

Философский журнал

Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке

Том 14, № 10А, 2025.

С. 1-111.



Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС»

Московская область, г. Ногинск

Philosophical journal

Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being

October 2025, Volume 14, Issue 10A.

Pages 1-111.



ANALITIKA RODIS publishing house

Noginsk, Moscow region

«Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» Том 14, № 10А, 2025

Выпуски журнала издаются в двух частях: А и В. Периодичность части А – 12 номеров в год. Периодичность части В – 12 номеров в год.

Все статьи, публикуемые в журнале, рецензируются членами редсовета и редколлегии, а также другими ведущими учеными.

Лисина Елена Александровна, кандидат философских наук (5.7.7), член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, *Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах* – главный редактор журнала.

Нечипуренко Виктор Николаевич, доктор философских наук (5.7.7), профессор, профессор кафедры исторической культурологии, *Южный федеральный университет* – заместитель главного редактора.

В журнале представлены философские дискуссии и результаты современного научно-философского миропонимания, имеющие важное мировоззренческое значение для развития общества, науки и культуры, преподавания философии в высших учебных заведениях, а также для исследовательских траекторий философов и заинтересованной публики. Авторами статей являются философы, ведущие специалисты современного научного знания, а также исследователи, работающие над диссертациями.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Журнал «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» включен в «**Перечень рецензируемых научных изданий**», в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» в соответствии с приказом Минобрнауки России от 25 июля 2014 г. № 793 с изменениями, внесенными приказом Минобрнауки России от 03 июня 2015 г. № 560 (зарегистрирован Министерством юстиции Российской Федерации 25 августа 2014 г., регистрационный № 33863), вступившим в силу 1 декабря 2015 года.

Генеральный директор издательства	Е.А. Лисина
Главный редактор	Е.А. Лисина, кандидат философских наук (5.7.7)
Зам. главного редактора	В.Н. Нечипуренко, доктор философских наук (5.7.7)
Научный редактор и переводчик	А.А. Маркова
Корректоры	Л.Л. Куприянчик, И.А. Шейхетова
Переводчики	В.Н. Ермаков, Р.Э. Бокова, В.И. Лукьянчикова
Дизайн и верстка	М.А. Пучков, М.Л. Песчаная
Адрес редакции и издателя	142400, Московская область, Ногинск, ул. Рогожская, 7
Телефоны редакции	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	analitikarodis@yandex.ru
Сайт	http://www.publishing-vak.ru

Журнал издается с января 2012 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС77-43669 от 24.01.2011.

ISSN 2223-5485.

Учредитель и издатель: Общество с ограниченной ответственностью «АНАЛИТИКА РОДИС».

Индекс по КATALOGу периодики «Урал-Пресс»:

42973 «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке».

Цена договорная. Печ. л. 16,25. Формат 60х90/8.

Дата выхода в свет: 30.12.2025.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Периодичность: 12 раз в год. Тираж 1000 экз. Заказ № 5172.

Отпечатано в типографии «Книга по Требованию». 127918, Москва, Суцевский вал, 49.

"Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" October 2025, Volume 14, Issue 10A

The issues of the journal are published in two parts: A and B. The publication frequency of part A is 12 times a year. The frequency of part B is 12 times per year.

All articles published in the journal are reviewed by the members of the editorial board and editorial staff as well as by other leading scientists.

Lisina Elena Aleksandrovna, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, *Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy* (Russia) – editor-in-chief.

Nechipurenko Viktor Nikolaeovich, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, *Southern Federal University* (Russia) – deputy editor-in-chief.

The journal initiates philosophical discussions and presents the results of the modern scientific and philosophical world outlook that are of great philosophical significance for the development of society, science and culture, for teaching philosophy in higher educational establishments as well as for research trajectories of philosophers and an interested audience. Philosophers, leading specialists in the field of modern knowledge and researchers working on dissertations are among the authors of articles published in the journal.

The views and opinions of the publisher may not necessarily coincide with those of the authors. The journal "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" (*"Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke"*) was included in the **"List of the peer-reviewed scientific journals"**, in which the major scientific results of dissertations for obtaining Candidate of Sciences and Doctor of Sciences degrees should be published in accordance with Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 793 of July 25, 2014 (as amended by Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 560 of June 3, 2015 that was registered by the Ministry of Justice of the Russian Federation on August 25, 2014 (registration No. 33863) and entered into force on December 1, 2015).

CEO of the publishing house	E.A. Lisina
Editor-in-chief	E.A. Lisina, PhD in Philosophy
Deputy editor-in-chief	V.N. Nechipurenko, Doctor of Philosophy
Science editor and translator	A.A. Markova
Proof-readers	L.L. Kupriyanchik, I.A. Sheikhetova
Translators	V.N. Ermakov, R.E. Bokova, V.I. Luk'yanchikova
Styling and make-up	M.A. Puchkov, M.L. Peschanaya
Address of the Publisher and the Editorial Board	P.O. Box 142400, 7 Rogozhskaya str., Noginsk, Moscow region, Russian Federation
Phones of the Editorial Board	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	analitikarodis@yandex.ru
Website	http://www.publishing-vak.ru

The journal is issued since January 2012.

The publication is registered by Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (ROSKOMNADZOR).

Mass media registration certificate:

PI No. FS77-43669 of 24.01.2011.

ISSN 2223-5485.

Founder and Publisher: Limited liability company "ANALITIKA RODIS".

Subscription index of the catalog of periodicals "Ural-Press":

42973 "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being".

Contract price. 16.25 printed sheets. Format 60x90/8.

Date of release: 30.12.2025.

Offset printing. Offset paper. Periodicity: 12 issues per year. Circulation 1000 issues. Order No. 5172.

Printed from make-up page in the "Kniga po Trebovaniyu" printing house.

P.O. Box 127918, 49 Sushchevskii val, Moscow, Russian Federation.

Редакционный совет

по направлению: 5.7.1. Онтология и теория познания

Вишев Игорь Владимирович – доктор философских наук, профессор, исторический факультет, Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет).

Волков Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социально-философских наук, Московский государственный институт культуры.

Копцева Наталья Петровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии, Сибирский федеральный университет.

Лойко Ольга Тимофеевна – доктор философских наук, профессор, профессор отделения социально-гуманитарных наук, Национальный исследовательский Томский политехнический университет.

по направлению: 5.7.2. История философии

Ивлев Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

Панибратцев Андрей Викторович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, Московский государственный университет гражданской авиации.

по направлению: 5.7.3. Эстетика

Бурлина Елена Яковлевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии, Самарский государственный медицинский университет.

Клюев Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры музыкального воспитания и образования, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

Черникова Валентина Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Гуманитарный институт, Северо-Кавказский федеральный университет.

по направлению: 5.7.4. Этика

Абакарова Райганат Магомедовна – доктор философских наук, профессор, Дагестанский государственный университет.

Варава Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

Хильгендорф Эрик – доктор юридических наук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой уголовного права, Вюрцбургский университет Юлия Максимилиана (Германия).

по направлению: 5.7.6. Философия науки и техники

Дмитриев Анатолий Васильевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель группы конфликтогенности миграции, Почетный доктор, Институт социологии Российской академии наук.

Ивлева Марина Левенберговна – доктор философских наук, профессор, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов.

Масалова Светлана Ивановна – доктор философских наук, профессор, председатель оргкомитета пресс-центра, Южный федеральный университет.

