

ПРИЗРАКИ ИДЕЙ
И ФАНТОМЫ РЕАЛЬНОСТИ

III Садыковские чтения

Казанский федеральный университет
Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций

Академия наук Республики Татарстан

ПРИЗРАКИ ИДЕЙ И ФАНТОМЫ РЕАЛЬНОСТИ
III Садыковские чтения

Материалы Международной научно-практической конференции
13–14 ноября, г. Казань



КАЗАНЬ
2015

УДК 13
ББК 87.6
П75

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

Редакторская группа:

О.Г. Иванова, А.Р. Каримов,
Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Н.М. Солодухо**;
доктор философских наук, профессор **Г.В. Мелихов**

П75 Призраки идей и фантомы реальности: III Садыковские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 13–14 ноября 2015 г.) / под ред. О.Г. Ивановой, А.Р. Каримова, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатуновой [Электронный ресурс]. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

ISBN 978-5-00019-506-2

Материалы Международной научно-практической конференции «Призраки идей и фантомы реальности: III Садыковские чтения» содержат тезисы докладов известных специалистов, молодых ученых, аспирантов и студентов по проблематике социальной философии, посвященные исследованию различных превращенных, неистинных форм реальных общественных отношений и идей, создающих эффект сдвига, параллакса в познании и освоении социума и его законов современным человеком.

Для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех, кто интересуется проблемами современной социальной философии.

Ключевые слова: образование, социальная философия, призрак, фантом, реальность, идея.

УДК 13
ББК 87.6

ISBN 978-5-00019-506-2

© Издательство Казанского университета, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Терещенко Н.А.</i> Призраки идей и фантомы реальности. Вместо предисловия.....	6
--	---

I. Технологии современного духовного производства

<i>Агапов О.Д.</i> Духовное производство как сфера роста человеческого и социального капитала	8
<i>Александров Л.Н.</i> Событие мысли и смысл.....	9
<i>Бугарчева Е.А.</i> В поисках онтологии книги: между сакральностью и свободой	10
<i>Галиева А.М.</i> Трансцендентальная семиотика В. фон Гумбольдта	11
<i>Керимов Т.Х.</i> Обновление онтологии в современной философии	12
<i>Марковцева О.Ю.</i> М.В. Ломоносов и П.А. Сорокин – символические образцы русской эпистемологии	13
<i>Маслов Е.С.</i> Исторический нарратив как конституирование истории	14
<i>Нигоматуллина Р.М.</i> О различении ценностной и нормативной рациональности социальных коммуникаций	15
<i>Хабibuлина Л.Ф.</i> Человек в ситуации манипулятивных стратегий симулятивной реальности	16
<i>Шалагина Г.Э.</i> Не сгореть в «духовке»: о двух стратегиях самостроительства	17
<i>Chienkiuo Mi, Shane Ryan.</i> Skilful Reflection as an Epistemic Virtue.....	18
<i>Чиенкуо Ми, Шейн Райан.</i> Искусная рефлексия как эпистемологическая добродетель	19

II. Идея гуманизма: очеловечивание человека или манипуляция общественным сознанием

<i>Аникин Д.А.</i> Трансформация социальной памяти в контексте трансгуманизма.....	20
<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> Гуманизм и традиция	21
<i>Губина Е.В.</i> Способы десубъективации массового человека в условиях постсоветской трансформации.....	22
<i>Козырьков В.П.</i> Идентификации личности как управляемый гуманизм	23
<i>Кондратьев К.В.</i> К становлению феномена массового человека: от Достоевского к Х. Ортеге-и-Гассету	24
<i>Кутырёв В.А.</i> Дилемма человечества: смертная жизнь или бессмертная техника	25
<i>Меньчиков Г.П.</i> О сущности и «генезисе» живого и «неживого».....	26

<i>Ситницкая Е.А.</i> Митрополит Антоний (Храповицкий) как богослов, философ, писатель, церковный деятель и человек	27
<i>Фатенков А.Н.</i> Небезразличное как содержательный укор толерантному	28
<i>Фейгельман А.М.</i> Нивелирующий блеск: дегуманизация в пространстве современной массовой культуры.....	29
<i>Яковлева Е.Л.</i> Манипуляционные практики социального	30

III. Информационные технологии и Интернет как форма проникновения из виртуального в реальное

<i>Азими С.С.</i> Угрозы виртуального пространства в реальном мире.....	32
<i>Беляров В.В.</i> Эпоха взаимных разоблачений.....	33
<i>Биккинин А.М.</i> Репрезентативный ресурс визуального	34
<i>Вавилова Ж.Е.</i> Виртуальная идентичность: антипод или двойник реальности	35
<i>Мохсен Шираванд.</i> Религия, мораль и современные технологии.....	36
<i>Николаева Е.М., Котляр П.С.</i> Концепт-акт / реальный-акт как парадокс информационной культуры.....	37
<i>Федченко С.С.</i> Избирательный пользователь как тенденция развития современного массового общества.....	38

IV. Социальное проектирование

<i>Steinbuch Thomas.</i> «Only where there are tombs are there resurrections» – Nietzsche’s Posthuman of Invincible Life (A reading of «The Prophet», from Thus Spoke Zarathustra)	39
<i>Стайнбах Томас.</i> «Только там, где есть могилы, совершаются воскресения» – Постчеловек Ницше о непобедимости Жизни (чтение «Прорицателя» из «Так говорил Заратустра»	40
<i>Богатова Л.М.</i> Либерализация культуры как фактор трансформации сексуальной сферы жизни человека в ситуации постмодерна	40
<i>Гузельбаева И.А.</i> Трансформации культурной политики в период перестройки: мифы или симулякры?	41
<i>Дасаева О.О.</i> Проблема дифференциации понятий «тело» и «телесность»	42
<i>Калимуллина Ю.Ф.</i> Имидж, образ, бренд: поиск общего и частного	43
<i>Каримов А.Р.</i> К идее нормативной эпистемологии	44
<i>Каюков В.А.</i> Успех любой ценой: путь вперед или никуда?	45
<i>Либерман С.А.</i> Феномен исторического сознания: онтогенетический и филогенетический срезы	47

<i>Панкова Е.С.</i> Проблема конструирования социальности в работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения».....	48
<i>Прохоров-Малясов Г.С.</i> Реальное и виртуальное: от виртуальной реальности к перспективе виртуализации общества.....	49
<i>Сайкина Г.К.</i> Социально-антропологический смысл вещи: «призрак идеи», «самое само» или «вещь для нас»?.....	50
<i>Федяев А.П.</i> «Метроном истории» о судьбе цивилизации.....	51
<i>Хаёрова Ю.Г.</i> О виртуальности современной социальности в терминах пространства и времени.....	52
<i>Шатунова Т.М.</i> Хора и Абсолют: философская фантазия	53

V. Студенческая площадка

<i>Mohammad Javad Zorrieh, Zahra Abyar.</i> The meaning fullness of life in Mollasadra View	55
<i>Мохаммад Джавад Зоррех, Захра Абийяр.</i> Значимость полноты жизни в учении Мулласадры	56
<i>Бурлаков Д.С.</i> Рождение ценности «самовыражения» из ценности «выживания» в современном социуме	56
<i>Гау А.С.</i> Искусственный интеллект как способ проникновения в тайны сознания	56
<i>Шарифуллин Б.З.</i> Человек, гуманность и гуманизм	57
<i>Чжан Вэйкан.</i> Вторая мировая война как урок гуманизма для китайского народа	59
Сведения об авторах	60

ПРИЗРАКИ ИДЕЙ И ФАНТОМЫ РЕАЛЬНОСТИ ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Н.А. Терещенко

Сегодня удивительно актуально звучит старый марксистский тезис об усилении идеологической борьбы в поисках форм разрешения, позволим себе сказать, не классовых, а более широко – социальных конфликтов. Идеями размахивают, как мечами, в стремлении с их помощью обосновать правомерность политических и экономических решений. Идеями прикрывают действия реальных акторов, делая из них, из идей, виртуальных субъектов ответственности за исход исторических событий. При этом идеи обнаруживают удивительную живучесть и сопротивляемость. Но даже они подвергаются коррозии в ситуации массового пользования. Как у Губермана: «Ведь идея, брошенная в массы, / Это девка, брошенная в полк». Именно поэтому по-прежнему актуальным остается вопрос: почему эти идеи порождаются, каковы причины их живучести? Полтора столетия назад именно на него пытались ответить Маркс и Энгельс в «Манифесте коммунистической партии», в рукописи «Коммунизм» и т.д. Вердикт середины XIX века был таков: идеи будут порождаться, так как их порождает логика развития частной собственности на средства производства. Постмодерн, вновь поставивший на повестку дня радикальную критику капитализма, поднял также вопрос о его новых границах и формах идеологической презентации. «Скромное обаяние буржуазии» постепенно блекнет, критика вновь стала набирать силу. Размывание границ идеологии и усложнение социальной структуры общества сделало еще более сложным анализ проблемы. Как сегодня выдать частный интерес за всеобщий, если классовые отношения потеряли былую прозрачность? Ответы были найдены в истории, и они работают до сих пор: религиозный принцип и, далее, еще более однозначный принцип национальный легли в основу новых идеологических концепций. «Нет во мне ни эллина, ни иудея». Оказывается, есть. Причем система «свой-чужой» прекрасно работает даже в рамках одной конфессии. Что уж говорить о конфликтах межконфессиональных. Но если и эта база будет узка, в ход пойдет национальный признак. Не будет работать национальный – вступит расовый. Варианты обоснования внеисторичности права частной собственности на абсолютное господство известны.

Конечно, сегодня эта ситуация куда более драматична, чем во времена Маркса. Сегодня нет той прозрачности общественных отношений, с которой ему как теоретику посчастливилось столкнуться. Сегодня мы не с таким оптимизмом смотрим и на перспективы преобразования собственности: общественная собственность – это не искомый результат, а бесконечный и сложнейший по своей сути и механизмам регулирования процесс. И все же ситуация повторяется (первый раз – как трагедия, второй...), а обоснование внеисторичности капиталистических отношений нуждается в поиске образа врага. И этот другой, иной, враг не замедлит появиться. Этот враг – он ведь идеологический друг.

Это как в стихотворении Константиноса Кавафиса «В ожидании варваров», когда, в конце концов, выясняется, что варваров нет:

«Сейчас гонцы вернулись от границы
И говорят, что в мире все спокойно,
Нас покорять никто не собирался...
Как жить теперь? Какой придумать выход?
На варваров – одна была надежда!»

Борьба с этими врагами очень хорошо отвлекает от очевидности, которая носит поистине всемирный характер: вес наши проблемы – родимые пятна системы, основанной на частной собственности на средства производства. И сегодня надо не думать, как оправдать идею, очистить ее от скверны сравнения с режимами, которые могут быть преступными по определению. Нужно понять, что придется трансформировать условия, если мы не хотим возобновления идей, а затем и появления их фантомов в реальности.

В ситуации агонии государство продает не задорого свою часть собственности – то есть части государственной машины, которые приобретаются держателями мирового капитала (от транснационального субъекта до мелкого лавочника), чтобы сохранять и преумножать уже за пределами национального государства этот самый капитал. Здесь враг просто необходим. Заметим, капитал банковский в своей основе, а следовательно, генетически родственной феодальному (рента). В этой ситуации повсеместно будет происходить деградация экономики, правда, на фоне точечного развития информационных технологий в нескольких инкубаторах. Симптомы? Есть. Хотя бы выпадение науки и искусства из сферы свободного духовного производства и утрата вследствие этого интереса к истине в науке.

Как говорится, самое страшное в утопиях, это то, что они легко сбываются. Хвост усиленно виляет собакой. И поэтому нужно очень точно знать, что за внешним сходством проявлений скрывается разница явлений.

1. Технологии современного духовного производства

ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО КАК СФЕРА РОСТА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА

О.Д. Агапов

Тема духовного производства, духовной жизни была одной из основных в социальной философии XIX–XX вв. Не менее актуальна проблематика Духа / духовного в бытии человеческого рода и для нашего XXI в., поскольку, открывая сферу Духа / Смысла, человек выходит в область свободы и самостояния, творчества, напряженной экзистенции.

С начала XX в., благодаря работе М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», для социально-гуманитарного познания стал важным вопрос соотношения между динамикой социально-экономического развития и духовными традициями. Пик дискуссий о возможности или невозможности синергии ценностей традиционного общества и индустриально-рациональных установок модерна среди социальных теоретиков пришелся на 60–70 гг. XX в. (в России на 90-е гг.). В целом, сегодня российские и зарубежные социогуманитарии (как теоретики, так и прагматики) согласны с тем, что «модернизация предполагает запуск комплексного социокультурного процесса, в котором управленческие и технологические решения подчинены гуманитарным целям, а гуманитарные цели соотносены с экономическими задачами» [1, с. 4].

Духовные поиски человека в современной социальной философии все больше «конвертируются» в концепты человеческого и социального капитала, которые не игнорируются, а усиленно осваиваются представителями экономических дисциплин, политической элиты и бизнес-сообщества. Все более очевидной становится идея, что общество / страна, не умеющая развивать знания и способности людей, обречена на историческое небытие. Капитал и земля остаются пассивными факторами, а люди (обладающие гуманитарными компетенциями и специальными профессиональными знаниями) являются наиболее активным фактором устойчивого развития. Условия роста человеческого капитала общеизвестны: а) высокий уровень образования; б) развитая система здравоохранения и формирование культуры долголетия / здорового образа жизни; в) качество и разнообразие культурной жизни; г) гибкий рынок труда, системы содействия занятости и социальной защиты; д) высокая рождаемость и устойчивый миграционный приток населения.

Акцент на человеческий и социальный капитал делает не только экономику, но и весь общественный уклад социума инновационным, представляющим собой в известной мере альтернативу как революционному, так и реформистскому восприятию развития общественных отношений.

Более того, ценности инновационного развития (оптимальность, эффективность, экологичность, гибкая рациональность) создают совершенно иную **антропологическую стратегию жизни человека**.

Точнее, в мировоззрении «человека инноваций» исходным является стремление не к стабилизации общественных отношений, а к постоянному развитию, личностному автопоэзису, творчеству. Основная черта инновационного воплощения личности в отличие от воплощения личности в эпоху Возрождения – Нового времени состоит в том, что если раньше доминировало воплощение в культуре, то сегодня вектор сменился в сферу *социоэкономики*.

Человек инновационного «склада» – антипод человека общества потребления, ибо он созидатель, а не потребитель. Вместе с тем это и не человек индустриального общества. Если это человек класса, то в настоящем больше преобладает: а) малая социальная группа, б) временный коллектив; в) проект, а не программа на жизнь. Инноватика прошла за XX в. такие стадии, как I) концепт научного мышления (Й. Шумпетер, Н.Д. Кондратьев, Ю. Яковец, П. Штомпка); II) формирование малой группы подвижников (ученых, предпринимателей); III) социальный институт (НТР); IV) социальная сфера.

Литература

1. Аузан А. Культурные факторы модернизации / А. Аузан, А. Архангельский. – М.: Изд-во Фонда «Стратегия 2020», 2011. – 221 с.

СОБЫТИЕ МЫСЛИ И СМЫСЛ

Л.Н. Александров

Исходный замысел моего выступления состоит в реконструкции события мысли, которое я определяю как движение мысли, схваченное самой мыслью. Данное определение я постараюсь раскрыть через идею Ж. Делеза о скольжении мысли по поверхности бытия, которая этим самым бытием и является, выступая в языковой форме. Языковыми феноменами, очень близкими философии, в таком случае оказываются детский лепет, поэзия и бред шизофреника. Объединяет их в данном случае форма, которую Делез определяет как свободную игру языка [1, с. 87]. Именно свобода, лежащая в ее основании, позволяет ухватить смысл реальности. Для французского мыслителя сам процесс языковой игры выстраивает смысл, принципиально не претендующий на сущность вещей, прямо противопоставляющийся ей или даже отрицающий само понятие сущности.

Центральным понятием в данной идее для меня будет смысл. Но, в отличие от Делеза, смысл понимается мною двояко, но это только кажущееся разделение. Первоначально смысл определяется как движение смысла. Движение происходит от смысла-для-нас к смыслу как таковому, обозначенному мною как Бытие. Пространством такого движения выступает бытие как социальность, которая может репрезентироваться в разных формах. Среди них важнейшей для

меня выступает язык, понимаемый как совокупность всех возможностей транслирования смысла.

В данной трактовке понятие языка сужается до пространства слова, что возвращает нас к идее Делеза о свободных языковых играх. Перед тем как перейти к осмыслению примеров Делеза нужно пояснить еще одно ключевое понятие. Оно устанавливает место человека во всей картине Бытия. Я обозначил его как мир, то, что человек определяет как свое Я. В контексте данной работы мир совпадает со словарным запасом, объемом слов, смысл которых человек может донести до другого человека. Ребенок не отрывает слово от смысла, поэтому говорить о мире ребенка как особом месте в Бытии нельзя. Поэту удастся приоткрыть за игрой слова Бытие как таковое, смысл, который поражает своей неохватностью, но этот момент приоткрытости длится мгновения. Мир поэта – это мир, импульсивно расширяющийся и вновь принимающий исходные рамки. Мир безумного расширился до Бытия и не смог вернуться в исходное состояние, то есть утратился. И лишь философ способен балансировать на грани между миром и Бытием, именно поэтому он может видеть движение смысла. Социальная философия в таком случае выступает как возможность увидеть и схватить движение смысла от мира к Бытию, которое можно обозначить как духовное производство, охватывающее все стороны жизни человека.

Литература

1. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез, пер. Я.И. Свирского; науч. ред. Я.Б. Толстов. – М.: Академия, 1995. – 297 с.

