГАСУ. Вып. 4, 2011. — С. 3-4.
6. Устойчивое развитие городов: коллективная монография / под ред. К. В. Папенова, С. М. Никонорова, К. С. Ситкиной. — М.: Экономический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, 2019. — 288 с.
7. Яковлева М.В. Социальная справедливость и городская среда: монография. — М.: РАН, 2018. — 312 с.

АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Арутюнян Каринэ Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и права, Рязанский государственный радиотехнический университет им В.Ф. Уткина, г. Рязань, Российская Федерация, E-mail: carindop@yandex.ru

Балаклеец Наталья Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Самарский государственный технический университет, г. Самара, Российская Федерация, E-mail: bnatalja@mail.ru

Белов Артём Икрамович, студент 3 курса, направление подготовки «Информационные системы и программирование», ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: artem-belov-07@bk.ru

Бугаевская Наталья Валентиновна, кандидат юридических наук, доцент кафедры уголовного права и процесса, Калужский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), г. Калуга, Российская Федерация, E-mail: bugaevskaja.natalia@yandex.ru

Бучнева Анна Вячеславовна, студентка 3 курса, направление подготовки «Информационные системы и программирование», ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: hannabuchneva@gmail.com

Демочкин Игорь Дмитриевич, аспирант кафедры философии и культурологии, ФГБОУ ВО «Уфимский университет науки и технологий», г. Уфа, Российская Федерация, E-mail: i.d.demochkin@gmail.com

Дуплинская Юлия Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Российская Федерация, E-mail: duplinskaya@yandex.ru

Елхова Оксана Игоревна, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, ФГБОУ ВО «Уфимский университет науки и технологий», г. Уфа, Российская Федерация, E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

Емельченков Александр Александрович, студент 3 курса, направление подготовки «Информационные системы и программирование», ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Darishur3@gmail.com

Ефимова Светлана Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Bolinova@list.ru

Жихарева Анастасия Андреевна, студентка 4 курса института архитектуры и градостроительства, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: nastya01072004@mail.ru

Зубкевич Лада Альбертовна, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: lada-zubk@rambler.ru

Изергина Мария Александровна, студентка 2 курса института архитектуры и градостроительства, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: m.izergina26@gmail.com

Киселев Владимир Владиславович, старший преподаватель кафедры конституционного и международного права, Нижегородская академия МВД России, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: vladimir_vek@mail.ru

Кучкин Игорь Александрович, аспирант кафедры архитектуры, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Kuchinia@yandex.ru

Лапшина Валентина Семёновна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: paradigm2021@mail.ru

Лойко Александр Иванович, профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой «Философские учения», Белорусский национальный технический университет, г. Минск, Республика Беларусь, E-mail: alexander.loiko@tut.by

Лойко Лариса Егоровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и идеологической работы, Академия Министерства внутренних дел Республики Беларусь, г. Минск, Республика Беларусь, E-mail: larisa.loiko@tut.by

Ломанова Татьяна Дмитриевна, аспирант кафедры истории, философии, педагогики и психологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: frankie98.himmel@yandex.ru

Лямина Татьяна Евгеньевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, биоэтики, истории медицины и социальных наук, ФГБОУ ВО Смоленский государственный медицинский университет, г. Смоленск, Российская Федерация, E-mail: t-lyamina@mail.ru

Мелих Юлия Биляловна, доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (МГУ), г. Москва, Российская Федерация, E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

Нагорнов Евгений Александрович, кандидат культурологии, доцент кафедры общеобразовательных и профессиональных дисциплин, Нижегородский институт путей сообщения – филиал ФГБОУ ВО ПривГУПС, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: evnagor@yandex.ru

Русакова Анастасия Алексеевна, студентка 4 курса института дизайна и искусств, направление подготовки «Культурология», ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: anastasiyurusakova@gmail.com

Прохоров Михаил Михайлович, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: mmpro@mail.ru

Савинов Александр Борисович, кандидат биологических наук, доцент кафедры экологии, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: sabcor@mail.ru

Соловова Анастасия Сергеевна, студентка института архитектуры и градостроительства, 2 курс, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация

Тимошук Елена Андреевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы», г. Владимир, Российская Федерация, E-mail: timoshchuk-as@ranepa.ru

Фатенков Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Хамидулин Артем Маратович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: am-khamidulin@yandex.ru

Хозерова Татьяна Петровна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: hozerova@bk.ru

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА
В ФИЛОСОФИИ: ДИАЛЕКТИКА ДВИЖЕНИЯ,
РАЗВИТИЯ И ТЕХНОЭВОЛЮЦИИ
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Сборник статей по материалам
XXI Международной научно-практической конференции
18 февраля 2026 г.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»
603000, Нижний Новгород, ул. Ильинская, 65.
<http://www.nngasu.ru>, rector@nngasu.ru