Пусько Виталий Станиславович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Информационная аналитика и политические технологии», Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

Шиповалова Лада Владимировна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии науки и техники, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

по направлению: 5.7.7. Социальная и политическая философия

Василенко Инна Викторовна – доктор философских наук, профессор, кафедра социологии, Волгоградский государственный университет.

Везиров Тимур Гаджиевич – доктор педагогических наук, профессор, академик Международной академии информатизации, академик Российской академии естествознания, профессор кафедры методики преподавания математики и информатики, Дагестанский государственный педагогический университет.

Желтов Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, декан факультета политических наук, завкафедрой политических наук, Кемеровский государственный университет.

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор центра научных исследований, Всероссийский государственный университет юстиции.

Лисина Елена Александровна – главный редактор журнала, кандидат философских наук, член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах.

Нечипуренко Виктор Николаевич – заместитель главного редактора журнала, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры исторической культурологии, Южный федеральный университет.

Скорик Александр Павлович – доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры теории государства и права и отечественной истории, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) им. М.И. Платова.

по направлению: 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

Аксюмов Борис Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра социальной философии и этнологии, Северо-Кавказский федеральный университет.

Аргановский Сергей Николаевич – доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики преподавания, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств.

Брейтман Александр Семенович – доктор философских наук, профессор, кафедра международных коммуникаций, сервиса и туризма, Дальневосточный государственный университет путей сообщения.

Докучаев Илья Игоревич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социальных дисциплин, Международный банковский институт.

Дорофеев Даниил Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский горный университет.

Кортунов Вадим Вадимович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Российский государственный аграрный университет – МСХА им К.А. Тимирязева.

Костина Анна Владимировна – доктор философских наук, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой философии, культурологии и политологии, Московский гуманитарный университет.

Мордовцева Татьяна Васильевна – доктор культурологии, профессор, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, Таганрогский институт управления и экономики.

Орлова Надежда Хаджимерзановна – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики, Санкт-Петербургский государственный университет.

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

по направлению: 5.7.9. Философия религии и религиоведение

Астахова Лариса Сергеевна – доктор философских наук, заведующая кафедрой религиоведения, Казанский федеральный университет.

Жуков Артем Вадимович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Забайкальский государственный университет.

Нестеркин Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, отдел философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

Орлов Андрей Александрович – доктор философии по религиоведению, магистр богословия, кандидат социологических наук, факультет богословия, Университет Маркетта (США).

Пронина Татьяна Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина.

Редакционная коллегия

Бенин Владислав Львович – доктор педагогических наук, кандидат философских наук, профессор, завкафедрой культурологии и социально-экономических дисциплин, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы.

Бондаренко Григорий Владимирович – магистр философии (Оксфорд), кандидат исторических наук.

Керимов Александр Джангирович – доктор юридических наук, профессор, член Экспертного совета при Уполномоченном по правам человека в РФ, главный научный сотрудник Института государства и права Российской академии наук.

Шешукова Галина Викторовна – доктор политических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры общегуманитарных, социально-экономических дисциплин и управления, Оренбургский институт (филиал), Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина.

Editorial Board

Abakarova Raiganat Magomedovna – Doctor of Philosophy, Professor, Dagestan State University (Russia).

Aksyumov Boris Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor at the Department of social philosophy and ethnology, Stavropol State University (Russia).

Artanovskii Sergei Nikolaevich – Doctor of Philosophy, PhD in Philology, Professor at the Department of the Russian language and teaching methodology, Saint Petersburg State University of Culture and Arts (Russia).

Astakhova Larisa Sergeevna – Doctor of Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Kazan Federal University (Russia).

Breitman Aleksandr Semenovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of social cultural service and tourism, Far Eastern State Transport University (Russia).

Burlina Elena Yakovlevna – Doctor of Philosophy, PhD in History of Arts, Professor, Head of the Department of philosophy and cultural studies, Samara State Medical University (Russia).

Chernikova Valentina Evgen'evna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Stavropol State University (Russia).

Dmitriev Anatolii Vasil'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Conflict Migration Group, Honorary Doctor, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Dokuchaev Il'ya Igorevich – Doctor of Philosophy, PhD in Culturology, Professor at the Department of philosophy, Far Eastern Federal University (Russia).

Dorofeev Daniil Yur'evich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Saint Petersburg Mining University (Russia).

Hilgendorf Eric – Doctor of Law, Doctor of Philosophy, Professor, Dean and Head of the Department of criminal law, criminal procedure, legal theory, data protection law and computer science law, Julius-Maximillan University, Wurzburg (Germany).

Ivlev Vitalii Yur'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

Ileva Marina Levenbertovna – Doctor of Philosophy, PhD of Psychology, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (Russia).

Klyuev Aleksandr Sergeevich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of music education, Herzen State Pedagogical University (Russia).

Koptseva Natal'ya Petrovna – Doctor of Philosophy, Professor at the faculty of art criticism and culturology, Siberian Federal University (Russia).

Kortunov Vadim Vadimovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy, Russian State Agrarian University – Timiryazev Agricultural Academy (Russia).

Kostina Anna Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Doctor of Culturology, Docent, Head of the Department of philosophy, culturology, political sciences, Moscow University for the Humanities (Russia).

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Kemerovo State University (Russia).

Lisina Elena Aleksandrovna – Editor-in-chief, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy (Russia).

Loiko Ol'ga Timofeevna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of culturology and social communication, Tomsk Polytechnic University (Russia).

Masalova Svetlana Ivanovna – Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor, Rostov Institute of Training and Retraining of Educators (Russia).

Mordovtseva Tat'yana Vasil'evna – Doctor of Culturology, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of humanities, Taganrog Institute of Management and Economics (Russia).

Nechipurenko Viktor Nikolaevich – Deputy editor-in-chief, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, Southern Federal University (Russia).

Nesterkin Sergei Petrovich – Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies, Institute of Mongolology, Buddhology and Tibetology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Orlov Andrei Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor at the theological faculty, Marquette University, Milwaukee (USA).

Orlova Nadezhda Khadzhimerzanovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Cultural Studies, Philosophy of Culture and Aesthetics, Saint Petersburg State University (Russia).

Osipov Igor' Dmitrievich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy, Saint Petersburg State University (Russia).

Panibrattsev Andrei Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation (Russia).

Prilutskii Aleksandr Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University (Russia).

Pronina Tat'iana Sergeevna – Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Research Center for Religious and Ethnopolitical Studies, Leningrad Pushkin State University (Russia).

Pus'ko Vitalii Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of information analytics and political technologies, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

Shipovalova Lada Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology, Saint Petersburg State University (Russia).

Skorik Aleksandr Pavlovich – Doctor of History, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of theory of state and law, Novocherkassk Polytechnic Institute, South Russian State Technical University (Russia).

Varava Vladimir Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Vice-Rector for Research, Dean of the Religious Studies department, Russian Orthodox Institute of Saint John the Divine (Russia).

Vasilenko Inna Viktorovna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of sociology, Volgograd State University (Russia).

Vezirov Timur Gadzhievich – Doctor of Pedagogy, Professor, Academician of International Academy of Informatization, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor at the Department of methods of teaching mathematics and computer science, Dagestan State Pedagogical University (Russia).

Vishev Igor' Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, South Ural State University (Russia).

Volkov Vladimir Nikolaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of humanities, Academy of Retraining of Workers of Art, Culture and Tourism, Moscow (Russia).

ZheltoV Viktor Vasil'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the faculty of political sciences, Head of the Department of political sciences, Kemerovo State University (Russia).

Zhukov Artem Vadimovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Transbaikalian State University (Russia).