В ПОИСКАХ ОНТОЛОГИИ КНИГИ: МЕЖДУ САКРАЛЬНОСТЬЮ И СВОБОДОЙ

Е.А. Бугарчева

Книга всегда была определенным сакральным символом в европейской и восточной культуре. Мы воспринимаем книгу прежде всего через ее содержание, которое после прочтения должно стать частью интеллектуального мира человека. Конечно, у книги есть еще ряд ипостасей: например, книга «бумажная» и книга электронная [см. 1], книга, прочитанная вслух и про себя, социальные аспекты книги, книга как архивный источник и т. д.

Однако мы остановимся на одном ее различии, которое нам кажется важным в создании онтологии книги, – это книга прочитанная и непрочитанная. Непрочитанная книга традиционно считается книгой несостоявшейся в антропологическом смысле: она не стала частью человеческого существа. Называя сжигание книг преступлением против них, поэт И. Бродский продолжает в своей Нобелевской лекции: «Существует преступление более тяжкое – пренебрежение книгами, их не-чтение» [2]. Французский филолог Пьер Байяр словно продолжает эту мысль и задается вопросом: где пролегает граница между чтением и не-чтением? В своей работе «Искусство рассуждать о книгах, которых вы не читали» он высказывает мысль о невозможности провести четкую грани-

цу между прочитанной и непрочитанной книгой. Это и не требуется, утверждает Пьер Байяр, поскольку мы всегда читаем «свою» книгу. Кроме того, попытка читать ту книгу, которая существует «объективно», может создать иллюзию единственного верного ее толкования, что уничтожает всякую возможность интерпретации, критики и, в конце концов, деструктивно влияет на саму личность, поработая ее.

Литература

1. Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! / У. Эко, Ж.-К. Карьер. – URL: http://shvedenko.mnogopesen.ru/papers/eco_books (дата обращения: 14.10.15).
2. Бродский И. Нобелевская лекция / И. Бродский. – URL: <http://lib.ru/BRODSKIИ/lect.txt> (дата обращения: 14.10.15).
3. Байяр П. Искусство рассуждать о книгах, которых вы не читали / П. Байяр, пер. с фр. А. Поповой. – М.: Текст, 2014. – 189 с.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СЕМИОТИКА В. ФОН ГУМБОЛЬДТА

А.М. Галиева

К сожалению, духовное наследие Вильгельма фон Гумбольдта остается за пределами профессиональных интересов отечественного философского сообщества. Многие идеи Гумбольдта отражают важнейшие положения немецкой классической философии в оригинальном преломлении.

Для Гумбольдта неприемлема точка зрения, что единицы языка лишь обозначают предметы мира, воспринятые безотносительно к языку. Немецкий мыслитель уже в ранних работах подчеркивает значение артикуляции в широком смысле для функционирования языка и конституирования мыслящего субъекта.

Разделяя дух на объективный и субъективный, Гумбольдт исходит из того, что именно в стихии языка обнаруживается преодоление этого разделения. Понимание природы языка не может быть сведено только к интерпретации языка как средства общения; язык – промежуточная реальность между объективной действительностью и субъективным миром индивида, мир, который «внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собою и предметами» [1, с. 171]. Человек должен «поглощать в своей собственной вновь созданной стихии сущность мира и человека, реальность субъекта и объекта, сохраняя только их идеальную форму» [1, с. 305]. Слово не является ни копией вещи, ни отпечатком предмета в сознании. Субъективная деятельность духа создает в мышлении объект, который не является простым воспроизведением объекта внешнего мира, а конструируется согласно системе языка. Одновременно представление объективируется благодаря языковому знаку, не отрываясь при этом от субъекта.

Субъективность языка у Гумбольдта мыслится как средство формирования, «объективации» чувственных впечатлений. Поток впечатлений, уже ча-

стично упорядоченный формами чувственного восприятия, артикулируется мышлением и языком. Работа мышления заключается в его имманентном сегментировании и дискретизации самого себя, формируя понятийные классы и противопоставляя одни классы другим, давая им обозначения и фиксируя их в чувственной форме («звук»); так рождаются объекты мышления, противостоящие самому мыслящему субъекту. Соответственно, в процессе мышления не только «очерчиваются» и порождаются различные виды объектов, но одновременно конституируется и сам субъект. Опосредующая роль языка между миром и мыслью во многом заключается в том, что структурированные языковые формы позволяют различать и удерживать мыслимые образы в живом потоке впечатлений, делая возможным сам процесс мышления.

Литература

1. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт; пер. с нем. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.

ОБНОВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Т.Х. Керимов

В настоящее время онтология становится центральной и решающей проблемой как философии, так и социальных наук. В этой проблематизации онтологии возможно разглядеть три измерения.

Во-первых, «онтологический поворот» в первой половине XX века, отождествляемый с хайдеггеровской деструкцией онтологического строения метафизики. В 60–80-х годах прошлого столетия этот поворот был замаскирован разного рода направлениями – герменевтическим, лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями влечет за собой серьезные последствия для построения онтологии: поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, коммуникацией или даже социальными формами, любая онтология с необходимостью искажается возможным не-соответствием бытия и его посредника. Парадоксальным образом «онтологический поворот» оказался условием невозможности онтологии.

Во-вторых, разработка различных версий современной онтологии почти всегда связана с социально-философской проблематикой. Эта связь особенно четко прослеживается, когда на кону стоит вопрос об онтологическом статусе социальной практики или действия. «Пересборка» социального (Б. Латур), политического (Ж. Рансьер) или этического (Дж. Агамбен) – яркое тому свидетельство. Дж. Агамбен пишет, что нынешнее подчиненное положение политики в отношении к религии, экономике и даже праву объясняется тем, что, «потеряв из виду собственный онтологический статус, она оказалась неспособной справиться с трансформациями, которые постепенно опустошили ее понятийный аппарат» [1, с. 9]. Разумеется, это не означает, что вопрос об онтологическом

статусе политики предполагает, будто политика заступает на место онтологии. Напротив, обновление онтологии в свете социально-философских проблем указывает на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области практики, нуждаются в осмыслении на онтологическом уровне.

В-третьих, обновление онтологии обусловлено необходимостью преодоления (онто)теологической структуры онтологии. Ибо если онтология всегда была онтотеологией, то нам необходимо поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии? Если онтология – это всегда (онто)теология как основание, причина сущего как такового, то переход к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной.

Литература

1. *Agamben J. Means without End: Notes on Politics* / J. Agamben. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. – P. IX.

М.В. ЛОМОНОСОВ И П.А. СОРОКИН – СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОБРАЗЦЫ РУССКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

О.Ю. Марковцева

Тема «М.В. Ломоносов и П.А. Сорокин – символы русской эпистемологии» выделяет духовную связь этих знаменитых русских ученых мирового значения, освещает их научно-исследовательские, культурологические, геополитические и прочие аргументы, выводы, подчеркивающие единство этих личностей. Опираясь на концепцию Н.Я. Данилевского [1], мы обосновываем здесь право самостоятельности феномена «русская метафизика». Посредством описания специфики научного творчества М.В. Ломоносова, П.А. Сорокина заявляем о фундаментальной русской философской школе, ее эпистемологических началах, нормах в культуре русской цивилизации, подчеркивая тем самым особый духовный статус России. Учитывая, что культура в XXI веке стала онтологией, научные идеалы, русский менталитет находят в ней критерии своего измерения. Этнографическая оригинальность эпистемологических начал в данном случае демонстрирует динамику, развитие в крупном универсальном мировом смысловом объеме. Эпистемология – качественная особенность в общечеловеческой культуре. Ее русские аспекты «все-мерного» (множество измерений) пути цивилизационных движений генетически представлены в истоках научной, философско-православной культуры эпистемологий М.В. Ломоносова, П.А. Сорокина. Эти философы, ученые показательны своей масштабной, междисциплинарной, общемировоззренческой позицией, заявленной в науке так, что образуется сеть принципов, критериев, правил организации русской эпистемологической школы.

В западноевропейской науке междисциплинарная парадигма заявила о себе с момента провозглашения О. Контom краткой идеи «позитивного» подхода к познавательным интересам социума. В России, принявшей культуру «логоса» древних греков, проявилась естественная метафизическая целостность

наук как рационального «космоса», что проступило в «по-петровски» новаторских стремлениях М.В. Ломоносова. Он, стоявший у истоков создания Российской Академии наук, стремился определить главные цели, задачи, идеалы российской науки. М.В. Ломоносов – начало фундаментальной теоретико-прикладной русской науки, П. А. Сорокин – ее торжество, творческий размах, заявивший не только о науке России, но и США. Судьбы этих двух мыслителей символичны.

Литература

1. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: DeLibri. – 2015. – 768 с.
2. *Ломоносов М.В.* Сочинения / М.В. Ломоносов. – М.: Современник, 1987. – 445 с.
3. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 1175 с.

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ КАК КОНСТИТУИРОВАНИЕ ИСТОРИИ

Е.С. Маслов

Один из ключевых принципов постструктуралистской философии истории заключается в утверждении, что историк не столько познает, сколько создает, конституирует историю, что история не существует до и вне исторического текста. Здесь мы имеем дело с тезисом, смысл которого сильно варьируется даже в произведениях одних и тех же авторов. В одних случаях речь идет о неких формообразующих принципах, которые, наряду с собственно содержанием истории, определяют облик исторического материала. Так, А. Мунзлоу отмечает, что процесс конституирования истории не есть создание вымысла, наподобие художественной литературы, но «...историк скорее налагает нарративную структуру, обладающую согласованностью и единством...» [3, с. 73]. Подчеркивая формальную природу исследуемых им факторов, Х. Уайт, наряду с «конституированием», употребляет термин «префигурация» [1, с. 18–19 и далее]. К. Дженкинс пишет: «...дискурсы не творят историю (физический мир, в котором, по-видимому, мы живем), но они присваивают ее и дают ей все значения, которые она имеет» [2, с. 6].

Однако в некоторых случаях тезис о конституировании истории звучит как тезис о ее сотворении. Утверждается, что история предстает перед человеческим сознанием всегда как текст, повествование, поэтому историку бессмысленно претендовать на познание стоящей за текстами и независимой от них реальности [2, с. 11, 36; 3, с. 2–4 и др.]. История – это всегда только текст, творимый тем, кто историю познает.

В этой двойственности мы видим отражение той проблемы, которую затронул еще И. Кант в своей теории априоризма и которая имеет ряд более поздних трактовок, в том числе в философии XX века. Если некие структуры в сознании оформляют определенным образом весь поступающий в сознание ма-

териал, то встает проблема несоизмеримости воспринятого и мыслимого мира и мира, как он есть вне сознания. Но тогда конституирование объекта есть атрибут любого познания, а исторический нарратив оказывается лишь разновидностью или ступенью конституирования. Так, завершенность как атрибут нарратива сопоставима с целостностью, которую Кант относит к числу категорий рассудка.

Литература

1. *Uy m X.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / X. Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
2. *Jenkins K.* Re-thinking history / Keith Jenkins. – London; N.Y.: Routledge Classics, 2003. – 99 p.
3. *Munslow A.* Deconstructing history / A. Munslow. – London; N.Y.: Routledge, 1997. – 226 p.

О РАЗЛИЧИИ ЦЕННОСТНОЙ И НОРМАТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Р.М. Нигоматуллина

В отечественной обществоведческой традиции широко используется понятие «ценностно-нормативное» применительно к сознанию как способу регуляции социальных отношений. Представляется, что это словообразование носит синкретичный, не рационализированный характер. Оно объединяет два понятия: ценностное (сознание) и нормативное (сознание), имеющие разное, более того, противоположное содержание.

«Скажи, какие у тебя ценности, и я скажу, кто ты» – эта перефразированная сентенция отражает функцию идентификации личности, приобретения ею самоидентичности. Ценности – наиболее эффективный фактор социальной интеграции, они универсализируют социальное пространство в пределах конкретной, локальной культуры. Мы часто употребляем такие выражения, как «ценности нашей культуры» или «ценности их культуры», «традиционные ценности», подчеркивая тем самым своеобразие определенной культуры, конкретной общности. Следование общим ценностям формирует социальное единство и бывает особенно востребовано в кризисные периоды общественной дезинтеграции.

Нормативное сознание может предложить лишь тождественность человеческого рода, его функцией является формирование такой всеобщности, которая не имеет в себе конкретного содержания, связанного со смыслами, вырабатываемыми конкретными культурами, но определяет формы, через которые предстает человеческая свобода. Это форма опосредования таких отношений, которые можно назвать отношениями между равными и которые имеют сложный характер существования. Их еще называют горизонтальными или демократическими.

Ценностное сознание есть модель выстраивания иерархии: сущее – должное, конкретное – универсальное, эмпирическое – абсолютное, объект – субъект. Если следование ценностям есть процесс трансценденции к абсолюту, то возможность коммуникаций, связанных с равноправным обменом мнениями, сужается. Начинает преобладать авторитарный тип коммуникации, вертикально ориентированный, с единым центром пирамиды смыслов в познании и понимании. В советском обществе ценностное сознание формировалось в рамках макромира, целостной общественной системы, поэтому оно неизбежно подменило собой и нормативное сознание, «переплавив» представление о ценностях и нормах в единую целостность. Гарантом устойчивости коммуникаций являлось упование на внутреннюю культуру и духовность отдельного индивида. Однако этот процесс связан с уменьшением степеней свободы личности и нарастанием авторитарных тенденций во всех сферах общественной жизни.

ЧЕЛОВЕК В СИТУАЦИИ МАНИПУЛЯТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ СИМУЛЯТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Л.Ф. Хабибулина

Со второй половины XX столетия вслед за Жаном Бодрийяром в философском дискурсе понятие *simulation*, имеющее значение «притворства», «подделки», «имитации», стало категорией, отражающей широкий спектр современной квазикультуры. Симулятивная реальность не утратила, но, безусловно, расширила сферу своего влияния на человека посредством симулякров как «особой инстанции власти» [1, с. 116]. Столкновение с симулятивной реальностью деконструирует сознание человека и создает лакуны, не заполненные и не актуализированные предметно. Многочисленные видимости и мнимости позволяют лишь скользить по поверхности бытия, приводят к утрате целостности.

Манипулирование сознанием человека осуществляется на уровне идеологических установок, политических убеждений, социальных технологий и массовой культуры. При этом отчуждение человека во всех областях социальной и личной жизни достигает критических размеров, как верно замечено «мы примитивизируемся, все больше и больше теряем свою экзистенцию» [2, с. 47]. Человек сам становится симулякром и не может дать себе отчета в том, действительно ли он существует или через него существуют некие силы. Проблема существования – это проблема преодоления кажущейся жизни, которая не может не тревожить современного человека.

В ситуации манипулятивной и дезорганизующей функции симулятивной реальности человеку просто необходимо уметь освободиться от иллюзорных образов, не имеющих смыслообразующих ценностей. Сложность заключается в том, что человек, желая освобождения от диктата симулятивной реальности, на фоне нехватки аутентичности сам встраивается в пространство тотальной симуляции киберпространства, которое характеризуется «переходом от программирования к симулируемой среде, от «знания правил» к «погружению» в циф-

ровое пространство» [3, с. 195]. Человек соблазняет сам себя. Одно заменяется другим. Получается, что, с одной стороны, расширяется культурное поле бытия, а с другой – образ мышления и менталитет человека подвергаются деструктивному воздействию. И опять «постмодерного человека не интересует по большому счету реальное существование, поскольку он теперь занят его симуляцией» [4, с. 146].

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет. – 2000.
2. *Гарифуллин Р.* Симулякр да по голове / Р. Гарифуллин // Татарстан. – № 10. – 2005.
3. *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек. – М.: Европа, 2008.
4. *Манакова И.Ю.* О фиктивности, подлинности и симуляции / И.Ю. Манакова // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2007. – № 2.

НЕ СГОРЕТЬ В «ДУХОВКЕ»: О ДВУХ СТРАТЕГИЯХ САМОСТРОИТЕЛЬСТВА

Г.Э. Шалагина

Поиск смысла жизни, этическая рефлексия занимали умы человека всегда. Однако в обществе модерна в условиях коммодификации культуры производство и поставка смысложизненных стратегий ведется с использованием особых технологий духовного производства: идеология модернизации порождает идеологию саморазвития личности. Чем интенсивнее технологический прогресс революционизирует базис, тем более транзиторна консервативная по сути надстройка, в том числе мораль. Человек модерна, желая стать достойным продуктом на рынке труда, жил в неантропомерно завышенном темпоральном модусе, должен был в своих персональных изменениях поспевать за изменениями общественными. Эпоха позднего модерна (постмодерна) унаследовала технологии духовного производства, основанные на идеологии саморазвития. Рецепт становления сверх-профессионалом предполагает совершенствование имиджа, скорочтение и таймменеджмент, получение множества квалификаций в результате прохождения многих образовательных программ. Предел бытия современным индивидом, мировоззренческую усталость от описанной ситуации выражает теоретический антигуманизм (идеи «смерти субъекта» М. Фуко, «смерти автора» Р. Барта), когда бытие субъектом из желанной социальной характеристики превращается в свою противоположность (актуализируется понимание субъекции как подчинения). Начинается поиск ресурсов бессубъектного существования (теория интерпелляции Л. Альтюссера). В эпоху постмодерна на смену самостроительству в духе идеологии саморазвития приходят стратегии разидентификации (дезидентификации), когда субъектогенез идет путем редукции, снятия «верхних одежд» социального. Эта тенденция внесла вклад в кризис социального, наблюдаемый в мультикультурных обществах.