Advisory Board

Benin Vladislav L'vovich – Doctor of Pedagogy, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of culturology and socio-economic disciplines, M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University (Russia).

Bondarenko Grigorii Vladimirovich – Master of Philosophy (Oxford), PhD in History.

Kerimov Aleksandr Dzhangirovich – Doctor of Law, Professor, member of the Expert Council under the auspices of the High Commissioner for Human Rights in the Russian Federation, Chief Researcher at the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Sheshukova Galina Viktorovna – Doctor of Political Sciences, PhD in Philosophy, Professor at the Department of humanities, socio-economic disciplines and management, Orenburg Institute (branch), Kutafin Moscow State Law University (Russia).

Содержание

Онтология и теория познания

Краснов Антон Сергеевич

Федотов Дмитрий Леонидович

Величие Георга Вильгельма Фридриха Гегеля: диалектика в эпоху алгоритмов
и капиталистической тотальности..... 3

Философия науки и техники

Тищенко Виктор Иванович

Методологический дуализм «системного проекта»: историко-философский анализ 15

Социальная и политическая философия

Терещенко Наталья Анатольевна

Шатунова Татьяна Михайловна

Возвращение катарсиса (от Просвещения к современности)..... 24

Измайлова Джамиля Ибрагимовна

От гуманизма к постгуманизму: человек в гуманитарных научных проектах 35

Галанина Наталья Викторовна

Дьяченко Наталья Васильевна

Елагина Галина Викторовна

Характеристика частной жизни современного человека: социально-философский анализ 45

Зубец Алексей Николаевич

Трофимова Ксения Алексеевна

Шатилов Александр Борисович

Категория понятия качества жизни в социальной философии..... 55

У Цунминь

Преодоление традиционного релятивизма Б. Уильямсом и интерпретация «релятивизма
расстояния» 66

Философская антропология, философия культуры

Кротовская Наталья Георгиевна

Кулагина-Ярцева Валентина Сергеевна

Некоторые аспекты изменения ценностных установок в контексте прикладной экологии 73

Корецкая Марина Александровна

Аффективный поворот: дискуссия о коллективном характере эмоций.....106

Contents

Ontology and theory of cognition

Anton S. Krasnov

Dmitrii L. Fedotov

The Greatness of Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Dialectics in the Age of Algorithms and Capitalist Totality 3

Philosophy of science and technology

Viktor I. Tishchenko

Methodological Dualism of the "Systems Project": A Historical and Philosophical Analysis 15

Social and political philosophy

Natal'ya A. Tereshchenko

Tat'yana M. Shatunova

The Return of Catharsis (from the Enlightenment to the Present)..... 24

Dzhamilya I. Izmailova

From Humanism to Posthumanism: Human in Humanistic Science Projects 35

Nataliya V. Galanina

Natal'ya V. D'yachenko

Galina V. Elagina

Characteristics of the Private Life of a Modern Individual: A Socio-Philosophical Analysis 45

Aleksei N. Zubets

Kseniya A. Trofimova

Aleksandr B. Shatilov

The Category of the Concept of Quality of Life in Social Philosophy 55

Wu Cunmin

Overcoming Traditional Relativism by Bernard Williams and Interpretation of the "Relativism of Distance" 66

Philosophical anthropology, philosophy of culture

Nataliya G. Krotovskaya

Valentina S. Kulagina-Yartseva

Some Aspects of Changing Value Orientations in the Context of Applied Ecology 73

Marina A. Koretskaya

The Affective Turn: A Discussion on the Collective Nature of Emotions 106

УДК 304.2

DOI: 10.34670/AR.2025.36.74.001

Величие Георга Вильгельма Фридриха Гегеля: диалектика в эпоху алгоритмов и капиталистической тотальности

Краснов Антон Сергеевич

Доктор философских наук, профессор,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 35;
e-mail: anton-krasnov1987@yandex.ru

Федотов Дмитрий Леонидович

Аспирант,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 35;
e-mail: fedot1917@yandex.ru

Аннотация

Цель исследования заключается в выявлении актуальности и методологической значимости диалектического метода Г. В. Ф. Гегеля в условиях цифровой эпохи, определяемой доминированием алгоритмов искусственного интеллекта и когнитивного капитализма. В статье рассматривается парадокс современного философского дискурса: с одной стороны, идеи Гегеля широко цитируются и упоминаются, но с другой – редуцируются к упрощённым схемам и утрачивают глубину своей подлинной диалектической логики. Научная новизна работы состоит в том, что гегелевские категории «опосредование» (Vermittlung), «дух» (Geist), тотальность, отчуждение, гражданское общество и борьба за признание интерпретируются в контексте цифровых технологий, Big Data и платформенного капитализма (Uber, Amazon). Показано, что искусственный интеллект, не обладающий самосознанием и способностью к диалектическому «снятию», формирует новые типы когнитивного отчуждения и феномен «дурной бесконечности». В результате обосновывается методологическая незаменимость гегелевской диалектики для анализа имманентных противоречий алгоритмической реальности, а также её значимость для поиска путей их преодоления и критического осмысления трансформации современного общества.

Для цитирования в научных исследованиях

Краснов А.С., Федотов Д.Л. Величие Георга Вильгельма Фридриха Гегеля: диалектика в эпоху алгоритмов и капиталистической тотальности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 3-14. DOI: 10.34670/AR.2025.36.74.001

Ключевые слова

Диалектика, опосредование, дух, алгоритм, самосознание, искусственный интеллект, когнитивный капитализм, философия технологии, социальная теория.

Введение

Актуальность исследования определяется необходимостью переосмысления наследия Г. В. Ф. Гегеля в условиях цифровой эпохи, где алгоритмы искусственного интеллекта и когнитивный капитализм формируют новые структуры отчуждения и трансформации социального бытия. Г. В. Ф. Гегель является ключевой фигурой в истории философии; его наследие и влияние на последующие поколения остаются значимыми для анализа современного общества. Важнейшим аспектом его философии является диалектический метод, способный выявлять противоречия и расщеплять бытие на аналитические единицы. В мире, детерминированном алгоритмами ИИ и структурой когнитивного капитализма, этот метод оказывается особенно востребованным для понимания и критического осмысления процессов цифровой реальности. Центральным элементом философии Гегеля является концепт *Vermittlung* (опосредование). В «Феноменологии духа» Гегель утверждает: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие» [Гегель, 2000, 16]. Цель данного исследования заключается в выявлении онтологического и гносеологического потенциала гегелевской диалектики как метода осмысления познавательных и социальных процессов цифровой эпохи, а также в анализе того, каким образом категории духа (*Geist*), опосредования (*Vermittlung*) и отчуждения могут быть переосмыслены в контексте искусственного интеллекта и когнитивного капитализма. Теоретическую основу исследования составляют классические тексты Г. В. Ф. Гегеля, прежде всего «Феноменология духа» и «Наука логики», а также их интерпретации в марксизме [Маркс, 1960], экзистенциализме [Сартр, 2014], постструктурализме [Фуко, 2006] и постмодернизме [Ницше, 2016]. К. Маркс утверждал, что его целью было диалектику «поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [Маркс, Энгельс, 1960, 22]. Ж. Деррида, анализируя концепцию знака как опосредования между бытием и сознанием, невольно отдавал дань Гегелю [Диль, 2025], поскольку сама «деконструкция» и есть диалектика, но вырожденная в полный абсурд, где синтез недостижим и умножение противоречий становится бесконечным. Интерпретации философии Гегеля у А. Кожева, в частности сюжет «господина и слуги» как борьбы за признание, стала основой для философии Другого [Голубов, Коцарь 2023].

Основная часть

Обращение к гегелевской диалектике позволяет не только углубить философское понимание алгоритмической реальности, но и предложить конкретные методологические ориентиры для анализа познавательных и онтологических оснований цифрового мира. Полученные результаты могут быть использованы при разработке философских и междисциплинарных курсов по онтологии и теории познания, философии искусственного интеллекта, социальной философии и философии технологий. Проведённый анализ гегелевских категорий духа (*Geist*), опосредования (*Vermittlung*) и отчуждения демонстрирует, что современные цифровые процессы – алгоритмизация мышления, формирование множественных цифровых идентичностей и трансформация труда – могут быть поняты как новые формы реализации диалектических структур бытия. Это позволяет применять гегелевский метод для диагностики кризисов современного познания, а также для проектирования этических и методологических рамок взаимодействия человека и искусственного интеллекта. Современная реальность, секуляризированная в множественные цифровые идентичности и квази-нарративы, в сущности, представляет собой антитезис гегелевской тотальности. Однако именно

диалектика показывает, как фрагментированное становится новой формой объективации целого. Таким образом, результаты исследования могут служить теоретической основой для критического осмысления процессов цифровой трансформации общества и разработки концептуальных подходов к преодолению форм когнитивного отчуждения в эпоху искусственного интеллекта.

Гегеля сегодня можно провокационно называть «первым постмарксистом», но оказывается, что иначе нельзя. Гегель предупреждал: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала стареть, и серым по серому её нельзя омолодить» [Гегель, 1990, 56]. Маркс стремился вернуть истории живое движение, понимая революцию как форму практического самопознания и преобразования человека. Однако историческая ирония заключается в том, что этот изначально динамичный и критический проект со временем утратил свою диалектическую подвижность, превратившись в догматическую систему, о которой предупреждал Гегель. Гегель же всегда предлагал более радикальную форму – имманентную критику, где система разрывается изнутри под действием своих же собственных противоречий. Современный капитализм во многом воспроизводит структуру гегелевского гражданского общества, поскольку социальная целостность распадается на совокупность атомарных индивидов, чьи желания и стремления направляются алгоритмами социальных сетей и конструируемые ими сиюминутными нарративами. Но именно это и порождает внутреннее сопротивление самой системы, гражданские движения за цифровые права и статусы интернет-аватаров, этические ограничения ИИ, единый базовый доход для всех. И не зря Гегель в известной мере был «учителем» Маркса, только в отличие от своего великого «ученика» Гегель не говорил о последней революции, которая изменит ход человеческой истории, навсегда сломав диалектику господина и слуги. Гегелевский «конец истории» не означает завершение исторического процесса, но выражает момент, в котором дух достигает осознания своей собственной сущности. Это – постоянное преодоление отчуждения и односторонности, а также дальнейшее развитие самосознания, переход от внешней необходимости к внутренней свободе. Сама диалектика «господина и слуги» не является яркой метафорой борьбы за власть, Гегель не мыслил в простых и примитивных формах, это онтологическая схема, раскрывающая природу человеческого самосознания: «Самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное» [Гегель, 2000, 97]. В современном мире ИИ «другое самосознание» обретает иную форму, диалектическую противоположность человеческому самосознанию, с серьёзным стремлением к автономности. Не только ИИ, но и алгоритмы, чат-боты, нейросети являются участниками этого сложного и многомерного процесса, который Гегель мог бы назвать борьбой за признание, но с одним существенным условием – машина не может стремиться к свободе в человеческом понимании, когда сам современный человек находится на перепутье и больше не знает, кому он должен подчиняться. Современные IT-технологии, вызвавшие к жизни феномены ИИ, рекомендательные алгоритмы в социальных сетях [Шестерин, 2023], полностью автономные дроны действуют в социальном пространстве как квази-субъекты, но именно сегодня и формируют наше восприятие реальности. И дело не в том, что они отражают человеческое «для-себя-бытие», но в большей степени детерминируют мировоззренческую матрицу, превращаясь в иного Другого, признания которого ищет субъект. Алгоритмы социальных сетей подбирают и корректируют содержание контента в бесконечной ленте под неосознанные предпочтения пользователя; они не просто развлекают и удерживают внимание к себе, но формируют субъекта с поразительной эффективностью и незаметностью [Римский, Сорокопуд, Ахмаров, 2025], создавая замкнутый цикл взаимного влияния и адаптации, где

человек оказывается одновременно в позиции подчинённого монументальной цифровой системе и мнимого господина, чья автономия редуцирована до иллюзорного выбора в заданных алгоритмических рамках. Гегель утверждал, что «сознание, следовательно, негативно к отношению господства и рабства; его деятельность состоит в том, что в качестве господина оно не имеет своей истины в рабе, а в качестве раба оно не имеет своей истины в воле господина и служении ему» [Гегель, 2000, 206], в современном контексте истина пользователя проявляется в паттернах выстраивания данных в алгоритмической цепочке. «Хитрость разума» (*List der Vernunft*) Гегеля, о которой он никогда не забывал, проявляется в том, что Абсолютная идея реализует себя через «столь же свободным, полностью от них исходящим действием, как и действия людей» [Гегель, 2000, 369], и в эпоху ИИ приобретает новый смысл: алгоритмы, написанные таким образом, дабы максимизировать прибыль капиталистов и имитировать политическую вовлечённость, действуют подобно слепым агентам «разума», чья логика остаётся неясной даже для создателей. Но если хитрость истинного духа у Гегеля всегда вела к прогрессу самого духа, то сегодня она становится инструментом деградации, поскольку упрощает все стороны и модусы человеческой идентичности до набора предсказуемых реакций и паттернов нейросетевыми алгоритмами. И современный ИИ будто бы «осознанно» стремится к гегелевской тотальности Духа – полноте данных, полной предсказуемости, – но ирония в том, что он сам отрицает возможность диалектики, поскольку машина не способна на «снятие» противоречий, она способна лишь экстраполировать их, создавая каскадные циклы оптимизации данных. Так, нейросетевой алгоритм в камерах видеонаблюдения, улучшая собственную точность посредством самообучения, одномоментно усиливает и расовые предрассудки, которые он закладывает в свои данные [Buolamwini, Gebru, 2018]. И это не есть то, что представляет собой подлинное диалектическое развитие, но это перманентная стагнация в рамках имманентного противоречия, то, что Гегель называл «дурной бесконечностью» [Гегель, 1970, 207].

К. Маркс говорил об отчуждении труда в переосмысленном, но тем не менее, гегелевском векторе [Левченко, Федотова, Чебан, 2018]. Но современность сталкивается с *когнитивной* формой отчуждения: ИИ, как современный посредник индивидуума и мира, осуществляет декомпозицию когнитивных процессов на дискретные единицы данных для собственной «пересборки» и самообучения. Гегель усматривал в «опосредовании» путь к свободе, но современные алгоритмы превращают «опосредование» в тупик. Когда нейросетевой алгоритм генерирует текст, он пытается в рамках собственной математической модели имитировать подобие человеческого мышления, но не в состоянии отражать *дух* – лишь симулировать его, поскольку человеческая рефлексия остаётся для него недостижимой. Это представляет собой высшую ступень абсурда: индивид, пытаясь выстроить диалог с ИИ, оказывается вынужденным подчиняться правилам, которые остаются скрытыми для него. В то время как для Гегеля Другой является необходимым условием существования любого самосознания, машинный интеллект, лишённый квалиа и интенциональности, трансформирует подобную диалектику в своего рода тотальный театр абсурда, где признание и взаимодействие с субъектом невозможны в традиционном смысле. Человек в общении с ИИ, как с «Другим» всегда получает лишь иллюзию, поскольку сам человек и проецирует свои эмоции в алгоритмические паттерны, а ИИ выражает эмоции в алгоритмически заученной последовательности, не испытывая никаких эмоций. Таким образом, борьба за признание оборачивается в диалог человека с фрагментированным цифровым интерфейсом, в котором он видит своё отражение, но которое отвечает ему без эмоций, обрывками фраз самого человека, схваченными алгоритмическими фильтрами.