В биографии современника возможны оба этапа духовных поисков: наращивание «социальных мускулов», затем обнаружение предела субъектности и разидентификация, возвращение к себе, к частной жизни, к восполнению своего антропологического ресурса на обочине «главной дороги» истории.

Социальный запрос на технологии самостроительства в эпоху постмодерна получает принципиально новый экономический разворот. В постиндустриальной (высоко модернизированной) экономике *сознание и морально-психологическое состояние человека становятся производительной силой, создается беспрецедентная ситуация зависимости результатов труда от морально-психологического состояния человека*. Духовность человека становится его собственным трудовым ресурсом, в развитии которого он заинтересован как никогда. Сказанное более характерно для предпринимателей, фрилансеров, представителей творческих профессий, чей успех больше держится на персональной харизме, чем для сотрудников бюджетной сферы, которые привержены организационной, корпоративной культуре. Повышение веса духовности в постмодерне каузирует расцвет индустрии развития, трансформации, усовершенствования человека – так называемой духовки (психотренинги «личностного роста» на границе с психокультурами, школы мудрости на границе с НРД и т. п.) Не сгореть в «духовке» – задача для человека постмодерна, оказавшегося у прилавка с разноликими продуктами духовного производства.

SKILFUL REFLECTION AS AN EPISTEMIC VIRTUE*

Chienkuo Mi, Shane Ryan

We argue that skilful reflection makes a positive epistemic contribution to epistemic standings. We begin by setting out the dialectical context of our discussion of skilful reflection. In particular the significance of reflection for Sosa's account of knowledge and the charges laid against philosophers' use of reflection by Kornblith. In order to advance our thesis while being responsive to the dialectic we develop an account of skilful reflection. We do so by hypothesising that reflection involves both Type 1 and Type 2 processes, while remaining neutral to the charge that reflection simpliciter doesn't make a positive epistemic contribution. Drawing on our dual process hypothesis of reflection, we then outline how reflection can be skilful. Having provided an account of skilful reflection and having made the case that skilful reflection can make a positive contribution to our epistemic standings, we make the case for a Confucian based account of skilful reflection as an epistemic virtue. On this account, a central feature of such a character trait is that reflection is informed by both retrospective and perspective considerations. We next briefly assess how skilful reflection can make an epistemic contribution in a number of different domains. We return to Sosa's account of knowledge and show the role that our account of reflection as an epistemic virtue can play. More specifically, we show how both our account of skilful reflection based on the dual process theory and the Confucian based account

* Перевод статьи Чиенкуо Ми, Шейна Райана см. ниже.

of the epistemic virtue of reflectiveness can significantly develop Sosa's account of knowledge.

КВАЛИФИЦИРОВАННАЯ РЕФЛЕКСИЯ КАК ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ*

Чиенкуо Ми, Шейн Райан

Мы полагаем, что квалифицированная рефлексия вносит позитивный вклад в эпистемическую позицию субъекта. Мы начинаем с рассмотрения диалектического контекста дискуссий о квалифицированной рефлексии. В частности, показываем важность теории знания Э. Сосы и анализируем обвинения против философской рефлексии у Корнблита. Для обоснования нашего тезиса с учетом этой диалектики мы развиваем собственную теорию квалифицированной рефлексии. Мы выдвигаем гипотезу, что рефлексия включает как процессы Типа 1, так процессы Типа 2. Наша теория отвечает на обвинение в том, что рефлексия не влияет на познавательный вклад субъекта. Основываясь на двойственной трактовке рефлексии, мы показываем, каким образом она может быть квалифицированной. После того, как мы объясняем, в чем суть квалифицированной рефлексии и каким образом она положительно влияет на эпистемическую позицию субъекта, рассматриваем конфуцианский вариант квалифицированной рефлексии в качестве познавательной добродетели. В этом подходе главным свойством такой черты интеллектуального характера является обоснованность рефлексии с помощью ретроспективных и перспективных соображений. Затем мы кратко рассматриваем, каким образом квалифицированная рефлексия может вносить эпистемический вклад в ряд областей. Мы возвращаемся к теории знания Сосы и показываем, какую роль в этой теории может играть наш подход к квалифицированной рефлексии как интеллектуальной добродетели. Говоря конкретнее, показываем, как наша теория квалифицированной рефлексии, основанная на теории дуальных процессов, и теория Конфуция о познавательной важности рефлексии расширяют теорию знания Э. Сосы.

* Перевод А.Р. Каримова.

II. Идея гуманизма: очеловечивание человека или манипуляция общественным сознанием

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСГУМАНИЗМА

Д.А. Аникин

Трансгуманизм в качестве социального проекта претендует на конструирование типа социальной памяти, альтернативного по отношению к уже существующим способам ее репрезентации. Вне зависимости от перспектив сохранения или исчезновения человеческой телесности, именно тело становится первичной формой существования разума, поэтому, с точки зрения трансгуманизма, к числу основных исторических событий, нуждающихся в закреплении в коллективной памяти человечества, необходимо отнести те способы усовершенствования человеческого организма, которые использовались уже в архаическом обществе. Целью архаических практик и технологий становилось еще не изменение человеческой природы, а восстановление утраченных в силу каких-либо обстоятельств функциональных возможностей человеческого организма и поддержание его жизнеспособности.

Противостояние религиозной трактовки человека, в рамках которой индивид воспринимается как завершенное, не нуждающееся в материальных усовершенствованиях существо, и прогрессивного восприятия человека как проекта актуализируется в средневековом обществе [1].

Открытие принципов биологической эволюции становится отправной точкой для разработки медикаментозных и технических средств, способных уже не только возмещать физиологические недостатки отдельных индивидов по сравнению с остальным человечеством, а обеспечить определенное преимущество. Технические открытия конца XIX в., в частности создание новых средств передвижения, превышающих по своим характеристикам биологический потенциал любого человека, стали следствием возникновения и распространения представлений о человеке как организме, еще не достигшем апогея своего развития. Тело на этом этапе развития трансгуманистических идей еще не выступало в качестве ограничителя возможностей разума, а, скорее, рассматривалось в качестве источника практически безграничных возможностей совершенствования человека [2].

Развитие виртуальных и кибернетических технологий в XXI веке позволяет рассматривать телесность как временную характеристику человеческого существования. В силу этого траектория развития человека начинает мыслиться в контексте постепенного преодоления укорененности в материальной природе.

Литература

1. *Михель Д.В.* История социальной антропологии (медицинская антропология) / Д.В. Михель. – Саратов: Научная книга, 2010. – 120 с.
2. *Bostrom N.* A History of Transhumanist Thought / N. Bostrom // Journal of Evolution and Technology, 2005. – Vol. 14. – Issue 1. 2005. – P. 7–25.

ГУМАНИЗМ И ТРАДИЦИЯ

Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова

Традиция как социокультурное явление, наряду с новацией, позволяет исследовать динамику гуманистических тенденций эпохи. Дегуманизация современного общества, постулируемая социальными исследователями, связана и с тем, что в современных условиях и традиция лишается своего гуманистического смысла. Традиция никогда не остается неизменной, она всегда динамична, так или иначе трансформируясь в зависимости от социокультурной ситуации, в которой она существует. С одной стороны, она транслирует социальный опыт, служит ориентиром; в эпоху фрагментарности социальной жизни, ее неустойчивости создает у индивида ощущение, что он может контролировать реальность. С другой стороны, традиция начинает восприниматься в современном обществе как некое препятствие, которое мешает свободному развитию индивида и, соответственно, включает в себе несвободу. Традиция действительно имплицитно содержит в себе несвободу, поскольку воспринимается людьми как нечто незыблемое и должное, тем самым традиция снимает с индивида ответственность за выбор, который он совершает, ограничивает самостоятельность принятия решения.

Авторитетность традиции активно используется современными идеологиями. Так Дж. Томпсон в своей известной книге «Идеология и современная культура», рассматривая латентные механизмы воздействия идеологии на общество, выделяет такой механизм, как реификация, одним из способов которой является «увечивание»: социально-исторические феномены лишаются их исторического характера и изображаются как неизменные и постоянно воспроизводимые. Обычаи, традиции, институты представляются как «протяженные» в неопределенное прошлое: любой след их происхождения теряется, и любой вопрос об их конце становится невыносимым. Они представляются укорененными в социальной жизни, их внеисторический характер поддерживается символическими формами. Производство этих символических форм и их постоянное воспроизводство «увечивает» это, на самом деле ограниченное условиями, явление [см. 1, с. 66]. Здесь срабатывает то, что в современной социальной науке называется двойной герменевтикой: мы определяем свои традиции с помощью сообщения об этих традициях. Один из западных исследователей точно отметил, что в целом герменевтический контекст формируется историей вызовов и ответов, которые в совокупности и образуют традицию (см.: [Alterity and Cross-Cultural Studies.htm](#)). Фетишизация традиции, делающая ее недоступной для критики, с одной стороны, и ее интерпретативность, с другой – обуславливают то, что традиция все чаще становится способом манипулирования общественным сознанием. Как пишет А.П. Фомин: «Традиция же и родовой духовный опыт, где мы только и можем черпать социально значимые цели, оказываются нужны только в том случае, если их можно дорого продать или использовать все в тех же целях политической манипуляции» [2]. Таким образом, утрата гуманистического смысла традиции проявляется в том, что она в определенной

степени перестает быть источником социально значимых целей и становится средством манипулирования, что является одним из симптомов тотального разрушения гуманистической парадигмы, в рамках которой человек, его высшие цели и ориентиры рассматривались как главенствующие.

Литература

1. См.: *Thompson J.B. Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* / J.B. Thompson. – Cambridge: Polity Press, 1992. – 362 p.
2. *Фомин А.П. Рационалистическая традиция и манипуляция в современной культуре* / А.П. Фомин. – URL: <http://psibook.com/sociology/ratsionalisticheskaya-traditsiya-i-manipulyatsiya-v-sovremennoy-kulture.html>

СПОСОБЫ ДЕСУБЪЕКТИВАЦИИ МАССОВОГО ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ПОСТСОВЕТСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Е.В. Губина

Тема формирования субъекта модернизации, повышения качества субъективности, усложнения и обогащения личностных структур по-прежнему актуальна в контексте российской постсоветской реальности.

В этом контексте важно выяснить, каковы те практики себя, которыми учреждается массовый постсоветский человек и которые способствуют диссоциации структур духовности, когда люди «лишены собственного достоинства (чести) и не ощущают этого» [1, с. 173]. Как конституируется опыт, в котором человек учреждается как субъект лояльности по отношению ко всему иерархическому пространству власти, опыт, оправдывающий любой властный произвол, государственный контроль и привычку к самоограничению? Массовый постсоветский человек как антропологический тип именно самовоспроизводится, то есть конституирует себя посредством соответствующих практик, массовых представлений, механизмов защиты, комплексов, которые он проецирует вовне.

Причины сохранения этого набора представлений и установок связаны с целым спектром различных факторов, главным из которых выступает специфика властных отношений, продолжающих господствовать в постсоветском социуме, и особым ролевым статусом человека как государственно-зависимого. Способы десубъективации как практики адаптации к произволу во всем своем многообразии детально проанализированы Л. Гудковым [1]. Среди них различают: тактику «социальной мимикрии», «трансферт заложенничества»: рессантимент, когда сознание социальной несправедливости служит оправданием для собственной агрессии и аморализма, и, наконец, цинизм как распространенная адаптивная тактика, признающая «нормальность» и даже «приоритетность» принципов силы и принуждения.

Эти защитные механизмы, каждый в своей области, примиряют человека с отношением к себе как к массе, недостойной уважения, разрушают основания человеческого взаимопонимания, заставляют принять и оправдать существую-

щее, а следовательно, позволяют снова и снова воспроизводиться всей постсоветской системе господства.

Литература

1. Гудков Л.Д. Человек в неморальном пространстве: к социологии морали в посттоталитарном обществе / Л.Д. Гудков // Вестник общественного мнения. – 2013. – № 3–4 (116). – С. 118–179.

ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ КАК УПРАВЛЯЕМЫЙ ГУМАНИЗМ

В.П. Козырьков

Гуманизм, для которого каждый человек является высшей ценностью, подвергается жесткой критике. Сущность человека видится не только противоречивой, но и деструктивной. Человек развенчан, так как в XX веке масштаб и глубина его деструктивных деяний, направленных против самого себя, общества и культуры, поражают самое мрачное воображение. Звучат призывы к отказу от гуманизма вообще и возврату к фундаментальным ценностям, выработанным традиционной культурой и религией, когда идеологии гуманизма еще не существовало. Хотя непонятно, почему человек стал таким, каждый ли стал таким и можно ли такое злодейское существо назвать человеком.

Распространилось другое направление гуманизма, которое внешне кажется позитивным. Сущность современного человека признается относительной, считается, что ее можно изменять в нужном направлении, то есть процесс делать управляемым. Тут вам и теория «нового человека», и концепция «постчеловека», и теория «корпоративной культуры», и др. Неизбежны вопросы: кто управляет, в соответствии с какой моделью и включает ли этот процесс гуманистическую установку на то, чтобы любой человек являлся высшей ценностью, а не тот только, кто управляет процессом. Наиболее общей теорией этого управляемого процесса стала теория социокультурной идентификации.

Укоренилась мысль, что современное общество избавилось от автоматизма в идентификации личности, давая возможность свободы выбора нужной цели, основания для этого выбора, сферы и стиля жизни. Идентификация якобы ориентирована не на воспроизводство больших социальных форм, а на создание и развитие локальных социальных взаимосвязей. Большие социальные системы и соответствующие им «большие нарративы» при этом исчезают.

В действительности обе тенденции дополняют друг друга. Малые социальные формы, которые могут быть и девиантными, не могут развиваться без усиления роли государств и больших систем в русле процесса глобализации. Их взаимовлияние ведет к изменению частных форм жизни и локальных закономерностей и одновременно характера государства, социальных институтов и больших общностей. Господствующие локальные социальные закономерности выдают себя за общие и задают тон развитию всей цивилизации. Гуманизм становится управляемым, но не способствующим развитию свободы человека.

Форма гуманизма, лишаящая человека свободы, возможности творческого развития его природы в системе соответствующей культуры, утрачивает свой действительный смысл.

К СТАНОВЛЕНИЮ ФЕНОМЕНА МАССОВОГО ЧЕЛОВЕКА: ОТ ДОСТОЕВСКОГО К Х. ОРТЕГЕ-И-ГАССЕТУ

К.В. Кондратьев

Феномен массы – сравнительно молодой объект исследования для социальной философии. Одним из ключевых трудов, сформировавших традицию теоретического осмысления массовости, является книга «Восстание масс» Х. Ортеги-и-Гассета. Однако осмысление феномена «ординарного человека» в творчестве Ф.М. Достоевского следует считать художественным отражением феномена массовости, осуществленным за 50 лет до работ испанского философа. Тем интереснее было бы сравнить позиции этих двух мыслителей: какие изменения произошли за данный период в интерпретации феномена массового человека, а также и в самой реальности масс?

На первый взгляд, определения массового человека у Достоевского и Ортеги практически совпадают: Ортега говорит, что масса – это те, кто ничем не выделяется [1, с. 419], Достоевский согласен: суть ординарного человека – в самой его ординарности [2, с. 400]. Однако чуть далее и Ортега, и Достоевский конкретизируют свои определения, демонстрируя нам трансформацию, произошедшую за то время, которое отделяет русского писателя от испанского философа. Достоевский пишет: «Ординарность <...> во что бы то ни стало хочет стать оригинальной и самостоятельной» [2, с. 400]. У Ортеги мы читаем: человек массы себя «ощущает таким же, как и все, и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью» [1, с. 420].

Ортега-и-Гассет убежден, что готовность взять на себя обязательства по поддержанию цивилизации, взять на себя ответственность, стремление к достижению определенной цели, автоматически гарантирует человеку защиту от «массовости». Ф.М. Достоевский возражает: «Стоило некоторым из наших барышень остричь себе волосы, надеть синие очки и наименоваться нигилистками, чтобы тотчас же убедиться, что надев очки, они немедленно стали иметь свои собственные «убеждения»» [2, с. 400]. Здесь Достоевский подмечает крайне важную особенность, не акцентируемую Ортегой: желание человека-массы иметь собственные «убеждения». Тем самым образ человека массы приобретает новое измерение – семиотическое.

Диалог между Ф.М. Достоевским и Х. Ортегой-и-Гассетом позволяет выявить главную ошибку последнего: масса отнюдь не так монолитна, чтобы для борьбы с массовостью достаточно было простого противопоставления массы и аристократии. Сравнение двух подходов помогает выявить динамику становления феномена массы: «ординарность» проходит путь от самоосознания и само-

отрицания, выразившегося в жажде «оригинальности», до самопрития и отстаивания права на «посредственность».

Литература

1. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Психология толпы: социальные и политические механизмы воздействия на массы. – М.: Эксмо, 2003. – С. 417–469.
2. *Достоевский Ф.М.* Идиот / Ф.М. Достоевский // Собрание сочинений в 10 тт. – Т. 5. – М.: Литература, 2005. – 560 с.

ДИЛЕММА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: СМЕРТНАЯ ЖИЗНЬ ИЛИ БЕССМЕРТНАЯ ТЕХНИКА

В.А. Кутырёв

В доинформационную эпоху техника была средством улучшения жизни человека. В настоящее время она превратилась в среду его обитания, в ноо-техносферу, которая либо прямо уничтожает природу, оставляя от нее анклав, либо экранирует нас от нее. Или вообще уносит из предметного мира в виртуальный. Однако как целостное телесно-духовное природно-социальное существо человек туда «не вмещается». От него остается только сознание. Участь тела – быть подставкой мысли, которая по этой причине перестает быть собственно человеческой. Знание превращается в информацию и «компетенции», позволяющие информацию получить. Вместо субъекта технической деятельности человек становится ее элементом (человеческим фактором, агентом, аватаром).

Никакая часть не может не зависеть от целого, от среды своего существования. Человек, окружая себя не(противо)естественной средой, рано или поздно начнет противо-естественно жить и мыслить. Или не жить и не мыслить. Этот процесс идет на наших «широко закрытых глазах», проявляясь в болезненном состоянии телесности и патологизации мировоззрения, когда начались толки о «расчеловечивании» и замене людей «люденами», «трансхьюманами», «голограммой» и т. п. В движении от гуманизма к трансгуманизму, точнее трансгуманизму как преодолению не просто идеологии, представлявшей человека высшей ценностью, а самого себя как такового. Философская антропология переживает кризис, распадается, вплоть до возникновения антропофобии. Идет клевета на его мозг и тело, общая диффамация как «выродка эволюции». Это «расчистка места» для замены человека чем-то чисто техническим, искусственным, «Иным».

Прикрытием деградационной э(де)волюции современного человека является идеология бессмертия. Субстанциальным свойством жизни является обновление через смерть. Техника обещает преодоление смерти. Будет будто бы «бессмертная жизнь», однако это понятие является противоречием в себе. Конечное не может быть бесконечным ни во времени, ни в пространстве. Если снять словесную маскировку, это означает трансформацию человека в робота, общества в Технос, а в конце концов отказ от жизни и конец эры *Homo sapiens*, превращение Земли в «поствитальную» планету. Идеи поствитализма уже нашли своих авторов

и являются логическим продолжением идей трансгуманизма. На земле происходит восстание техноидов или, шире, революция мутантов, и, если она победит, рождено-смертного, природно-социального человека вытеснят бессмертные социо-технические конструкты, которые, разумеется, тоже будут «смертными», будут меняться. Если же человеческое общество выбирает жизнь и себя, задача его философии в раскрытии постчеловеческого характера трансгуманизма и суицидного смысла идеи бессмертия.

Литература

1. *Баррат Дж.* Последнее изобретение человечества. Искусственный интеллект и конец Homo sapiens / Дж. Баррат. – М., Альпина нон-фикшен, 2015. – 303 с.
2. *Кутырев В.А.* Последнее целование. Человек как традиция / В.А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2015. – 312 с.

О СУЩНОСТИ И «ГЕНЕЗИСЕ» ЖИВОГО И «НЕЖИВОГО»

Г.П. Меньчиков

Постановка проблемы. Проблема сущности живого, его коренных отличий от «неживого» является принципиальной и сложной. Редукционизм, витализм, тем более креационизм мало что здесь дают в здравомысленно-философском ее понимании. В научном классическом и неклассическом мировоззрении принято полагать, что живое эволюционно появляется из неживого, а вопрос, откуда появляется неживое, повисает в воздухе или объясняется по сути дела креационистски, самолетопоклоннически (понятие Р. Феймана. См.: Вестник РФО.2015. №2. С. 146–152). Цель данной статьи – попытка представить неоклассическое понимание данной проблемы. В объяснении сущности живого и его отличия от так называемого неживого указываются многие существенные признаки. Но мало кто, на наш взгляд, обращает внимание на существенные признаки I порядка: а) что живое обладает (и почему) фактически абсолютной самодетерминацией; б) что живое не есть нечто незначительное в мироздании; являясь двигателем мироздания, оно вечно; существует не только на нашей планете; в) как «работает» этот внутренний двигатель мироздания, его самокаузальность; г) что неживое не есть абсолютно неживое и откуда оно взялось, ... если исходить из биогенеза.

Обоснования. Современные более внимательные исследования объясняют работу самодетерминации живого тем, что оно, в отличие от «неживого», обладает такими присущими лишь ему свойствами, как диссимметрия, различение сторон, необратимость, размножение, ре-агирование, неодинаковое противодействие, предчувствие результата действия, переменная масса живого вещества и т. д. (работы В.И. Вернадского, Л.фон Бергаланфи, Ч. Дарвина, Е.Н. Князевой, Г.П. Аксенова, Л.А. Когана, К. Циммера и др.).

Выводы. Первый. В объяснениях сущности живого и неживого сегодня преобладают классические и неклассические философско-мировоззренческие исходные основания и аргументы. Из них получается так, что живое имеет ге-

незис, объясняется чаще всего *абиогенезисом* или происхождением, но по упрощенному «принципу Ф. Реди» (также Л. Окен, Л. Пастер) – «организм происходит *от такого же* организма и никак иначе», соскальзывающему по сущности в креационистское объяснение всей проблемы. Второй. С позиций же формирующейся современной *неоклассической* стадии развития философии экспликация этой проблематики (некоторые обоснования названы выше), выводы из нее вытекают таковы.

1. У живого нет проблемы происхождения, живое в мироздании существует вечно. Это доказывает его сущность и его отличие от относительно неживого. Следовательно, можно предположить, что живое существует вечно (равносильно бытию сущего); в различных своих разновидностях, типах, формах: от «неживого» до особо живого – человека.

2. Неживое в сущности не абсолютно неживое, оно есть «неживое».

3. «Неживое» есть по сути дела продукт распада живого, редукция живого, которое абсолютно не элиминируется. Существование абсолютно неживого в природе не наблюдается и не доказывается. Анализ падающих астероидов и тонн космической пыли обнаруживает выжившие микроорганизмы, на эволюционное и коэволюционное разветвление которых, при наличии сходных на нашей планете условий, в принципе просто понадобились бы миллиарды или п-лет; что, как говорится, дело эволюционно-коэволюционной техники.

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ) КАК БОГОСЛОВ, ФИЛОСОФ, ПИСАТЕЛЬ, ЦЕРКОВНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ И ЧЕЛОВЕК

Е.А. Ситницкая

15 ноября 2014 года в Сремски-Карловцах на вратах Патриаршего дворца, бывшего в 40 годы резиденцией архиерейского Синода РПЦЗ состоялось освящение мемориальной доски в честь митрополита Антония (Алексея Павловича Храповицкого, 1863–1936) [1]. Это один из самых известных и почитаемых во всем мире представителей русского духовенства, оставивший след во многих сферах церковной и светской жизни России и за ее пределами.

Как дипломированный богослов, философ и церковный писатель Антоний немало способствовал развитию русской богословской мысли, церковной литературы и литературной критики. Произведения Антония отличаются глубиной мысли, смелостью и новизной подходов к традиционным проблемам, сильная гуманистическая составляющая. Они нередко встречали неоднозначную оценку, как и некоторые его поступки.

Самой полемической его работой является «Догмат искупления» [2]. Показав несостоятельность традиционного для РПЦ толкования Догмата искупления – одного из основных в христианстве, Антоний предлагает в ней свое видение его сущности. Христос искупил грехи людей не своими физическими страданиями и смертью на кресте. Искупление совершилось вследствие его «сочув-

ствия за греховное человечество», которое он любил. Эта сострадательная любовь и обеспечила возможность спасения, которое он понимает не как происходящее за гробом, а как состояние, имеющее начало в земной жизни – без греха, обмана, с любовью к Богу и ближним.

Как церковный деятель Антоний успешно справлялся с управленческими и другими обязанностями, будь то пост ректора Академии или архиерейская кафедра. Он был адептом, защитником и пропагандистом христианства и много способствовал улучшению и упорядочению деятельности церкви. Боролся за восстановление патриаршества. В 1918 году Антоний сам едва не оказался на патриаршем престоле. Не позволил жребий. Но Антоний стал Первоиерархом РПЦ за границей, в эмиграции, в 1921 г.

Несколько лет своей жизни Антоний отдал педагогической деятельности, в том числе был ректором Казанской духовной академии (1885–1890 гг.). Своим воспитанникам он внушал всеобъемлющую любовь к людям и заботу об их нравственной жизни.

Казанский период оказался очень благоприятным для Антония: здесь он был хиротонисан в епископы [3], впервые издал полное собрание своих сочинений в трех томах [4] и получил от Казанской духовной академии звание профессора пасторского богословия.

Современники Антония, даже его недоброжелатели, воспринимали его как уникального человека, обладающего бездонным запасом любви к людям, болеющим за их беды и оступления в грех, поражавшего добротой, альтруизмом, искренностью и эмоциональностью своих проповедей, на которых он часто плакал. Этот альтруизм и гуманизм, пронизывающий всю жизнь и деятельность Антония и его литературоведческие работы о Пушкине [5] и Достоевском [6], творчество которых как нельзя лучше отвечало его высокой этической планке – вот то лучшее, что Антоний оставил в наследство своим потомкам.

Литература

1. См.: Антоний (Храповицкий) митрополит. Молитва русского духа. Предисловие Соколовой Т.А., изд. Сретенского монастыря, 2006.
2. Догмат искупления. – Сергиев Посад, 1917.
3. *Царевский А.А.* Хиротония Антония – епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии и ректора Казанской духовной академии / А.А. Царевский. – Казань, 1897.
4. Антоний (Храповицкий) П.с.с. 1–3 тома. – Казань, 1900.
5. Антоний (митрополит) Храповицкий. О Пушкине. – М., студия 3 Т. – 1991.
6. Антоний Храповицкий. Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф.М. Достоевского. С.С.Б. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898.

НЕБЕЗРАЗЛИЧНОЕ КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ УКОР ТОЛЕРАНТНОМУ

А.Н. Фатенков

На первый взгляд, заголовок рискован, обнаруживает в себе логическую неувязку. Трудно представить, чтобы отрицательное понятие было конкретнее,

содержательнее положительного понятия из того же семантического сегмента («небелое» – «красное», «неложное» – «истинное»). Однако в состав «небезразличного» входят несколько отрицательных префиксов. Известно: два идентичных, формально-логических отрицания возвращают нас в исходную точку мысли. Два разнящихся лексико-семантических отрицания дают любопытный, концептуально вариативный результат. В данной конкретной ситуации имеет место явный прирост личностных, экзистенциальных смыслов. Сравним: «вокруг различные люди» и «вокруг небезразличные люди» – друг другу или именно мне небезразличные.

«Толерантность» – наукообразный, политизированный синоним «терпимости». Терминированное слово – философских и научных теорий – отличается от слова обыденного, повседневного языка заметно более строгим очертанием своих смысловых границ. Политизация термина дает обратный эффект, содержание лексемы становится расплывчатым, вдобавок в ней нарастает тяга к абсурдным контекстам.

Терпимость – тоже не самая бодрящая, вяловатая идея. Она, конечно, эмоциональнее, душевнее чопорной толерантности, но и, в отличие от той (дрейфующей возле центристского, нулевого уровня), допускает безысходную согбенность. По крайней мере, в земном мире: «Бог терпел и нам велел». Сравнение соответствующих антонимов, «нетерпимости» и «нетолерантности», дает в чем-то схожую картину. Нетолерантность – расплывчатая, не располагающая к детализации характеристика, приложимая и к ерундовому протесту: элементарной невоспитанности, жлобству. Нетерпимость гораздо конкретнее (требует прояснения адресата), острее – и в неприятии мелочей, и в отторжении могущественных структур.

Основное противоречие толерантности – разлад между декларативным неприятием нетерпимости и всамделишной нетерпимостью к нетолерантному – разрешается упадочной радикализацией конформизма.

Против толерантности восстает все: интуиция, инстинкт, физиология. Восстание облекается плотью иронии. Подумайте только: «толерантное отношение мужчины к женщине». Кому нужна эта псевдоплатоническая связь? Уж точно, ни Ему и ни Ей.

В приоритете для нас – *небезразличное*: как не особо спешащее нетерпение, как не разменивающаяся на пустяки, невульгарная (но и не без ребер жесткости) нетолерантность.

НИВЕЛИРУЮЩИЙ БЛЕСК: ДЕГУМАНИЗАЦИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ

А.М. Фейгельман

Массовая культура – феномен противоречивый, не поддающийся однозначному схватыванию и толкованию. Произведения массовой культуры пронизывают жизненный мир современного человека, даже если этот человек ста-

рается всячески от нее отгородиться. Более того, существуют целые социальные группы, не представляющие свою жизнь без продуктов масскульта. В первую очередь, это относится к детям и подросткам, хотя, разумеется, не только. Музыкальные плееры, мобильные телефоны, компьютеры, плакаты на стенах, брендовая одежда – все это сегодня составляет сущностный бэкграунд жизни молодого (а иногда и не очень) человека.

При этом *человечность* часто является далеко не главной ценностью в рамках культурной индустрии. Понятие культуриндустрии ввели Хоркхаймер и Адорно с целью продемонстрировать ключевые, с их точки зрения, признаки масскульта: ту самую массовость, а также стереотипность и штампованность, которые, в свою очередь, выливаются в настоящую одержимость слепым, обезличивающим повторением. Отцы-основатели Франкфуртской школы фиксируют вторжение массовой культуры в самые глубинные слои человеческого существования [см., например, 1, с. 107]. В своих худших проявлениях произведения культуриндустрии служат своеобразными лекалами, по которым человек сознательно или бессознательно строит свою интеллектуальную, психическую, чувственную жизнь. Мысли, чувства, способы реагирования на объекты внешнего мира становятся заемными; ориентация на ценности массовой культуры приводит к отчуждению человека от самого себя. От него отчуждается собственный выбор, ответственность за свои поступки, блокируются любые возможности для критического мышления.

Казалось бы, массовая культура буквально зациклена на человеке и его потребностях. Однако сами эти потребности соответствуют скорее экономическим и идеологическим структурам позднего капитализма, нежели сущностным нуждам личности. Во всяком случае, если под таковыми понимать развитие собственной индивидуальности, вкуса и критического мышления. Яркий, во всех смыслах блестящий («гламурный») мир культуриндустрии погружает человека в лишенное «лица необщего выраженья» существование, где различия между людьми исчерпываются разве что различиями в потребительских стратегиях.

Литература

1. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М. – СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 311 с.

МАНИПУЛЯЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ СОЦИАЛЬНОГО

Е.Л. Яковлева

В современности весь культурный континуум технологизируется, а у культурных феноменов появляются определенные технологии создания и распространения. В наибольшей степени подобное относится к информации, манипулирование которой приобретает глобальный размах. В словарях и энциклопедиях выделяется идея властного характера манипуляции, связанного с *негативным и скрытым воздействием, требующим мастерства и знаний*. Бла-

годаря этим чертам осуществляется массовая вера людей в предмет манипуляции. В результате манипулирования происходит смешение реального и вымышленного, поэтому одной из выгодных конструкций можно назвать миф.

Одним из приемов технологии манипуляции является создание привлекательных мифологических текстов, для чего *используются «вечные сюжеты»* (например, о Рае и Аде, мировом заговоре, супермене-одиночке, Золушке и др.). Внутри этих сюжетов поднимаются волнующие людей вопросы власти и подчинения, несправедливости и равенства, добра и зла, любви и ненависти, дружбы и предательства. Другим шагом технологии манипулирования можно назвать *изменение функции языка*, где акцент сделан на эмоциональной составляющей. Усиливает эффективность технологии внедрения – *элемент визуализации*. Созданный с помощью техники видеообраз активен: его можно рассмотреть во всей полноте, со всех сторон и удержать в памяти. При этом образ одновременно похож и не похож на самого себя: в нем все подгоняется под современный стандарт. Существенным элементом технологии манипуляции можно назвать *пророчество*. Объясняется это тем, что современные мифотехнологи мастерски владеют искусством управления людьми, согласно которому масса легче управляема силой воображения. Еще одним элементом технологии манипуляции можно назвать *создание имиджа*, благодаря чему возвышается личность. Имидж связан с игрой воображения, включая не столько естественные свойства личности, сколько специально наработанные, творчески созданные с помощью PR-технологий. Нередко лидеры современной культуры требуют поклонения себе, специально создавая *обряды*, подчеркивающие их значимость. К существенным элементам манипуляции можно отнести *конструирование медийных спектаклей* с уже-сделанным-вымышленным-образом. Привлекательными эти спектакли делают элементы секретности, недосказанности, чудесности, непредсказуемости.

Подчеркнем: в современности информация приобретает мифологизированный характер, внедряясь в сознание людей и манипулируя ими. Технология манипуляции информацией опасна: человек превращается в марионетку, отчуждаясь от Других и себя. Знание технологии манипуляции информацией возвращает человека в лоно рационального и реального.

III. Информационные технологии и Интернет как форма проникновения из виртуального в реальное

УГРОЗЫ ВИРТУАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В РЕАЛЬНОМ МИРЕ

С.С. Азими

Изучение угроз, вредных свойств и недостатков виртуального пространства и киберсетей позволяет получить полное и точное представление об этих вопросах во избежание ошибок и недоразумений в процессе планирования, разработки и реализации различных программ и осуществления различной деятельности. Ниже можно вкратце упомянуть некоторые важные тезисы, каждый из которых представляет в виртуальном пространстве угрозу человеческой жизни [1, 2–3].

1. Распространение одиночества и резкое снижение чувства ответственности у молодежи,
2. Ослабление прогрессивных ценностей,
3. Ослабление культур, мало представленных в виртуальном пространстве,
4. Ослабление убеждений и распространение идейных шатаний,
5. Распространение поверхностного отношения к идеям,
6. Распространение аморального поведения,
7. Опасность нарушения прав авторов на их материальную и интеллектуальную собственность,
8. Распространение культурных продуктов упадочных обществ,
9. Депрессия и самоизоляция,
10. Растормаживание (снижение контроля над поведением).