Попытка воссоздать гегелевский подход к проблеме ИИ требует радикального пересмотра классических для гегелевской философии категорий «Ответственность» и «свобода». И в этом контексте ИИ, онтологически не обладающий самосознанием, осуждён навечно оставаться орудием отчуждения, что не может снимать вопросов этического спектра. Диалектическая логика сама указывает на необходимость нового синтеза, в котором закономерным результатом отрицания будет ИИ, не пытающийся имитировать человеческое мышление, но ставший новым горизонтом, посредством которого преодолевается когнитивное отчуждение капитализма. Диагностический медицинский ИИ не заменяет доктора, но способен выявить латентные связи, которые ускользают от человека. И это пример объективации гегелевского становления из «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие» через опосредование, но необходимым условием для развёртывания такого синтеза является то, чтобы алгоритмы машинного интеллекта оказались имманентны критической системе, где их решения верифицируются на адекватность этическим нормам и социальным противоречиям.

Гегель артикулировал гражданское общество как «систему всесторонней зависимости» [Гегель, 1990, 431], в которой удовлетворение витальных и социальных потребностей граждан опосредовано всеобщим трудом и взаимным обменом. Однако современные реалии, определяемые мега корпорациями (Uber, Amazon), придали самому опосредованию иную форму – пространство цифровых платформ, не являющихся горизонтом или неким плато, на котором возможно выстраивание взаимных связей между субъектами. Цифровые платформы по своему лекалу перекраивают живую ткань общественных отношений [Харитоновна, 2024], обмирщая «живое» и интенсифицируя «цифровое». Современный платформенный капитализм – это, с одной стороны, то же самое гегелевское гражданское общество, но выродившееся в предельно абсурдную форму. Тотальность капиталистического рынка, в котором само «человеческое» (эмоции, чувства) обретают товарную форму, а алгоритмы нейросетей и платформ будто превратились в гегелевские ничтожные осколки мирового духа. Согласно Гегелю, государство есть воплощение «всеобщей воли» [Гегель, 1990, 136], а гражданское общество как его имманенция есть борьба атомизированных интересов. Но современное государство становится фикцией, скрытой за горизонтом платформ, которые напрямую присваивают себе его функции, создавая собственные правовые институты и нормы – алгоритмическая нормативность поведения и алгоритмическая санкция в отношении субъекта, цифровая валюта с отдельным правовым статусом и рейтинги пользователей как объективная норма. Платформы являются не просто выражением капиталистической логики, а представляют собой настоящее квази-государство, в котором «хитрость разума» редуцирована в математическую «хитрость алгоритма». Гегель определял государство как действительность нравственной идеи, но в современную эпоху ИИ сама действительность раскалывается на конкурентные юрисдикции платформ.

К. Маркс, создавая свою интерпретацию гегелевской онтологемы отчуждённого труда, опирался на диалектику «господина и раба» – центральной темы «Феноменологии духа». Современный платформенный капитализм тотализирует отчуждение, превращая его в абсолютный, бесконечный цикл, в котором формальная свобода работника гиг-экономики, фрилансера и т. д. есть иллюзия, продуцируемая алгоритмами. Гегель писал: «То, что делает раб, есть, собственно, делание господина; для последнего только для-себя-бытие есть сущность; он – чистая негативная власть, для которой вещь – ничто, и, следовательно, при таком положении он есть чистое существенное делание» [Гегель, 2000, 102]. Современные формы алгоритмического контроля лишают человека даже права на реализацию этой иллюзии, которая, возможно, и была утешением. Динамическое ценообразование Uber, Яндекс. Такси,

автоматические шпифы курьеров Deliveroo превращают труд в schlechte Untendlichkeit (дурную бесконечность), поскольку бесконечная гонка за рейтингом, в котором не может реализоваться синтез, является абсолютным самоповторением отчуждения. Сами платформы успешно эксплуатируют гегелевский принцип «опосредования», но в крайней, извращённой форме: создавая мифологию о том, что они есть «мост» между субъектом и обществом, превращаются в алгоритмический фильтр, который, пропуская через себя уникальный и целостный человеческий опыт, превращает его в отдельные, изолированные транзакции. Когда водитель Яндекс. Такси работает и не знает, что его аккаунт заблокирован алгоритмом платформы, он поистине сталкивается с абсолютным, полностью лишённым диалектики, поскольку он есть система, которая, не может быть оспорена, ибо не имеет лица. Сами противоречия гражданского общества, согласно Гегелю, находят разрешение в государстве. Глобальный по своей сущности платформенный капитализм игнорирует национальные границы, объективируя пространство, в котором противоречия не «снимаются» в синтезе, а наоборот – умножаются. Amazon объединяет миллионы продавцов и покупателей, но в то же время стирает в прах локальные экономики, редуцируя их до ничтожной периферии. Этот процесс как будто является выражением диалектики целого Гегеля, которая «есть результат, а не начало», но ирония в том, что «целостность» – иллюзия, а в действительности «целое» не нечто незавершённое, поскольку части его не могут найти примирения в синтезе. Главный парадокс заключается в том, что платформы, будто стремясь к подлинно гегелевской «тотальности», воспроизводят архаичные формы господства. Алгоритмы платформ быстрой доставки еды оптимизируют маршрут курьера, но при этом возвращают нас к дисциплине Тейлора XIX века. Человек становится функцией производственного процесса, но без правозащитных организаций, профсоюзов и норм трудового договора. Помпезный «прогресс», столь масштабно декларируемый рекламным шумом, в действительности оказывается регрессом, искусно замаскированным под очередную «инновацию», которая как бы являет собой синтез, Гегель назвал бы его «формальным», поскольку он лишён подлинного снятия противоречия.

Согласно гегелевскому учению, необходимо выявлять фундаментальные онтологические противоречия внутри системы. Таким образом, главным противоречием платформенного капитализма является его тотальная зависимость от постоянного потока данных, которые генерируют пользователи платформ. Платформы эксплуатируют Geist, но сами онтологически не способны существовать без постоянного воспроизводства «коллективного разума». Отсюда становится очевидной не просто выстраивающаяся цепочка противоречий, но главная уязвимость платформенного капитализма и такие феномены, как движение за цифровой суверенитет, кооперативные платформы, способны замедлять интенсивность роста капитала. Отметим, что такие примеры, как Wikipedia, демонстрируют, что тотальность наращивания информации может существовать и развиваться вне рамок стоимостных форм и капиталистической эксплуатации. Это и есть *Aufhebung* – подлинное диалектическое снятие, – сохранение опосредующей функции при отрицании товарной формы: «бесконечность дана лишь как выхождение за конечное; в ней, следовательно, как нечто сущностное содержится ее иное и, стало быть, она в самой себе есть иное самой себя» [Гегель, 1970, 211] И в этом примере само «конечное» есть коммерческая логика, отрицание которой объективирует иное качество знания.

Постмодерновая философия (если её так можно именовать), с её тотальной войной с метанарративами, обратила свой критицизм прежде всего на гегелевскую тотальность Абсолютного духа. Ж.-Ф. Лиотар призывал к следующему: «упрощай всё до предела: постмодерн – это недоверие к метарассказам» [Лиотар, 1998, 10]. Иронично то, что

декларативный призыв Лиотара может обрести свой смысл только в пространстве гегелевской логики: само отрицание любого метанарратива становится новым метанарративом; то же самое с любой критикой тотальности, которая оказывается новой тотальностью. И здесь можно говорить о методологической слабости постмодерна, но в большей степени постмодернистская критика диалектики – это показатель величия и истинности диалектики, которая заключает в себе своё иное как момент негативности и самопреодоления. Ж. Деррида, пытаясь свести свои личные счёты с Гегелем, анализируя его понятие знака, вдруг объявляет философское наследие Гегеля вершиной логоцентризма: «Гегель... хочет сохранить феномен как момент идеальности» [Деррида, 1999, 15]; сама «деконструкция» Деррида оказывается продолжением методологии Гегеля. Французский интеллектуал, разбирая бинарные оппозиции – «речь – письмо», «присутствие – отсутствие», оказывается способен не на полное ниспровержение главной «логоцентрической» системы, но лишь на воспроизводство диалектического движения. Его принципиальная «новация» состоит в том, что он отказывается от синтеза, оставляя противоречия неразрешёнными. И эта далеко не выдающаяся «критика» не может претендовать на преодоление гегелевской системы и метода, а постмодернистская рецепция Гегеля представляет собой редукцию диалектики к бесконечному воспроизводству антитезиса. Парадоксально то, что Гегель будто предвидел подобные инсинуации, поскольку в «Науке логики» он писал, что абстрактное отрицание это еще не диалектическое отрицание: деконструкция, отвергающая естественную стадию синтеза, падает в пропасть дурной бесконечности, ту форму, которую Гегель объединял с неспособностью вырваться за рамки формально-логического метода. И постмодернистский «текст», конституирующий принципиальную полисемию и отказывающийся от единства означающего и означаемого, представляет собой сознание, замкнутое в пространстве собственной самореферентности, но подобная имманентная циркуляция смыслов принципиально исключает возможность восхождения к Абсолюту.

М. Фуко, критикуя гегелевскую телеологию, создал свою «археологию знания» – анализ дискурсивных практик, участвующих в конечном формировании субъекта. Концепция власти Фуко как «сети отношений» [Фуко, 2006], почему-то идеально воспроизводит гегелевскую диалектику «господина и раба»: власть, согласно мысли Фуко, динамична, она воспроизводится «всем» и «везде», что является калькой гегелевского духа, опосредующего себя посредством противоборства волящих субъектов. Паноптикум, как некий символ дисциплинарного общества, возможно артикулировать как примитивную версию «хитрости мирового разума», поскольку сам контроль осуществляется не посредством прямого насилия, а посредством имманентного подчинения – механизм, который Гегель назвал свободой в повиновении. Для Гегеля опосредование – не ключ, но путь к свободе. Для Фуко это финал и тупик: «Человек – это изобретение, недавняя дата... и конец его близок» [Фуко, 1977, 404]. Но пессимизм Фуко есть лишь *момент* диалектического становления: современные технологии распознают лица, анализируют цифровые профили, следят за своим пользователем, тем самым претворяя в жизнь кошмар Фуко – общество тотального контроля. В то же время технологии цифрового тоталитаризма рождают свою диалектическую противоположность – движение сопротивления (за шифрование данных, анонимность в Сети, право на забвение и т. д.). Таким образом, фукианский «тупик» становится не очередным концом истории и смерти субъекта, а её новым витком, в котором отрицание властного диктата есть форма его опосредования.

Аналогичным образом, постмодернистская критика метанарративов обнаруживает собственную диалектическую ограниченность. Ж.-Ф. Лиотар, не учёл самого важного – постмодерн превратился в метанарратив, а критика тотальности стала новой тотальностью

фрагментации, что представляет собой классический пример иронии диалектического процесса, ведь: Абсолютное есть *«результат»*, оно лишь в конце есть то, что есть оно поистине» [Гегель, 2000, 16], но не сиюминутная данность. Постмодерн, пытаясь отринуть саму идею Абсолюта, лишь диалектически подтвердил его онтологическую неизбежность. Современная культура с алгоритмическими рекомендациями бесконечных лент кажется тотализацией постмодернистского хаоса. Но за этой видимой множественностью и фрагментацией оказываются всё те же диалектические процессы: платформы видеоблоггинга секуляризуют реальность в короткие фрагменты и создают новый глобальный язык, который понятен всем представителям поколения Z, вне зависимости от национальных, конфессиональных и языковых границ. И сама современная наука, будто подтверждает постмодернистский скепсис: квантовая механика говорит о запутанности и неопределённости, теория хаоса о непредсказуемости. Но великая ирония состоит в том, что эти открытия ближе именно к диалектике Гегеля, чем к деконструкции Деррида. Принцип суперпозиции – частица существует в нескольких состояниях одновременно – это и есть диалектика «единства и борьбы противоположностей». Алгоритмы машинного обучения, которые работают через противоречия loss-функций, решают задачи методом диалектического снятия – *Aufhebung*, ибо, как известно, истина рождается в столкновении противоположных определений. Основным полем столкновения социальных противоречий и идеологических антагонизмов сегодня стали нейросети, анализирующие петабайты противоположных данных, а в социальных нарративах конфликт выступает фактором формирования коллективного сознания. И отсюда следует вывод, что диалектика не умерла, напротив – она стала основой современной реальности, она стала алгоритмом.

Идея называть Гегеля «постмарксистом» хронологически абсурдна, но сущностно неизбежна. И если К. Маркс «перевернул» диалектику с «идеалистической» на «материалистическую», то современный мир с его тотальностью цифровых абстракций и колонизацией когнитивным капитализмом вызывает именно к гегелевской диалектике как к методу анализа имманентных противоречий, которые остались за гранью марксистского провидения, но не гегелевской мысли. Сам Гегель, постоянно критикуемый за «мистицизм» и марксистами, и постмодернистами, оказался великим провидцем современной эпохи, в которой материальное и идеальное сливаются в неразрывное целое в алгоритмических циклах. Маркс видел в Гегеле не только великого предтечу, но прежде всего философа, осуществляющего идеалистическую инверсию реальных отношений. Маркс поставил перед собой задачу осуществить материалистическое переворачивание гегелевской диалектики. В современной эпохе, когда основная масса капитала оторвалась от конкретного производства и обеспеченности золотовалютными резервами и вознеслась в область виртуальных транзакций и будущих деривативов, а труд дробится на «микротаски» в приложениях платформ, материалистическая диалектика Маркса находит свой предел. Феномен отчуждения, который Маркс непосредственно связывал с эксплуатацией труда, сегодня объективируется в цифровом пространстве, алгоритмическом поглощении внимания, тотальной симуляции социальности посредством лайков и комментариев. Основная проблема марксистского подхода состоит в том, что все современные феномены не могут быть редуцированы к фундаментальным марксистским основаниям «базиса» и «надстройки». Они требуют осмысления, в котором само субъектное сознание и его опосредования первичны. Дух есть «единство сознания и самосознания» [Гегель, 2000, 224]. И в этом простом, на первый взгляд, моменте раскрывается инструментарий для анализа феноменов, таких как конструирование новой формы разума (*Geist*) цифровыми вселенными, где пользователи находятся в диалектическом единстве творца и продукта