Кислер и его соавторы [4] по монографии придерживаются следующего мнения: «Многие психологи обеспокоены тем, что легкость коммуникации в интернете зачастую заставляет людей проводить больше времени в одиночестве, общаться с посторонними людьми в режиме онлайн, устанавливая с ними поверхностные отношения и делая это ценой утраты возможности вступать с людьми в живой диалог, общаться со своими родственниками и друзьями. Согласно некоторым социометрическим (опросным) исследованиям, социальная коммуникация посредством интернета гораздо слабее реального общения и в долгосрочной перспективе ведет к социальной изоляции индивида».

Литература

1. *Zheng R. Adolescent Online Social Communication and Behavior: Relationship Formation on the Internet / R. Zheng. – IGI Global, 2009.*
2. *Reveron Derek S. Cyberspace and national security: threats, opportunities, and power in a virtual world / S. Derek Reveron– Georgetown: University Press, 2012.*
3. *Holz Th. threats and attacks on the world wide web / Th. Holz, M. Simon // IEEE Security & Privacy. – 2. – 2006. – P. 72–75.*
4. *Kiesler S. Social psychological aspects of computer-mediated communication / S. Kiesler, J. Siegel, T. W. McGuire // American psychologist. – 39 (10). – 1984. – P. 1123.*

ЭПОХА ВЗАИМНЫХ РАЗОБЛАЧЕНИЙ

В.В. Беляров

Сотни лет назад Т. Гоббс рассказывал о золотом веке, когда правители «не требовали, но отправляли верховную власть» [1, с. 11]. А до соединения людей в общество была «война всех против всех» [1, с. 31] и взаимное подозрение.

Мы пришли к демократии. Золотой век подданства, казавшийся Гоббсу благословенной архаикой, обернулся к XX веку подозреваемой благословенностью. Но я думаю, что уже со второй половины прошлого века, авторы, говорившие о манипуляциях общественным сознанием, рассказывали о чем-то проходящем. Эти авторы своим творчеством воплощали канун новой эпохи, но нам докладывали лишь о коварстве современных властолюбцев. Мне кажется, в русле сказаний об уходящем остаются даже труды Ж. Бодрийяра, очень чуткого изобличителя нюансировки манипуляций управления. Он успел сказать об «универсальном симулякре манипуляции», который был заведен в связи с демократией [2, с. 47]. Но Бодрийяр не узнал об Э. Сноудене, разоблачившем себя, чтобы разоблачить всех и всюду.

Можно недоумевать: как же, ведь манипуляторы все изощреннее! С демократией обычные материальные блага декларируются в качестве обладания неотъемлемыми от гражданина властными полномочиями. Вот тебе, дескать, «Мерседес» или «Лада-Калина», думай, что правишь миром. Однако характеристика граждан как ведомых олухов манипуляции уже довольно давно, кажется, путает популярность темы с актуальностью.

Дискурс об актуальности проблемы манипуляций – прошлый век представлений о массовом сознании. Если мы будем рассуждать о манипуляции в прежнем ключе, надо учесть, что этот ключ пошел ржавчиной. И скоро им ни одного замка не откроешь. То, что принимают за триумф манипуляций, на самом деле является гипертрофией, ведущей к растворению. Ж. Осанж и Э. Сноуден, запертые демократией, видятся в таком свете поставщиками эпохи взаимных разоблачений. Возьмем так называемое исламское государство. Оно рассеивается не крылатыми ракетами. Оно сгинет не из-за приверженности пресловутому мракобесию Средневековья. Оно пропадает потому, что буксует в уходящем настоящем, т. е. в зыбучих песках настроенности на манипуляцию. Тем самым исламское государство использует отхожий материал демократических ценностей, делая вид, что борется с ними.

Литература

1. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Т. Гоббс. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – 304 с.
2. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова]. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.

РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫЙ РЕСУРС ВИЗУАЛЬНОГО

А.М. Биккинин

Исследования феномена визуального берут свое начало в области искусствоведения и находят отражение в трудах представителей разных философских школ. В 70-е годы XX века возникает междисциплинарная область «визуальные исследования» (visual studies). В англо-американской академической среде появляется понятие «визуальная культура» (visual culture), все чаще используется понятие «репрезентации» в исследованиях культуры и ее социального измерения (культуры повседневности и массовой культуры). Такой интерес к визуальным исследованиям можно объяснить прежде всего заметным усилением роли визуальной информации в социальном пространстве по сравнению с вербальной. Именно в этом процессе прослеживается смена исследовательских парадигм, когда на смену лингвистическому повороту приходит иконоический (iconic turn).

Визуальная продукция из-за своей вседоступности стала в современном обществе объектом экономических и политических манипуляций. Новые объекты визуальной культуры, такие как фотография и кино, меняют представление о феномене репрезентации, содержание которой может быть искусственно смоделировано и зависеть от экономического или политического институтов.

Со становлением аудиовизуальных средств массовой коммуникации (радио, телевидение), а также с формированием таких продуктов визуальной культуры, как фотография и кино, исследование феномена репрезентации разворачивается в новом ключе. Здесь уже следует говорить об искусственных репрезентациях, которые обусловлены такими функциями масс-медиа, как универсализация информации для создания массового продукта потребления, а также создания коммерческой системы для возможности предпринимательской деятельности.

Исследователи феномена репрезентации (Ч. Пирс, В. Беньямин, М. Маклюэн, Р. Барт, М. Вартофский, С. Холл и другие) отмечают такие специфические его особенности, как способность интерпретировать и создавать новый смысл, являться важной составляющей процесса познания. Также современные технологии масс-медиа дают широкие возможности манипуляции объектами репрезентации, исходя из особенностей социально-культурной ситуации.

Литература

1. *Барт Р.* Мифологии / пер., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
2. *Барт Р.* Мифологии / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1994. – 616 с.
3. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / под. ред. Ю.А. Здороваго. – М.: Медиум, 1996. – 240.
4. *Кондратьев Е.А.* Фрагментированная художественная структура: эстетические и междисциплинарные подходы и интерпретации / Е.А. Кондратьев // Вестник Оренбургского государственного университета. – Оренбург, 2001. – С. 107–114

5. Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн, перевод с англ. В.Г. Николаева. – М.: Гиперборея; Кучково поле, 2007. – 464 с.

ВИРТУАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: АНТИПОД ИЛИ ДВОЙНИК РЕАЛЬНОСТИ

Ж.Е. Вавилова

Виртуальная идентичность на базовом уровне может рассматриваться как активно конструирующаяся самопрезентация в сети, связанная с модифицированием персональной информации. Мнения специалистов по поводу ее тождества реальной идентичности варьируются в широком диапазоне между двумя полярными точками зрения.

С одной стороны, личность в виртуальном мире представляется поглощенной сетью, где человеку приходится жонглировать масками идентичностей, чтобы под ними сберечь свое Я [1]. Это может выражаться в том, что пользователь предпочитает анонимность, конструируя виртуальную идентичность как антагонизм реальной: примерный семьянин ведет двойную жизнь, превращаясь в сети в собственный антипод, – нередкий сюжет современной медийной продукции.

Согласно другой точке зрения, человек в цифровом сообществе получает возможность полноценно проецировать свою подлинную сущность в интеракциях с Другим, пусть и опосредованных [2]. То, что объективация субъектности протекает с помощью компьютера, не только не препятствует социализации. Напротив, это позволяет преодолеть стереотипное восприятие Другого как носителя определенного набора генов, принадлежащего к некоей расе, этносу, как лица определенного возраста, пола, уровня дохода и т. д. [3].

Новейшие исследования интернет-пространства позволяют говорить о тенденции конвергенции идентичностей, перехода от их дуализма или даже плюрализма, фрагментированности, к консолидации проекций-образов субъекта [4]. Современный пользователь стремится к полноценному раскрытию своего подлинного «контента», своей сущности в сети, используя маску сетевого аккаунта в целях свободного самовыражения, а не создания иллюзорного бытия.

Литература

1. *Turkle S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* / S. Turkle. – N.Y.: Simon and Schuster, 2011. – 352 p.
2. *Kennedy H. Beyond Anonymity, or Future Directions for Internet Identity* / H. Kennedy // *New Media Society*. – 2006. – № 8. – P. 859 – 876.
3. *Vavilova Zh. Digital monsters: Representations of Humans on the Internet* / Zh. Vavilova // *Sign Systems Studies*. – 2015. – № 43. – P. 173–191.
4. *Асмолов А.Г. От Мы-медиа к Я-медиа: трансформации идентичности в виртуальном мире* / А.Г. Асмолов, Г.А. Асмолов // *Вопросы психологии*. – 2009. – № 3. – С. 3–15.
5. Вавилова Ж.Е. Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта / Ж.Е. Вавилова // *Информационное общество*. – 2014. – № 5–6. – С. 56–62.

РЕЛИГИЯ, МОРАЛЬ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Мохсен Шираванд

В настоящее время с развитием технологий и техники все сферы жизни человека изменились. По сути, параллельно с бесчисленными эффектами и пользой, создаваемыми технологиями для человека, сфере жизнедеятельности человека и особенно системе семьи в качестве самой важной опоры любого общества был нанесен большой урон. Эти прогресс и эволюция в технологии осуществлялись таким образом, что их размах проник даже за информационные границы и поставил под вопрос частную жизнь людей, их настоящую идентичность, а также идентичность семьи и общества. Среди сущностных особенностей Модерна следует отметить то, что была дана новая концепция традиционных ценностей, а в сфере жизнедеятельности человека появилась новая концептуализация. По сути, Модерн стремится обесцветить и даже уничтожить роль религии и религиозной морали в обществе, а также заменить ее на технологии и создать нового человека, соответствующего своей эпохе. Кроме этого, эпистемологические основы новой цивилизации одномерны и делают акцент либо на опыте (эмпиризм) и чувстве (чувственном познании), либо на разуме (рационализм), в то время как религиозная традиция в эпистемологических основах одновременно делает упор на разум, интуицию, опыт, а также божественное откровение. Конечная цель новой цивилизации, которая на сегодняшний день развивается с помощью технологий, – это секуляризация системы семьи и общества, отказ от религиозных и моральных ценностей и устранение Бога во всех гуманитарных направлениях благодаря предоставлению «материального благополучия и комфорта».

Вопрос заключается в том, где проходит граница между технологиями и божественными и человеческими ценностями? Имеет ли человек право под предлогом материального благополучия предпринимать шаги по уничтожению важнейших жизненных ценностей? Каков взгляд религии и религиозной морали (не секулярной гуманитарной морали) при столкновении с технологиями: устранение или взаимодействие?

Литература

1. *Nielsen K.* Religious versus secular morality, in ethics without God / K. Nielsen. – London, Pemeberton books, 1937. – P. 538–554.
2. *Richard A. Spinello*, cyberethics (morality and law in cyberspace) / A. Richard. – USA, Jones and Bartlett science, second edition, 2002. – P. 38.

КОНЦЕПТ-АКТ / РЕАЛЬНЫЙ-АКТ КАК ПАРАДОКС ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.М. Николаева, П.С. Котляр

Концепт-акт обозначает осуществление определенного действия, которое главным образом направлено на проверку действительной реакции реципиентов того или иного контента интернет-площадок. В этом аспекте данный тип действия укоренен в парадигме концепт-дизайна как необходимой для современного производства стадии представления продукта (например, концепт-кары на автошоу и др.).

В структуралистской и постструктуралистской философии критикуется фигура нововременного субъекта. Присвоенное звание абсолютной инстанции, которое гарантировало право констатировать, подчинять и препарировать оказалось не способным защитить самого субъекта от разотождествления с подлинностью, утраты собственной целостности.

Так, например, классический субъект, по Ж. Лакану [1], растворяется в цепи означивания, становясь при этом языком. Современный субъект все больше партикуляризуется, усугубляя степень недоступности для самого себя.

Происходящие аксиологические сдвиги в обществе выразились в концептуальной переоценке способностей субъекта к действию. Он оказывается способным лишь на деконструкцию, игру и пародию [2]. Таким образом, получается, что субъектное действие, ответственность за которое не перекладывается субъектом на власть и социальные институты, утрачено.

Очевидно, что Интернет сегодня является тем пространством жизни человека, в котором в большей степени, чем в реальности, раскрывается его креативный потенциал, а значит, Интернет одновременно с этим является пространством более толерантного восприятия поведенческой нелинейности пользователей интернет-пространства. Однако эта толерантность абстрактна.

Представление в сети концепт-акта содержательно трансформирует реальное действие, так как происходит подмена интенции: человек, прежде чем начинает производить те или иные акты в реальности, задается вопросом о том, могут ли они способствовать продвижению его «юзерпика» к вершине популярности или они будут принадлежать только пространству его личного переживания?

Следует принять во внимание, что характер действий каждого интернет-пользователя опосредован отсутствием энтропийного баланса в Сети, что обеспечивает практически беспредельную свободу самовыражения. Каждый из реализующих себя в Интернете не желает быть уложенным в прокрустово ложе «20 против 80» [3]. При этом сетевой субъект не нуждается в исполнении реального акта, он движется в логике конструирования концептов.

Литература

1. См.: Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)) / Ж. Лакан, пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис; Логос, 2006. – 416 с.
2. См., напр.: Маньковская Н.Б. Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма) / Н.Б. Маньковская. – М.: Институт философии РАН, 1995. – 224 с.

3. См.: *Седов Е.А.* Информационно-энтропийные свойства социальных систем / *Е.А. Седов // Общественные науки и современность.* – № 5. – 1993. – С. 92–100.

ИЗБИРАТЕЛЬНЫЙ ПОЛЬЗОВАТЕЛЬ КАК ТЕНДЕНЦИЯ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО МАССОВОГО ОБЩЕСТВА

С.С. Федченко

Феномен масс является динамично изменяющимся в рамках современных социальных реалий, в которых сущность индивида подвергается жесткой атаке со стороны информационного пространства сети Интернет [2]. Рассуждая с позиции дифференцированного использования информации, исследователи А. Бард и Я. Зодерквист говорят о появлении нового типа массы – информационная масса или консьюмтариат. С точки зрения авторов, это люди, основной деятельностью которых является потребление [1, с. 52]. Ими манипулирует информационная элита – нетократия. По мнению авторов, нетократия – это правящий класс современного мира. «Нетократы будут характеризоваться тем, что они манипулируют информацией, а не управляют собственностью или производят товары» [1, с. 57]. Положительное восприятие нетократии подвергается сомнению в рамках концепций других авторов [3].

Сегодня можно констатировать факт выделения избирательного пользователя как носителя новой тенденции в массах. Для него характерно критическое отношение к поступающей извне информации и избирательность при ее выборе. Этот пользователь изначально знает, для чего идет в сеть. Он обладает желанием дистанцироваться от навязанной ему информации. Однако способы манипуляции изменяются, становятся совершеннее [4]. Как результат, социальные взаимодействия формируются не только и не столько субъектами этого взаимодействия, сколько в первую очередь «субъектом-медиа», посредником, которому принадлежит роль дирижера. В этих условиях избирательному пользователю, несмотря на более высокий уровень рациональности и рефлексии, сложно преодолеть пределы массы. Оставаясь представителем массы, он своей деятельностью в коммуникативном пространстве Интернета демонстрирует особый тип субъектности, которую можно определить как производную субъектность.

Литература

1. *Бард А.* Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / *А. Бард, Я. Зодерквист.* – СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2005. – 65 с.
2. *Ландэ Д.В.* Поиск знаний в Internet / *Д.В. Ландэ.* – М.: Диалектика, 2005. – 272 с.
3. *Наттел Т.* Как Фетхуллах Гюлен Умберто Эко победил [Электронный ресурс] / *Т. Наттел.* – URL: <http://os.colta.ru/society/world/details/3091/> (дата обращения: 07.07.2015)
4. *Шереверов В.И.* Определение свойств виртуального [Электронный ресурс] / *В.И. Шереверов.* – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shereverov-vi/opredelenie-svoystv-virtualnogo> (дата обращения: 12.10.2015).

IV. Социальное проектирование

«ONLY WHERE THERE ARE TOMBS ARE THERE RESURRECTIONS» – NIETZSCHE'S POSTHUMAN OF INVINCIBLE LIFE

(A reading of «The Prophet», from *Thus Spoke Zarathustra*)*

Thomas Steinbuch

The chapter titled «The Soothsayer» from Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* is the introduction to «On Redemption», the chapter in which the idea of the Eternal Recurrence is introduced. The scope of these sections is immense. In them Nietzsche treats the fundamental issue at the center of the destiny of the human race. On the track we are on the future will be little more than a long twilight of a nihilistic renunciation of life. But this need not be. Why are we beings of renunciation? Are we so because we became so, and then by what history? This is the question first raised in «The Soothsayer.» In this section Zarathustra has become one who has renounced life, but to him is granted the terrible vision of all humanity's past encased in glass coffins in which life that has been overcome stares out at him. And all the future to come will turn into just more of this past of life overcome. But this need not be if the will can be taught to will the Eternal Recurrence. In that event, the future will bring forth the Over-Person. Willing the Eternal Recurrence is a cognitive exercise of some sort meant to enable us to master renunciation. If the will can be taught to want the past as it is, renunciation will not get a foothold. Modern clinical applications of epigenetic research have shown that cognitive exercises that meliorate affective disorders can make a change in our epigenetic code, and any change in the epigene, including those we make ourselves, is potentially heritable. Could willing the Eternal Recurrence be a cognitive exercise for all of humanity that meliorates its renunciation-psychology, and could it bring with it change to the epigenetic code that could reverse the action life overcome and lead to our becoming beings of over-rich life? Is our true destiny to become beings of life in excess of what is needed for subsistence and the preservation of mere subsistence as *per* Darwinism? But, if we approve of willing the eternal recurrence as the pathway to our future, it will mean recognizing that not all wills are equal. Nietzsche warned of the nihilism underpinning the morality of equality as a renunciation of the will to power in life. And here we are reaching out beyond being human to the post-human who extends into his or her many others – the others of bionics, robotics, genetically engineered replacement organs, and so on. In this post-human world, what will be the unit against which equality is to be measured? It is unimaginable that everyone will have all of these things at the same time. Nietzsche's critique of the morality of equality, the darling phantom of humanism, is just that it impedes our evolution, and it would seem to resonate with the present moment as we brace for this next step forward in our evolution.