циркуляции контента. Этот процесс не связан с теми формами труда и отчуждения, о которых размышлял юный Маркс, поскольку здесь речь идёт о преобразовании и отчуждении субъективности. От Э. Лакло до С. Жижека – постмарксизм безуспешно пытается преодолеть жёсткий экономический детерминизм, вводя новую терминологию и понятия – «гегемония», «пустое означающее», «параллакс». Примечательно, что все эти понятия уже укоренены в гегелевской диалектике рефлексии. И когда Жижек вдруг говорит о «возвышенном объекте идеологии» [Жижек, 1999, 45], он расписывается в собственной некомпетентности, так как просто повторяет гегелевское «в-себе-для-себя-бытие» (Anundfursichsein) – идеологию, осознающую своё иллюзорное начало, но продолжающую функционировать. Гегель становится постмарксистом задолго до Маркса, поскольку его система содержит в себе критику тотальности, которую не смогли предсказать и предупредить о ней последователи Маркса. И если свобода есть познанная необходимость, что является ей сегодня? Алгоритмы, познание которых невозможно даже для их создателей. Свобода требует не механистических схем социального преобразования, а диалектического анализа и деконструкции самих фундаментальных оснований феномена познания.

Ф. Фукуяма очень удачно для себя позаимствовал гегелевский концепт «конца истории», но превратил его в политическую «агитку», редуцировал до триумфа либерализма [Фукуяма, 2004]. Фукуяма лишь подтвердил наш тезис о том, что на Гегеля принято ссылаться, но его не принято читать, поскольку для него конец истории не есть статичная эпоха идеологической утопии, но есть акт постоянного становления: «что истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде» [Гегель, 2000, 25]. Современная эпоха ИИ подтверждает гегелевский подход: «конец» есть кризис, который требует перманентного диалектического преодоления и снятия. Современный платформенный капитализм сам становится моментом «отрицания отрицания», и не только потому, что переформатирует традиционные институты. Это система, которая снимает собственные основания, порождая качественно новые формы: криптовалюты, появившиеся как протест против банковской централизации, воспроизводят те же самые иерархии, но в пространстве блокчейна – и именно это противоречие между децентрализацией и контролем индуцирует дальнейшее развитие.

Гегель всегда будет актуальным философом, возможно, самым великим из всех. И на то есть объективные причины, его диалектика не система, но метод работы с абсолютно неразрешимыми противоречиями. Сегодня ИИ нивелирует антропоцентристские основания, капитализм имитирует свою «устойчивость» через процессы перманентного кризиса. И здесь именно гегелевская диалектическая логика, которая навечно отвергает окончательные ответы, способна стать единственно адекватным методом постижения перманентного процесса становления и самопреодоления современных технологических систем.

Заключение

Гегелевская диалектика представляет собой не только метод движения мысли, но и фундаментальную онтологию познания, в которой процесс мышления совпадает с процессом бытия. Исследование показало, что в условиях алгоритмической рациональности и искусственного интеллекта данная структура сохраняет свою эвристическую силу. Алгоритм, будучи формой внешнего, механического опосредования, лишён способности к самоснятию и рефлексии, что указывает на пределы машинного познания и его онтологическую несамодостаточность. Таким образом, ИИ может быть осмыслен не как альтернатива человеческому разуму, а как его *момент отрицания* – то, через что дух вновь осознаёт

собственную сущность как процесс самопознания. В этом смысле гегелевская диалектика остаётся универсальной моделью взаимодействия субъекта и объекта, духа и материи, бытия и познания.

Библиография

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
4. Голубов М.Д., Коцарь А.О. Диалектика раба и суверена: проблема самосознания у Кожева и Батая // Гуманитарный акцент. 2023. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialektika-raba-i-suverena-problema-samosoznaniya-u-kozheva-i-bataya>
5. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.
6. Диль И. Деррида как критик классической теории знака // HORIZON. Феноменологические исследования. 2025. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/derrida-kak-kritik-klassicheskoy-teorii-znaka>
7. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
8. Левченко Н.В., Федотова М.Ю., Чебан А.Д. Феномен отчуждения в философии К. Маркса: диалектический анализ // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. №5. С. 54–68.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 23. М.: Издательство политической литературы, 1960.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2012.
12. Римский А.В., Сорокопуд М.С., Ахмаров А.В. Идентичность в виртуальном мире: власть и новые границы личностного самовыражения // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2025. №2 (54).
13. Сартр Ж.-П. Тошнота / пер. с фр. Ю.Я. Яхниной. М.: АСТ, 2014.
14. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
15. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3: История сексуальности / пер. с франц. М.: Праксис, 2006.
16. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.
17. Харитонов Ю.С. Автономия цифровых платформ генеративного искусственного интеллекта в регулировании отношений с пользователями // Актуальные проблемы российского права. 2024. №8 (165).
18. Шестерин Н.О. Искусственный интеллект и проблема приоритизации медиаконтента // Ученые записки НовГУ. 2023. №5 (50).
19. Buolamwini J., Gebru T. Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification // Proceedings of Machine Learning Research. 2018. Vol. 81. P. 1–15.

The Greatness of Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Dialectics in the Age of Algorithms and Capitalist Totality

Anton S. Krasnov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 35, Kremlevskaya str., Kazan, Russian Federation;
e-mail: anton-krasnov1987@yandex.ru

Dmitrii L. Fedotov

Postgraduate Student,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 35, Kremlevskaya str., Kazan, Russian Federation;
e-mail: fedot1917@yandex.ru

Krasnov A.S., Fedotov D.L.

Abstract

The aim of the research is to reveal the relevance and methodological significance of G. W. F. Hegel's dialectical method in the conditions of the digital era, defined by the dominance of artificial intelligence algorithms and cognitive capitalism. The article examines a paradox of contemporary philosophical discourse: on one hand, Hegel's ideas are widely cited and mentioned, but on the other, they are reduced to simplified schemes and lose the depth of their authentic dialectical logic. The scientific novelty of the work lies in interpreting Hegelian categories such as "mediation" (Vermittlung), "Spirit" (Geist), totality, alienation, civil society, and the struggle for recognition in the context of digital technologies, Big Data, and platform capitalism (Uber, Amazon). It is shown that artificial intelligence, lacking self-consciousness and the capacity for dialectical "sublation" (Aufhebung), forms new types of cognitive alienation and the phenomenon of the "bad infinity." As a result, the methodological indispensability of Hegelian dialectics for analyzing the immanent contradictions of algorithmic reality is substantiated, as is its significance for finding ways to overcome them and for a critical understanding of the transformation of contemporary society.

For citation

Krasnov A.S., Fedotov D.L. (2025) Velichiye Georga Vil'gel'ma Fridrikha Gegelya: dialektika v epokhu algoritmov i kapitalisticheskoy total'nosti [The Greatness of Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Dialectics in the Age of Algorithms and Capitalist Totality]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 3-14. DOI: 10.34670/AR.2025.36.74.001

Keywords

Dialectics, mediation, Spirit, algorithm, self-consciousness, artificial intelligence, cognitive capitalism, philosophy of technology, social theory.