* Перевод статьи Томаса Стайнбаха см. ниже.

**«ТОЛЬКО ТАМ, ГДЕ ЕСТЬ МОГИЛЫ, СОВЕРШАЮТСЯ
ВОСКРЕСЕНИЯ!» – ПОСТЧЕЛОВЕК НИЦШЕ О НЕПОБЕДИМОСТИ
ЖИЗНИ (Чтение «Прорицателя» из «Так говорил Заратустра»)***
Томас Стайнбах

Глава под названием «Прорицатель» из «Так говорил Заратустра» (кн. II) Ницше – введение к главе «Об избавлении» – главе, где вводится идея вечного возвращения. Охват этих разделов огромен. В них Ницше разбирает фундаментальные вопросы судьбы человеческого племени. На том пути, на котором мы находимся сейчас, нас ждут долгие сумерки нигилистического отрицания жизни. Но это не обязательно должно быть так. Почему мы – существа отрицающие? Таковыми нас сделала история, а если так, то каким образом? Это первый вопрос, который поднимается в «Прорицателе». В этом разделе Заратустра присоединяется к тем, кто отрицает жизнь, но ему дается ужасное видение всего человеческого прошлого, заключенного в стеклянные гробы, из которых побежденная жизнь смотрит на него. И все будущее станет частью этого прошлого отрицания жизни. Но это не обязательно должно случиться, если Волю научить Вечному Возвращению. В этом случае будущее принесет Сверхчеловека. Желание Вечного Возвращения – это особое умственное испытание, которое поможет нам справиться с отрицанием. Если волю смочь научить принять прошлое таким, какое оно есть, отрицание не найдет почвы. Современные клинические исследования в области эпигенетики показали, что когнитивные упражнения, которые улучшают течение аффективных расстройств, могут изменять наш эпигенетический код, и любое изменение в эпигене, включая те, что мы делаем сами, потенциально наследуемо. Сможет ли воление Вечного Возвращения стать когнитивным упражнением для всего человечества, которое благоприятно повлияет на его психологию отрицания, и сможет ли оно привнести изменение в эпигенетический код, который сможет повернуть вспять действие отрицания жизни и вести нас к будущему сверхбогатой жизни? Является ли нашей истинной судьбой стать существами с бытием-в-избытке сверх необходимого, с точки зрения дарвинизма, для поддержания жизни? Но если мы согласимся с вечным возвращением как путем обретения нашего будущего, это будет означать, что не все воли равны.

**ЛИБЕРАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ
СЕКСУАЛЬНОЙ СФЕРЫ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА
В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА**
Л.М. Богатова

Культура западного мира формировалась под влиянием доминирования в европейском сознании определенных социокультурных ценностей, среди которых свобода личности, ее ярко выраженное стремление к автономии, как от ин-

* Перевод А.Р. Каримова.

ституты светской и духовной власти, так и от сообщества других людей. История западноевропейской цивилизации – это история зарождения, укрепления и расширения демократии. В напряженных социальных противостояниях личность шаг за шагом отвоевывала право быть свободной во всех своих индивидуальных проявлениях. К середине XX века волны демократических преобразований докатились до «последнего бастиона» западной культуры, а именно до традиционных патриархально-религиозных ценностей, регламентирующих сферу сексуально-гендерных и семейно-брачных отношений. Легализация субкультуры сексуальных меньшинств, юридическая санкция гомосексуальных браков, изменение гендерных диспозиций, преобразование полоролевых функций в семье, появление новых форм брачных отношений – все эти процессы помимо прочих причин можно рассматривать в качестве прямого следствия фронтальной либерализации западной культуры. Кардинальную модернизацию сексуально-гендерной сферы, которой охвачен западный мир, не следует воспринимать как некое досадное недоразумение или исторический казус. Напротив, происходящие изменения весьма предсказуемы и являются неизбежным завершением, оборотной стороной «всепоглощающей» либерализации, которая неотступно движется в направлении максимального расширения всех прав и свобод личности. Парадоксальность ситуации заключается в том, что наконец-то человеку предоставляется право «быть самим собой» в одной из самых закрытых, жестко табуированных сфер – в сексуальной сфере. Культура постмодерна неизбежно утягивает его в прямом смысле в «дурную» бесконечность беспредельного, не ограниченного нормативами традиционной морали разнообразия.

ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ: МИФЫ ИЛИ СИМУЛЯКРЫ?

И.А. Гузельбаева

Сложность ситуации в области культуры и идеологии периода 1985–1991 гг., вошедшего в историю как перестройка, заключается в наличии противоречий и несоответствия провозглашаемого реальной политике. Это можно объяснить через мифологизацию ряда реформ в сфере культуры. Миф является особым способом воспроизводства реальности, в котором смысл означающего заменяется формой. По Р. Барту, означаемое в структуре мифа называется концептом, а результирующим элементом является значение или миф. Концепт искажает смысл [см.: 1]. Перестройка была основана на мифах, укоренившихся в сознании советского народа: мифе, противопоставляющем «доброе» Ленина Сталину; мифе о социалистическом равенстве и т. д. Мифологизирована была идеология, идеал партии, ее руководства, коммунистические идеалы и идея их обновления. Однако, более того, некоторые провозглашаемые в ходе культурной политики принципы можно рассмотреть в качестве симулякров, «копий без оригиналов». Ж. Бодрийяр подчеркивает: «Больше нет идеологии, остались од-

ни симулякры» [2, с. 112]. Это применимо и в отношении культурной политики перестройки. Так, например, симулякрами на данном этапе остаются провозглашенные принципы гласности, элементы демократизма, социалистического плюрализма и интернационализма. Гласность практически не реализуется на региональном уровне, а также по отношению к современным проблемам, при объявленной демократизации, остаются инакомыслящие, находящиеся на принудительном лечении в психиатрических больницах, некоторые выдворяются из страны. Интернационализм предполагал равные права разных наций СССР, в том числе в отношении воспроизводства их национальной культуры. На деле принципы социализма идеологически всегда стояли выше национальных интересов [см.: 3]. Таким образом, политика перестройки в целом, а также культурная политика как ее часть, может быть рассмотрена как реформы, реализованные частично, а также в виде мифов и симулякров.

Литература

1. *Барт Р.* Мифологии / Р. Барт; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000. – 320 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. и вступит. ст. С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. *Shlapentokh V.* A Normal Totalitarian Society. How the Soviet Union Functioned and How It Collapsed / V. Shlapentokh. – N.Y.: M.E. Sharpe, 2001. – 360 с.

ПРОБЛЕМА ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ ПОНЯТИЙ «ТЕЛО» И «ТЕЛЕСНОСТЬ»

О.О. Дасаева

Культура и общество в современности обращены на визуальное и вещное восприятие действительности, поэтому кажется очевидным, что тело выступает на первый план. В привычном смысле тело – это «человеческий организм в его внешних, физических формах» [1, с. 472–473], но, исходя из данного определения, тело человека ничем не отличается от тела любого другого существа.

Отметим, что «человеческим» тело делают не его внешние биологические особенности, а сущностные черты человека. Поэтому, попав сразу после рождения в природные условия, оторвавшись от человечества, тело приобретает все особенности дикой природы.

Тело человека должно *стать* человеческим. Оно может появиться только в окружении людей. При этом человек еще должен научиться держать его в человеческом качестве. Способность человеческого тела обучаться, преобразовывать себя и мир, внутреннее осознание человеком принадлежности к данным телесным границам и одновременно возможности их расширения и сужения делают человеческое тело особенным. Значит, нам недостаточно рассматривать тело лишь как физиологическую форму, есть нечто большее, что связано с этой формой, но выходит за ее рамки.

Именно в социальном пространстве человек понимает свою недостаточность и физическую слабость. Пытаясь преодолеть их, он не уместается в гра-

ницы тела. Поэтому требуется вводить еще одно понятие: «телесность». Оно раскрывает не столько вещественный аспект, сколько социальный. «Телесность – это новообразование, конституированное поведением, то, без чего это поведение не могло бы состояться, это реализация определенной культурной и семиотической схемы (концепта), наконец, это именно телесность, т. е. модус тела» [2]. Телесность – это продукт и социализации, и собственного творения. Тело всегда как будто задано, а телесность «свободна». Если тело – это внешний объект, то телесность – это способ быть человеческим телом, способ овладения телом.

Таким образом, телесность человека всегда больше тела: она включает в себя социальные, культурологические, творческие основания, в рамках которых лишь и может существовать. Телесность – это проект, который формируется посредством социального и помогает телу стать человеческим. Она соединяет «внутреннее» и «внешнее» состояние тела и поддерживает диалог каждого человека с обществом, родом.

Литература

1. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: Сов. энцикл.: ОГИЗ, 1935 – 1940. – Т. 4. – С. 472–473
2. Розин В.М. Как можно помыслить тело человека или на пороге антропологической революции / В.М. Розин. – URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/rozin/rozin8> (дата обращения: 13.10.2015).

ИМИДЖ, ОБРАЗ, БРЕНД: ПОИСК ОБЩЕГО И ЧАСТНОГО

Ю.Ф. Калимуллина

Философия традиционно оставляла пальму первенства в исследовании таких понятий, как «имидж», «образ», «бренд» за социологией, психологией, политологией. Однако эти науки, в отличие от философии, работали с имиджем как с готовым продуктом, данным извне, используя его в качестве инструмента и не постигая его сущностной составляющей, базисных характеристик, основ его функционирования.

Ряд исследователей считают, что «имидж» и «образ» – это два совершенно различных по своей природе понятия. Другие полагают, что имидж и образ существуют как некая целостность, одно от другого неотделимо. Обе группы ученых сходятся в том, что имидж является социальной разновидностью образа. «Социальность» имиджа объясняется тем, что только в социуме имидж приобретает значение: нет социума, значит, нет целевой аудитории, на которую этот имидж ориентируется и влияет.

Таким образом, «имидж» и «образ» необходимо рассматривать в непосредственной привязке друг к другу.

Многочисленные версии ассоциируют происхождение слова «бренд» едва ли не с древними источниками. В целом, все множество существующих определений можно разделить на две большие подгруппы. К первой относятся

те, что интерпретируют бренд через визуальные, внешние признаки. Ко второй – те, что исходят из самой сущности бренда и имеют психологическую направленность, а также рассматривают процесс восприятия бренда целевыми аудиториями.[1, р. 38].

В отличие от имиджа, бренд можно было бы сравнить с официальной символикой или со знаменитой фамилией. Бренд обладает такими характеристиками, как историчность, протяженность во времени, устойчивость, влияние на массы. Бренд – это суть объекта, имидж – внешняя оболочка.

Таким образом, имидж, а также близкие ему понятия «образ» и «бренд» находятся между собой в определенных смысловых и причинно-следственных отношениях. На основе существующих установок и целого набора различных восприятий складывается образ того или иного объекта – в результате оценки которого возникает фундамент для конструирования социального образа, то есть имиджа. Имидж впоследствии становится основой для формирования бренда.

Литература

1. См.: *Dinnie K. Nation Branding. Concepts, Issues, Practice* / K. Dinnie. – Butterworth-Heinemann, 2008. – 264 p.

К ИДЕЕ НОРМАТИВНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

А.Р. Каримов

В последние десятилетия в англо-американской философской литературе начинает оформляться и набирает популярность такое направление, как нормативная эпистемология. Традиционная эпистемология, которая занималась проблемой истины, оснований познания, разбором скептических аргументов, по мнению сторонников нового течения, за исключением нескольких известных трактатов Декарта и Локка, не дает никакого руководства к познанию. Схожая ситуация сложилась в логике. Развиваясь в XX в. преимущественно как автономная полностью математизированная дисциплина, она совершенно перестала быть органом хоть в каком-либо смысле, а занималась разработкой все новых теоретических возможностей неклассической логики, далеких от практического применения. Для нормативной эпистемологии главным становится поиск ответа на главный вопрос: что нужно познающему для познания? Как мне познавать?

Традиционная теория познания не только не дает никакого ответа на этот, казалось бы главный, вопрос, но и даже разочаровывает познающего, «сходу» убеждая его в том, что его познание социально и культурно обусловлено, и поэтому в любом случае, неистинно (социальный конструкционизм). Однако даже если принять любую форму скептицизма, все равно мы вынужденно находимся в ситуации познавания и должны чем-то руководствоваться. В современном обществе доминируют манипулятивные практики, в том числе и благодаря развитой сети массовых коммуникаций. Поэтому можно констатировать, что современный субъект находится во враждебной эпистемической среде. Иными

словами, ему просто мешают познавать. Политика, экономика, культура, а в последнее время даже наука – во всех этих отраслях «пиар» заменяет какие-то сущностные отношения. Правила традиционной логики для такого руководства совсем не достаточны именно потому, что они не учитывают содержательную сторону познания. Современная эпистемология добродетелей (Л. Загзебски, Дж. Байер, С. Робертс и У. Вуд) тематизирует понятие интеллектуальных добродетелей, или превосходных познавательных качеств, введенное еще Аристотелем. К таким добродетелям, например, относят любовь к знанию, интеллектуальное милосердие, интеллектуальную храбрость, открытость к новым идеям, интеллектуальную честность, интеллектуальную добросовестность и др. Обладание перечисленными добродетелями приносит интеллектуальное благо самому субъекту познания.

Но есть и такие добродетели, которые «направлены» на других. Это, например, добродетели хорошего педагога. Интеллектуальные добродетели не являются подвидом моральных добродетелей, и они не относятся к тому, что у нас принято называть этикой познания. Когда мы говорим об этике познания, мы имеем в виду, что наши обычные моральные понятия должны действовать в области познания. Например, если красть – нехорошо, то и присваивать чужие мысли без ссылки на первоисточник тоже плохо. Интеллектуальные добродетели не делают нас более моральными в этом смысле. Они просто помогают нам лучше познавать.

Интеллектуальным добродетелям соответствуют интеллектуальные пороки. К последним относят догматизм, суеверие, интеллектуальную лень, интеллектуальную трусость и т. д. Воспитание интеллектуальных добродетелей важно не само по себе, а для того, чтоб сделать более эффективными наши познавательные практики, например, чтение текстов, научную полемику, образование. Исследователи отмечают, что современный субъект для того, чтобы успешно осуществлять познавательную деятельность во враждебной интеллектуальной среде, должен обладать всей совокупностью интеллектуальных добродетелей.

УСПЕХ ЛЮБОЙ ЦЕНОЙ: ПУТЬ ВПЕРЕД ИЛИ НИКУДА?

В.А. Каюков

*Что можешь ты <Мефистофель> пообещать бедняге:
Дать упоенье славой, дать почет,
Успех, недолговечней метеора?
И.В. Гете «Фауст»*

В современном обществе категория жизненного успеха стала целью целей. Люди стремятся к успеху любыми путями, не обращая внимания на многие, на первый взгляд, отжившие старые духовные нормы и правила. И это не случайно: разогнавшийся темп жизни современного человека требует от индивида быть максимально быстрым и собранным, максимально активным и макси-

мально сильным (очень схоже с девизом спортсменов на Олимпийских играх – *Citius, Altius, Fortius!*). И такой современный человек-спортсмен в повседневной жизни должен каждую минуту побеждать во всем и достигать любых целей. Только будучи таким, он будет признан обществом успешным человеком.

Можно говорить о двух видах успеха: объективном и субъективном. Первый будет определяться такими характеристиками, как сумма накопленного капитала, размер личной ежемесячной прибыли, количество получаемых дивидендов, процентов и пр. Второй вид успеха есть внутреннее ощущение самим человеком правильности своих поступков, суждений и дел. Видно, что данные два вида успеха могут быть в одном индивиде в полном единении, но, что чаще, они выступают диссонансом друг другу и являются противосложениями внешнего мира финансов внутреннему духовному миру человека.

Действительно, можно ли назвать успешным человека, который не достиг стремительно высоких постов и не имеет постоянной личной миллионной прибыли? На первый взгляд, конечно, нет. И то, что у человека есть дом, семья, работа в современной концепции достижения суперуспеха не может признаваться успехом. Скорее, успешным человеком будет признан карьерист, стремительный лидер, финансовый гений. Но при всеобщих аплодисментах и овациях такому человеку за его лицевой стороной остается в тени *путь* к вершинам славы. И неизвестно, чиста и прекрасна данная дорога к Олимпу социальных отношений или на ней и дышать нельзя.

В жизни каждому из нас требуется подтверждение от других людей правильности своих поступков: когда нас ободряют, мы становимся чуть решительнее, смелее и интереснее. Это двусторонняя связь между человеком и окружающим обществом. Но в процессе стремительной потери социальной идентичности в новейшем времени, как нам кажется, личный стиль и индивидуальный вкус, с помощью которых можно истинно определить, объективный уровень социального успеха, почти исчезли. А ведь еще в 1994 году А.И. Солженицын с горечью предвидел потерю русским народом таких качеств, как «открытость, прямоту, долготерпение, долговыносливость, непогоня за внешним успехом» [1, с. 175].

Современное понимание успеха – это деньги. Но такой утилитаризм есть фантом и призрак блага. После достижения цели человек, нацеленный на финансовый успех любой ценой, неизбежно окажется перед пессимистическим вопросом «зачем все это было?».

Литература

1. Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века / А.И. Солженицын // Новый мир. – 1994. – №7. – С. 135 – 176.

ФЕНОМЕН ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: ОНТОГЕНЕТИЧЕСКИЙ И ФИЛОГЕНЕТИЧЕСКИЙ СРЕЗЫ

С.А. Либерман

Основные положения:

- Субъектность, т. е. способность принимать решение и действовать исходя из них – суть способность размышлять и действовать исторически, иначе говоря, писать и создавать Историю. При этом мыслить и действовать исторически – суть один тот же процесс, что видно и из синонимичных значений выражений «писать историю» и «создавать историю».

- Это отношение между субъектностью и историческим сознанием прослеживается, в первую очередь, при рассмотрении исторического сознания с точки зрения его филогенеза. Историческое сознание и как теоретическая установка, и как принцип науки появляется там, где появляется историческое сознание как мировоззренческая установка и принцип действия, т. е. как субъектность.

- Историческое сознание как мировоззренческая установка, принцип действия проявляется как новая форма общественных отношений – как классический социальный субъект. Появление социального субъекта делает возможными и такие фигуры, как субъект познания, творец-художник и т.п. Вся парадигма науки завязана на историческое сознание как субъектность, с одной стороны, и как теоретическую установку – с другой.

Тезисы:

- Рассмотрение онтогенеза исторического сознания может помочь при разрешении наблюдающегося сегодня кризиса субъектности в науке и философии, являющегося причиной кризиса и самой парадигмы науки.

- Сегодня наблюдается тенденция переосмысливать историческое именно в ключе онтогенеза. Р. Анкерсмит вводит понятие «опыта исторического», а «повторное открытие опыта – это повторное открытие субъекта, и наоборот» [1, с. 32]. «Возвышенный исторический опыт» он понимает и определяет как травму; история при таком подходе оказывается понятой как память, пусть и коллективная.

- Привлечение результатов и методов, применяемых отечественными исследователями к проблеме онтогенеза психики и мышления, в исследование онтогенеза исторического сознания может быть чрезвычайно плодотворным. Так, Л.С. Выготский и его последователи пытались разработать теорию формирования научной рациональности у школьников. В то же время, как замечает Анкерсмит, «историческая рациональность является обязательным дополнением к научной рациональности» [1, с. 5], следовательно, теория Выготского должна быть дополнена исследованиями исторического сознания.

Литература

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Европа, 2007. – 612 с.

2. *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Психологическое исследования /Л.С. Выготский. – М.: Лабиринт, 1996. – 416 с.
3. *Давыдов В.В.* Деятельностная теория мышления / В.В. Давыдов. – М.: Научный мир, 2005. – 240 с.

ПРОБЛЕМА КОНСТРУИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ В РАБОТЕ Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ «АНТИ-ЭДИП. КАПИТАЛИЗМ И ШИЗОФРЕНИЯ»

Е.С. Панкова

Критика капитализма и современности, осуществляемая в работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения», приводит авторов к построению особой теории конструирования социальности.

Основные положения данной теории могут быть выражены в нескольких тезисах.

Во-первых, история понимается как последовательная смена различных формаций кодирования и перекодирования шизофрении. Под шизофренией имеется в виду не психическое заболевание, а некая форма дезинтеграции (от древнегреч. *schizo* – разделяю, расщепляю, дроблю). Шизофрения, как пишет Ф. Джеймисон, является нулевой степенью социального, изначальным потоком, требующим упорядоченности и организации [1, с. 256–257].

Во-вторых, возникновение различных форм социального определяется производством желаний. Ж. Делез и Ф. Гваттари отождествляют общественное производство и производство желания [2, с. 9]. «Машины желания» – это то, что конституирует наши потребности, наш спрос на определенные объекты реальности и модели поведения. Это конституирование происходит бессознательно и деспотично. Машины желания становятся «зонами сверхэксплуатации» человека, его использования и отчуждения. Их цель – получение избыточного наслаждения, неисчислимых удовольствий, порождающих новые желания, которые мощнее и сильнее предыдущих.

В-третьих, подчеркивается особый статус капитализма как формы социального. Капитализм – это не процесс кодирования шизофрении, а процесс декодирования, деконструкции предшествующих формаций, возвращение к досоциальной форме реальности – шизофрении. Именно такое понимание капитализма дает основание Ж. Делезу и Ф. Гваттари назвать шизофрению концом истории и особой «болезнью нас, современных людей» [2, с. 18].

Однако несмотря на то, что идея капитализма представляет собой возвращение к досоциальной форме дезинтеграции, капитализм как реальная практика людей не сводима к шизофрении. Шизофрения – это внешний предел капитализма, стремление к которому ограничивается собственно-создаваемыми имманентными пределами и ограничениями [2, с. 32]. Таким образом, капитализм является такой формацией, смена или изменение которой в условиях существующей схемы декодирования и аксиоматизации социальности представляется невозможной.

Литература

1. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры / Ф. Джеймисон, пер. с англ. – М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – 414 с.
2. Делез Ж. Анти-Эдип. Капитализм и Шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари – М.: У-Фактория, 2007. – 46 с.

РЕАЛЬНОЕ И ВИРТУАЛЬНОЕ: ОТ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ К ПЕРСПЕКТИВЕ ВИРТУАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

Г.С. Прохоров-Малясов

Благодаря информационно-технической деятельности человека формируются образы современного мира. Новая реальность, опираясь в своем становлении на передовые информационно-компьютерные технологии, явила человеку иную форму реальности – виртуальную. Понятие виртуальность в последнее время активно применяется для анализа онтологических, гносеологических и антропологических феноменов в процессе «замещения» реальности. Определение социальных феноменов с помощью понятия виртуальности также уместно в случае, когда «конкуренция образов замещает конкуренцию институционально определенных действий – экономических, политических или иных» [1]. Социальное содержание виртуализации – это, по сути, симуляция институционального строя общества. Общее представление о феномене замещения реальности симулированными образами позволяет констатировать возможность разработать собственно социологический подход: не компьютеризация жизни виртуализирует общество, а виртуализация общества компьютеризирует жизнь. Именно поэтому, по мнению Д.В. Иванова, «распространение технологий виртуальной реальности происходит как «киберпротезирование» [1]. Оно выражается стремлением компенсировать с помощью компьютерных симуляций отсутствие социальной реальности.

Человек эпохи Модернизма, «застающий» себя в социальной реальности, воспринимает ее вполне серьезно, как естественную данность, в которой приходится жить. Человек эпохи Постмодернизма, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно «живет» в ней, осознавая факт ее условности, управляемости ее параметров и возможность выхода из нее. При этом возможность того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами, и есть перспектива виртуализации общества. В этой перспективе появляется возможность трактовать общественные изменения, различая при этом старые и новые типы социальной организации с помощью деления «реальное/виртуальное».

Разработка концепции виртуализации как теоретической модели изменения общества предполагает проведение ряда исследований, в частности: 1) анализ возникновения феномена социальной реальности в процессе модернизации общества и противоречивой трансформации социальной реальности в условиях

социокультурного сдвига от Модернизма к Постмодернизму; 2) анализ процессов, наблюдаемых в различных институциональных сферах общества на рубеже XX–XXI вв., обнаруживающих виртуализацию как единый принцип – образец социальных трансформаций.

Литература

1. *Иванов Д.В.* Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ВЕЩИ: «ПРИЗРАК ИДЕИ», «САМОЕ САМО» ИЛИ «ВЕЩЬ ДЛЯ НАС»?

Г.К. Сайкина

В онтологии мир вещей, как правило, определяется как область «низкого»: «чувственный», эмпирический, изменчивый мир вещей заслоняет бытие и вводит нас больше в область «мнения», субъективного. Но вещь – *res* – образует «реальность», сферу объективности (?!). Вещь предстает как «двуликий Янус».

В философской антропологии и социальной философии вещь значима как «костыль», «приставка» к человеку, распредмечивая которую, он обретает внутренние способности и организует «физическую метафизику». Вещный мир, будучи «раскрытой книгой человеческих сущностных сил», нашим «неорганическим телом» (К. Маркс), образует символическую и семиотическую связь между людьми, и поэтому мы никогда не можем быть по-настоящему одиноки. Нам подчас и отдыхать легче среди вещей, чем среди людей.

Человек живет в мире, схемой понимания которого является именно заданная вещная категориальность. Вещи должны существовать, чтобы существовала стоящая за ними языковая, смысловая реальность. Они не только вещают о мире, но и ведут нас по дороге жизни.

И все же человек мнит себя «мерой» вещей. Это неоправданно расценивается как право рассуждать о вещи и оперировать ею в соответствии с ее функциональностью, подчеркивая в противовес свое сущностное свойство – свободу. Человек в предметно-преобразующей деятельности в своих собственных интересах *абстрагирует* свойства вещей. В таком случае вещь обретает статус «призрака человека и социальности».

Однако человек нередко наталкивается на «сопротивление» вещи, на ее «самое само» (А.Ф. Лосев). Вещь поэтому учит *ограничивать* человеческое «само-управство».

Человечество научалось этому во многом через признание сакрального смысла (слоя) вещи. В итоге вещь сама может стать некой «мета-вещью», своего рода «эйдосом».

Современный мир потребления устроен так, что существует некая «атака» вещного мира на человека. В результате вещи, упакованные в товар, до-

влеют над человеком: они активны, а человек пассивен. Но главное – нивелируется ценность труда, исчезает собственно общественное производство – производство общественных отношений и его смысл – единить.

Приходит понимание: есть труд преобразования вещи, есть работа над собой, но вместо труда взаимности и общения (труда плетения социальной ткани) есть разного рода «война» человека с человеком, а значит – разрывы социального. Общение, любовь, дружба превращаются в сражение. Научились преобразовывать (трудиться?!)..

«МЕТРОНОМ ИСТОРИИ» О СУДЬБЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А.П. Федяев

В истории человечества наблюдается регулярное чередование так называемых синих (т. е. духовно-интуитивных, символических) и красных (т. е. материалистических, рационально-ориентированных) эпох. В этой связи Диас Валев создал оригинальную концепцию «культурных ритмов». По его словам, во время первой «символической революции» (80–36 тыс. лет до н.э.) возникли искусство и религиозные представления; во время второй волны символизма (X–II тыс. до н. э.) появились политеизм, моральные нормы и государство; во время третьей (I–XV вв. н. э.) – произошло глобальное распространение монотеизма. Сегодня же, по его мнению, человечество находится в конце третьего этапа «материалистической культуры», которая началась в XVI в. н. э. с появлением капитализма [1, с. 132–133].

На основе анализа закономерностей смены «синих» и «красных» эпох можно сформулировать ряд теоретических предположений:

1) существует некий своеобразный исторический «метроном» (греч. – «мера», «закон»), сущность которого выходит за рамки всех известных науке законов; 2) этот метроном задает темп (пропорция 5:1), содержание, направления и цели исторического развития на его определенных этапах. При этом наблюдается эффект «затухания» колебаний исторических циклов; 3) во второй половине XXI в. вектор культурной динамики может измениться: эпоха так называемого постмодернизма начнет изменяться в сторону роста духовно-символического начала в жизни человека; 4) наступающий четвертый этап «символической революции» будет недолгим (100–150 лет) и также быстро сменится краткосрочным четвертым этапом «материалистической эпохи»; 5) в конце XXIV в. н. э. колебания «метронома» могут прекратиться, произойдет окончательное разделение «материального» и «духовного» в жизни человечества, а само оно застынет в точке «бифуркации», т.е. перейдет в такое новое состояние, когда, по словам Иоанна Богослова, можно будет увидеть «...новое небо и новую землю, ибо прежде небо и прежняя земля миновали...», а «...времени уже не будет»; 6) это новое состояние социума может быть описано только в рамках «теософии» – учения, вобравшего в себя эпистемологические

возможности науки, искусства, философии и религии [2, с. 868–869]; 7) концепция «культурных ритмов» создает новые возможности для решения таких «вечных вопросов», как соотношение «добра» и «зла», свободы воли и предопределенности и т. д.

Литература

1. *Валеев Д.* Истина одного человека, или путь к сверхбогу / Д. Валеев. – Казань: Тан-Заря, 1993. – 158 с.
2. *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания / В.С. Соловьев. – Мн.: Харвест 1999. – 912 с.

О ВИРТУАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ В ТЕРМИНАХ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Ю.Г. Хаёрова

Реализация ценности мобильности в социуме инициирует перенос смыслов из физической реальности в виртуальное пространство, которое и становится первоочередным объектом заботы. Место жизни, минимально связанное с физическим пространством, оказывается вместилищем для разнородных смысловых полей, наполняется ими. Это позволяет сделать место почти неограниченно-функциональным и бесконечно-коммуникативным.

Дом перестает восприниматься как средоточие истории поколений, отгороженное от внешнего мира «убежище», «свое» место жизни. Громоздкий дом неудобен для проживания. Примером «идеального дома» можно назвать капсульные отели в Японии. Так же элиминируется концепт «малой родины»: ею, по сути, оказываются социальные институты, места потребления материальных, духовных благ и вещи – сфера товаров и услуг, в которую погружен человек.

Глубокая память сдерживает социальную мобильность, поэтому предпочтительной становится поверхностная «эмоциональная» память. Знаки времени отпечатываются, прежде всего, в текстуальных и визуальных образах - видеозаписях, фотографиях, страницах в социальных сетях и т.п. Образ овеществляется, поэтому в массовом сознании смысл события выражается в сувенире, фотографии и т. д. В итоге, не субъективное ощущение или мнение, а прежде всего материально выраженный образ прошлой жизни воспринимается как доказательство со-бытия.

Непосредственная связь памяти с вещами указывает на то, что такая «эмоциональная» память воссоздает лишь «внешность» вещи (стереотипный образ, симулякр), не является уникальным переживанием, оказывается нерелексивной, неспособной нести информацию о глубинной сути вещей и запускать экзистенциально-онтологический механизм со-бытийности. Однако она в принципе выносима вовне сознания, легко хранится на материальных носителях: флеш-картах, вещах, фотографиях, страницах в соцсетях и т. п., и становится основным средством обмена впечатлениями в акте коммуникации. Местом хранения знаков памяти, кристаллизацией жизненного опыта и последним

источником истины в ситуации информационного потока становится виртуальное пространство Интернета.

В отсутствие глубокой памяти, ориентиров и правил социальное проектирование оказывается безусловным, воспринимается как способ социального действия, форма обозначения уровня развитости общества и мера свободы человека. Таким образом, социальная деятельность предстает бесконечным проектированием в сфере виртуальности.

ХОРА И АБСОЛЮТ: ФИЛОСОФСКАЯ ФАНТАЗИЯ

Т.М. Шатунова

Призрачно все в этом мире бушующем...

Абсолют – чистое бытие с его известными ипостасями: истина, добро, красота, любовь, совесть, память... Современное подобие платоновского Блага, освещающего своим светом всю иерархию мира идей. Идеи отбрасывают тени на землю, и эти тени становятся вещами нашего мира. Однако, как известно, уже у самого Платона судьба идей/вещей на земле вызывала вопрос: идеальный образ один, а красивых вещей на земле не просто много: все они разные. Как это возможно?

По Платону, между миром идей и миром вещей располагается Хора, таинственное пространство, отвечающее за разнообразие типов вещей и людей в земной жизни. Хора подобна множеству кусочков разбитого *кривого* зеркала, и каждый осколок бросает на землю свое превращенное отражение, призрак ипостасей Абсолюта. Поэтому его судьба в современном мире поставлена под вопрос: его ипостаси двоятся, оплывают, теряют привычный смысл. Например, есть разум, в том числе абсолютный, мировой, а есть рассудок, здравый смысл, смекалка, частное применение разума. В результате некоторого сдвига, параллакса, который порождается кривизной осколков Хоры, феномены «группы разума» постепенно смещаются в область полного антипода Абсолюта: холодный, даже ледяной расчет, коварный преступный замысел, непробиваемое благоразумие. В то же время «контент» Анти-Абсолюта также претерпевает неожиданные смещения: в нем всегда ютилось зло, причем не обязательно мировое, гнездились безобразное, ложь, глупость, подлость, ненависть. Хора множит и рассеивает и эти негативные феномены, пропуская их по расходящимся тропкам сада социума. Здесь антиподы Абсолюта обретают собственные и тоже перевернутые отблески и тени. Так ложь может оказаться святой, безумству храбрых будут петь славу, о безумии влюбленных расскажут в поэмах. Напротив Божественного Слова, сияющего в мире Абсолюта, выстроятся величественное Белое Безмолвие и молчаливость большинства, бессловесность твари и немолчаливый зов бытия, потеря дара речи и торжественная тишина. Пространство Хоры – мир социального, в котором встречаются два потока: некоторые ипостаси Абсолюта дробятся, множатся, и их искаженные осколки дрейфуют в противоположную сторону, в направлении анти-абсолюта. А из

недр анти-мира в пространство Хоры проникают смещенные (превращенные) формы, которые уже никак не обозначить в категориях чистой негативности, и встают на место Абсолюта. Кстати, хора в древнегреческом мире – это область сельскохозяйственной деятельности, которая располагается вокруг городской зоны. Здесь возделывают, культивируют и землю, и – в первую очередь – человека, живущего на этой земле. В пространстве Хоры между двумя полюсами абсолютного человек шлифуется и ранится осколками кривых зеркал в бесконечной погоне за моментами истины, обломками правды, крупными добром, отягощенного злом. Расходящиеся тропки социального сада ведут его окольными путями призрачной позитивной негативности.

V. Студенческая площадка

THE MEANING FULNESS OF LIFE IN MOLLASADRA VIEW*

Mohammad Javad Zorrieh, Zahra Abyar

Among all the definitions for (meaningfulness of life), the purpose of life has been pointed out as its main element. Recognizing the purpose wrongly in some people thereafter no measures to accomplish has arrived into vanity. Contemporary modern world: a world filled with complex mechanical approach to man and his real needs. Meaninglessness of life as a result of this approach to human life that causes separation of man is a metaphysical worlds. Sadra philosophy, a system that puts before us in connection with the origin of man and the universe is well established. The existence of God in this school, as the ultimate goal of the association is considered the main factor. Mulla knowing God with rational and intuitive method explained. This approach is the starting point toward a meaningful life. Therefore, faith in God is rational support. Moreover, the relationship between individuals and the society under rule of law and moral values and God makes the realization of human potential is many talents. Therefore, many of the characteristics of a meaningful life: Altruism, hope, confidence, honesty, Ethical Living, in order to achieve the true objective of the human perfection.

1. MullaSadra, AlHikmaal-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a [The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect], 9-volume collection, Publication: Al Mustafawiyy, Qom.pp: vol 1. P. 159. – Vol. 7. – P. 298. – Vol. 9. – P. 47–55, 179 (1378).

2. MullaSadra, Al-Shawahid al-rububiyyah – Persian translation and interpretation:Javad mosleh, Publication:sorush,Tehran. P. 398 (1385).

3. MullaSadra, Almbda Valmad – Introduction and correction: Syed Jalaluddin Ashtiani, Publication: Iran Philosophical Community, Tehran. – P. 138, 165, 488, 48.

ЗНАЧИМОСТЬ ПОЛНОТЫ ЖИЗНИ В УЧЕНИИ МУЛЛАСАДРЫ**

Мохаммад Завад Зоррих, Университет Исфахана, Иран
Захра Абийяр, Университет религий и конфессий г. Кум, Иран

В различных определениях смысла жизни цель жизни называется основным элементом. Неправильное определение цели и средств ее достижения может сделать жизнь напрасной. Современный мир – мир, в котором господствует механистический подход к человеку и его потребностям. Бессмысленность жизни как результат такого подхода ведет к разрыву человека с его метафизической сущностью. Философия Садры обосновывает связь между происхождением человека и вселенной. В его учении существование Бога и приобщение к

* Перевод статьи Мохаммада Завада Зорриха и Зухры Абийяр см. ниже.

** Перевод А.Р. Каримова.

Нему является основным фактором человеческой жизни. Мулла объясняет постижение Бога рациональными и интуитивными методами. Такой подход можно рассматривать как отправную точку к осмысленной жизни. Таким образом, вера в Бога получает рациональное оправдание. Более того, человеческое существование по закону Божьему и моральным ценностям религии ведет к полной реализации человеческого потенциала. Альтруизм, надежда, уверенность, честность, моральная жизнь необходимы для достижения цели человеческого совершенствования.

Литература

1. MullaSadra, Al-Hikmaal-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a [The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect], 9-volume collection, Publication: Al Mustafawiyyu, Qom.pp: vol 1. P. 159. – Vol. 7. – P. 298. – Vol. 9. – P. 47–55, 179 (1378).
2. MullaSadra, Al-Shawahid al-rububiyyah – Persian translation and interpretation: Javad mosleh, Publication: soroush, Tehran. P. 398 (1385).
3. MullaSadra, Almbda Valmad – Introduction and correction: Syed Jalaluddin Ashtiani, Publication: Iran Philosophical Community, Tehran. – P. 138, 165, 488, 48.

РОЖДЕНИЕ ЦЕННОСТИ «САМОВЫРАЖЕНИЯ» ИЗ ЦЕННОСТИ «ВЫЖИВАНИЯ» В СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ

Д.С. Бурлаков

Исходя из современных исследований в области изменения ценностей, можно заключить, что в современном обществе происходит сдвиг от ценности «выживания» к ценности «самовыражения» [1, с. 79]. Модернизация ценностей происходит из-за того, что передовые страны не находятся в стадии кризиса, войны или различных других негативных ситуаций. Наоборот, их экономика на стадии роста, государство обеспечивает экзистенциальную безопасность индивидам. Несмотря на то, что ценность «выживания» превалирует в мире, ценность «самовыражения» рождается из «выживания», так как только ценность «выживания» может обеспечить людей всеми материальными благами.

Литература

1. *Инглхарт Р.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель; пер. с англ. М. Коробочкина, под ред. Ю. Кузнецова. – М.: Новое издательство, 2011. – 119 с.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК СПОСОБ ПРОНИКНОВЕНИЯ В ТАЙНЫ СОЗНАНИЯ

А.С. Гау

Одним из центральных направлений современной аналитической философии является исследование искусственного интеллекта, понимаемого как ис-

кусственно созданная система, моделирующая в своей деятельности функционирование нейронов головного мозга человека. К сожалению, на территории нашей страны почти не уделяется внимания проблемам, получившим большое распространение в англо-американской традиции. Тем не менее, на наш взгляд, изучение искусственного интеллекта открывает для философии самые широкие возможности не только в сфере проблематики информационных технологий, но и в области изучения естественного сознания. Ответы на вопросы о том, возможно ли построение искусственных нейронных сетей, каковы принципы действия «думающей» машины, в чем ее отличие от работы человеческого мозга, позволят нам глубже проникнуть в тайны человеческого сознания, изучить его сущность и характеристики.

Предпосылки изучения нейрокомпьютерных моделей сознания уже созданы в аналитической традиции: важнейшими представителями данного направления являются Дж. Серл [1], Х. Патнэм [2], Д. Чалмерс [3]. Работы этих философов определяют понятие искусственного интеллекта, принципы его действия и направления будущих исследований.

В то же время центральным вопросом, определяющим исследование искусственного интеллекта в рамках аналитической философии в России, должен стать не вопрос о фактических возможностях возникновения сознания в нейрокомпьютерной модели. Действительно, на сегодняшний день ответ на него будет отрицательным, поэтому дальнейшее исследование свойств такой системы покажется бессмысленным. Однако, заключив в скобки саму техническую возможность создания мыслящей машины и сосредоточившись на проблеме того, каковы будут свойства уже существующего искусственного интеллекта и в чем будут его отличия от естественного, мы окажемся перед одной из наиболее интересных проблем современной философии, решение которой откроет перед нами грандиозные перспективы в области исследования человеческого мышления.

Литература

1. Серл Дж. Открывая сознание заново / Дж. Серл, пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
2. Патнэм Х. Разум, истина и история / Х. Патнэм, пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. – М.: Праксис, 2002. – 296 с.
3. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс, пер. с англ. В.В. Васильева. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.

ЧЕЛОВЕК, ГУМАННОСТЬ И ГУМАНИЗМ

Б.З. Шарифуллин

Проблема гуманизма, гуманности, места и роли в них человека имеет чрезвычайно важное значение. В современном мире эта проблема становится центральной и в социальной философии, поскольку реальным носителем социума является человек. А гуманность отличается от гуманизма тем, что она диа-

логична, связана с ответственностью социума, а гуманизм монологичен, централен, связан с ответственностью человеческого индивида.

«В широком смысле гуманизм – доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный (и жизнеутверждающий – Б.Ш.) источник творческих сил» [1, с. 567].

Мир, в котором я живу, это мир бесценности человеческой жизни. Различные теракты, локальные войны, военные операции, преступления приводят к гибели людей. И какая же здесь гуманность? Или гуманность распространяется только на определенные слои, сообщества, нации? В сложившейся ситуации очень важно понимать место человека в этом мире, восприятие мира, ограничения и нормы. Необходимо четко и точно расставлять приоритеты ценностей и четко осознавать их, рассматривать себя как сложную систему, которая должна отдавать себе отчет, для чего быть открытым, а для чего быть закрытым. Необходимо искать «золотую середину», дабы не выпасть из общества, но и не подчиняться бездумно всем протекающим в нем процессам. Необходимо быть ответственным за свои поступки, за свой образ жизни в целом. «Гуманизм, как и любовь, выражается главным образом языком чувств и поступков» [2, с. 193].

Гуманизм возник в эпоху Возрождения, эпоху интеллектуального и художественного расцвета. Но ей присуща и вседозволенность, и дикие преступления, и насилие, за которые человек даже не каялся. Причина проста – «критерием человеческого поведения считалась личность» [3, с. 136]. В настоящее время человек не видит границ своих амбиций, желаний. Человек блуждает в собственном избытке. Ортега-и-Гассет дает определение людям, которые «...не в добре, не в зле, не меряют себя особой мерой...» – это «масса». [4, с. 173]. Он сравнивает их с «избалованными детьми», которые не могут насытиться всеми благами, которые имеют, и как результат – эпоха «без эталонов» [4, с. 182].

Все желания продиктованы самим определением гуманизма – «в центре человек», иными словами – что хочу, то получу. И это стало *пока* не просто желанием, а установкой на жизнь. Конечно, ее нельзя отнести исключительно к отрицательной установке, но это предмет уже дальнейшего исследования.

Литература

1. Новый философский словарь. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – 741 с.
2. *Меньчиков Г.П.* Основы антропологии: традиции и новации / Г.П. Меньчиков. – Казань: Школа, 2006. – 239 с.
3. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
4. *Ортега-и-Гассет Х.* Камень и небо / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Грантъ, 2000. – 288 с.

ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА КАК УРОК ГУМАНИЗМА ДЛЯ КИТАЙСКОГО НАРОДА

Чжан Вэйкан

70 лет назад Китай как восточный фронт Второй мировой войны внес огромный вклад в Победу над фашизмом. Миллионы наших предшественников страдали, сражаясь на этой войне. Выхода не было: только бороться за жизнь, за счастье, за свою родину. Они победили, благодаря чему мы сейчас живем в мире.

Чрезвычайно важно, что сын самого Мао Цзэдуна, Мао Аньин, тоже участвовал в этой войне. К июню 1941 года он находился в Советском Союзе. Сначала он написал три письма Сталину с просьбой отправить его на фронт, но не было ответа: начальники хотели уберечь потомков революционеров. Однако он сумел-таки попасть на второй Белорусский фронт, стать офицером и получить орден «за боевые заслуги». Он узнал, что война страшна, но без трудов каждого мир не будет возможен.

Мало кто знает, что и китайские дети принимали участие в сопротивлении фашизму. Показательной является история Чжу Минь, дочери китайского маршала Чжу Дэ. Когда немцы напали на СССР, 14-летняя девушка была в пионерском лагере. Тогда никто не ожидал, что все дети могут попасть к немцам в руки.

Чжу Минь и ее подруги желали любой ценой противостоять фашистам. Зная, что сырые боеприпасы не могут быть приведены в действие, они постоянно плевали на порох, чтобы он подмочить его. А позже во время боя выяснялось, что часть боеприпасов потеряла способность взрываться. Никто не догадывался, что все это проделывали пленные девочки, которые своим особым способом выражали лютую ненависть к фашистам [см.: 1].

Китайцы прекрасно знают, как дорог мир. Как говорит председатель Си Цзинпин: «До какой бы высокой степени ни был развит Китай, он никогда не будет добиваться гегемонии и заниматься экспансией, никогда не навяжет пережитое на себе горе и страдания другим».

История уже не помнит имен многих солдат, но их сила, блестящая благородным стремлением к миру, передается из поколения в поколение. Борьба за мир – это и есть самое главное проявление гуманизма. Эта идея является абсолютной истиной общественной жизни и не имеет никакого отношения к «манипуляции сознанием». Как писал советский поэт А.Т. Твардовский в поэме «Василий Тёркин»: «бой идет (...) не ради славы, ради жизни на земле» [2]. Да, справедливость побеждает. Народ побеждает. Но главное, мир побеждает. Давайте будем помнить историю, давайте будем ценить мир во всем мире!

Литература

1. Чжу Минь: легендарное прошлое дочери маршала [Электронный ресурс] // Пекин 2008. – URL: <http://russian.china.org.cn/russian/172338.htm> (дата обращения: 14.10.2015).
2. Твардовский А.Т. Василий Тёркин [Электронный ресурс] / А.Т. Твардовский // Костер. – URL: <http://www.kostyor.ru/poetry/tvardovsky/?n=17> (дата обращения: 14.10.2015).

Сведения об авторах

1. **Агапов Олег Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор, директор НИИ социальной философии ИЭУП, зам. директора НИР НФ ИЭУП, г. **Нижекамск**
2. **Азими Сайуедамин Сайуедзияр**, аспирант Института психологии и образования, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
3. **Александров Лев Николаевич**, аспирант кафедры социальной философии Института социальных и политических наук, Уральский федеральный университет, г. **Екатеринбург**
4. **Аникин Даниил Александрович**, кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, г. **Саратов**
5. **Беляров Валерий Владимирович**, ассистент кафедры философской антропологии ННГУ им. Н.И. Лобачевского, г. **Нижний Новгород**
6. **Биккинин Азат Миргасимович**, аспирант кафедры общей философии Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
7. **Богатова Лариса Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
8. **Бугарчева Евгения Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент, КНИТУ (КХТИ), г. **Казань**
9. **Бурлаков Дмитрий Сергеевич**, студент 3-го курса философского факультета кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, г. **Саратов**
10. **Вавилова Жанна Евгеньевна**, старший преподаватель кафедры философии КГЭУ, г. **Казань**
11. **Галиева Альфия Макаримовна**, кандидат философских наук, доцент, НИИ «Прикладная семиотика» АН РТ, в.н.с., г. **Казань**
12. **Гау Анастасия Сергеевна**, аспирант кафедры философии и социологии ЕИ КФУ, г. **Елабуга**
13. **Гизатова Гульназ Казбековна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
14. **Губина Елена Валерьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
15. **Гузельбаева Ирина Александровна**, аспирант кафедры истории и философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. **Казань**
16. **Дасаева Ольга Олеговна** – аспирант кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
17. **Захра Абийяр**, аспирант Университета религий и вероисповеданий, Кум, **Иран**

18. **Иванова Ольга Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
19. **Калимуллина Юлия Фаритовна**, магистрант, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
20. **Каримов Артур Равилевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, заместитель директора по инновациям ИСФН, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
21. **Каюков Валерий Анатольевич**, кандидат философских наук, магистрант, Казанский (Приволжский) федеральный университет **г. Казань**
22. **Керимов Тапдыг Хафизович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого президента России Б.Н. Ельцина, **г. Екатеринбург**
23. **Козырьков Владимир Павлович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной культуры и духовной жизни, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, **г. Нижний Новгород**
24. **Кондратьев Константин Владимирович**, кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
25. **Котляр Полина Сергеевна**, аспирант кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
26. **Кутырёв Владимир Александрович**, доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, **г. Нижний Новгород**
27. **Либерман Самсон Александрович**, аспирант кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
28. **Марковцева Ольга Юрьевна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных дисциплин, Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н. Ульянова, **г. Ульяновск**
29. **Маслов Евгений Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
30. **Меньчиков Геннадий Павлович**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
31. **Мохаммад Джавад Зоррех**, аспирант Университета трансцендентальной философии, г. Исфахан, **Иран**
32. **Мохсен Шираvand**, Assistant professor. university of Isfahan, **Iran**
33. **Николаева Евгения Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**

34. **Нигоматуллина Резида Масхутовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
35. **Панкова Екатерина Сергеевна**, аспирант кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
36. **Прохоров-Малясов Георгий Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. **Казань**
37. **Райан Шейн**, PhD, научный сотрудник Университета Сучоу, **КНР**
38. **Сайкина Гузель Кабировна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
39. **Ситницкая Евгения Александровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
40. **Стайнбах, Томас**, PhD, профессор, Школа риторики, иностранных языков и литературы, Университет Науки и Технологии, г. **Жейжанг, Китайская Народная Республика**
41. **Фатенков Алексей Николаевич**, доктор философских наук, заведующий кафедрой философской антропологии факультета социальных наук, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. **Нижний Новгород**
42. **Федченко Светлана Сергеевна**, аспирант кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
43. **Федяев Александр Петрович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии и педагогики, Казанский государственный институт культуры, г. **Казань**
44. **Фейгельман Артем Маркович**, кандидат философских наук, ведущий социолог кафедры философской антропологии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. **Нижний Новгород**
45. **Хабибулина Лилия Фэатовна**, кандидат философских наук, доцент, магистрант, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
46. **Хаёрова Юлия Геннадьевна**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
47. **Шалагина Гульнара Эдуардовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки, КНИТУ, г. **Казань**
48. **Шарифуллин Булат Зинатуллович**, магистрант, Казанский (Приволжский) федеральный университет г. **Казань**
49. **Шатунова Татьяна Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. **Казань**
50. **Чиенкуо Ми**, научный сотрудник Университета Сучоу, **КНР**

51. **Чжан Вэйкан**, студент, Хунаньский педагогический университет г. Чанша, КНР
52. **Терещенко Наталья Анатольевна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань
53. **Яковлева Елена Людвиговна**, доктор философских наук, доцент кафедры культурологии, заведующая кафедрой философии и СПД, Институт экономики, управления и права, г. Казань

Электронное издание

ПРИЗРАКИ ИДЕЙ И ФАНТОМЫ РЕАЛЬНОСТИ
III Садыковские чтения

Материалы Международной научно-практической конференции
13–14 ноября, г. Казань

Редактор *А.А. Мартынова*

Дизайн обложки
И.А. Насырова

Подписано в печать 09.11.2015
Гарнитура «Times New Roman». Уч.-изд. л. 3,8.
Заказ 277/10

Системные требования:
ПК с оптическим приводом, программа Adobe Acrobat Reader

Издательство Казанского университета
420008, г. Казань, ул. Профессора Нухина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28

ISBN 978-5-00019-506-2



9 785000 195062 >