References

1. Buolamwini, J., & Gebre, T. (2018). Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification. *Proceedings of Machine Learning Research*, 81, 1–15.
2. Derrida, J. (1999). *Golos i fenomen* [Voice and phenomenon]. Aleteiia.
3. Foucault, M. (1977). *Slova i veshchi: Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and things: Archaeology of the humanities]. Progress.
4. Foucault, M. (2006). *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu. Ch. 3: Istoriya seksual'nosti* [Intellectuals and power: Selected political articles, speeches, and interviews. Part 3: History of sexuality]. Praksis.
5. Fukuyama, F. (2004). *Konets istorii i poslednii chelovek* [The end of history and the last man]. AST.
6. Hegel, G. V. F. (1970). *Nauka logiki. T. 1* [Science of logic. Vol. 1]. Mysl'.
7. Hegel, G. V. F. (1990). *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. Mysl'.
8. Hegel, G. V. F. (2000). *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of spirit]. Nauka.
9. Golubov, M. D., & Kotsar', A. O. (2023). Dialektika raba i suverena: problema samosoznaniya u Kojève i Bataïlla [Dialectics of slave and sovereign: The problem of self-awareness in Kojève and Bataïlle]. *Gumanitarnyi aktsent*, 1. <https://cyberleninka.ru/article/n/dialektika-raba-i-suverena-problema-samosoznaniya-u-kozeva-i-bataya>
10. Kharitonova, Yu. S. (2024). Avtonomiya tsifrovyykh platform generativnogo iskusstvennogo intellekta v regulirovaniy otnosheniy s pol'zovatelyami [Autonomy of digital platforms of generative artificial intelligence in regulating relations with users]. *Aktual'nye problemy rossiyskogo prava*, 8(165).
11. Levchenko, N. V., Fedotova, M. Yu., & Cheban, A. D. (2018). Fenomen otchuzhdeniya v filosofii K. Marksa: dialekticheskii analiz [The phenomenon of alienation in K. Marx's philosophy: A dialectical analysis]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, 5, 54–68.
12. Liotar, Zh.-F. (1998). *Sostoianie postmoderna* [The postmodern condition]. Aleteiia.
13. Marks, K., & Engel's, F. (1960). *Sobranie sochinenii* [Collected works] (Vol. 23). Izdatel'stvo politicheskoi literatury.

14. Nitše, F. (2012). *Tak govoril Zaratustra* [Thus spoke Zarathustra]. OLMA Media Grupp.
15. Dil' I. (2025) Derrida kak kritik klassicheskoi teorii znaka. HORIZON. Fenomenologicheskie issledovaniya. No. 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/derrida-kak-kritik-klassicheskoy-teorii-znaka>
16. Rimskii, A. V., Sorokopud, M. S., & Akhmarov, A. V. (2025) Identichnost' v virtual'nom mire: vlast' i novye granitsy lichnostnogo samovyrazheniia [Identity in the virtual world: Power and new boundaries of personal self-expression]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L. N. Tolstogo*, 2(54).
17. Sartr, Zh.-P. (2014). *Toshnota* [Nausea] (Yu. Ya. Iakhnina, Trans.). AST.
18. Shesterin, N. O. (2023). Iskusstvennyi intellekt i problema prioritarizatsii mediakontenta [Artificial intelligence and the problem of prioritizing media content]. *Uchenye zapiski NovGU*, 5(50).
19. Zhizhek, S. (1999). *Vozvyshennyi ob"ekt ideologii* [The sublime object of ideology]. *Khudozhestvennyi zhurnal*.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2025.25.33.003

Методологический дуализм «системного проекта»: историко-философский анализ

Тищенко Виктор Иванович

Заведующий отделом,
Федеральный исследовательский центр «Информатика и управление»
Российской академии наук,
119333, Российская Федерация, Москва, ул. Вавилова, 44/2;
e-mail: vtichenko@mail.ru

Аннотация

В статье проводится историко-философский анализ системного подхода как междисциплинарной парадигмы. Особое внимание уделено противоречию между двумя основными интерпретациями системности: онтологической, рассматривающей систему как объективную реальность, и гносеологической, трактующей системность как результат познавательной стратегии. Показано, что дуализм системного подхода отражает фундаментальную двойственность научного познания, балансирующего между холизмом и редукционизмом.

Для цитирования в научных исследованиях

Тищенко В.И. Методологический дуализм «системного проекта»: историко-философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 15-23. DOI: 10.34670/AR.2025.25.33.003

Ключевые слова

Системный подход, методологический дуализм, философия науки, эпистемология, холизм, редукционизм, междисциплинарность, общая теория систем.

Введение

Современная научная мысль характеризуется поиском интегративных методологий, способных преодолевать границы между дисциплинарными исследовательскими парадигмами. В этом контексте системный подход остается одним из наиболее влиятельных и продуктивных направлений. Однако, несмотря на широкое признание эвристической ценности системного подхода, его теоретическое поле остается методологически неоднородным. Это состояние обусловлено фундаментальным дуализмом в понимании самой категории «система», который пронизывает дисциплину с момента ее становления. С одной стороны, система трактуется как абстрактная теоретико-методологическая конструкция, инструмент моделирования; с другой – как конкретный, эмпирически данный объект реальности, обладающий имманентной целостностью.

Истоки этого дуализма прослеживаются на рубеже XIX–XX веков, в период концептуального сдвига в сторону холизма, и были усугублены в процессе конвергенции кибернетики, теории информации и компьютерных наук в середине XX века. Хотя эти дисциплины объединяла ключевая идея о несводимости свойств целого к сумме свойств его элементов, их синтез не привел к выработке единой концептуальной основы, а, напротив, закрепил внутренние методологические противоречия.

И центральная проблема современного системного мышления заключается не в отсутствии продуктивных идей, а в их концептуальной разобщенности, корни которой уходят в историю формирования «системного проекта». В данной статье предпринимается историко-философская реконструкция генезиса этого методологического дуализма. Мы полагаем, что выявление и анализ истоков ключевых противоречий на этапе становления системного подхода позволят прояснить причины его современной фрагментации и наметить пути к ее преодолению в контексте актуальных задач междисциплинарных исследований.

Институционализация междисциплинарности

В 1950-е годы изменившийся «интеллектуальный климат» способствовал смещению акцентов с узкоспециальных исследований в сторону поиска универсальных («системных») методов анализа процессов различной природы [Bertalanffy, 1968, 187-188].

Системный анализ, зародившийся в рамках сформировавшегося направления *исследование операций*, оформился как междисциплинарная область, охватывающая принятие решений в условиях неопределённости. Важным этапом в его развитии стало создание «Общества развития общей теории систем» (англ. «Society for the Advancement of General Systems Theory»). Его организационное собрание состоялось на ежегодном съезде Американской ассоциации содействия науке (Беркли, 27 декабря 1954 г.). В первоначальной программе в качестве основных задач Общества намечалось исследование изоморфизма концепций, законов и моделей в различных областях знания, помощь в перенесении полезных идей из одной области науки в другую. Кроме того, по мнению инициаторов проведения собрания, организация общества могла способствовать единству науки, улучшая коммуникации между представителями разных дисциплин. [Bertalanffy, 1968, 15].

Еще одним очагом институционализации развития системных идей стало создание в 1959 г. при Технологическом институте Кейса (англ., «Case Institute of Technology, CIT») *Центра системных исследований* (англ., «The Systems Research Center») [Eckman, 1961, 10-11].

Развитие промышленной инженерии, автоматизированного управления, а также прогресс в исследовании операций и цифровой обработке данных в Технологическом институте Кейса заложили основу для формирования «системного подхода» в научной среде. Члены группы исследования операций под руководством доктора Рассела Л. Акоффа, а также коллективы, занимавшиеся компьютерным моделированием (д-р Реймонда Дж. Нельсона) и оптимизацией процессов (д-р Дональда П. Экмана), пришли к осознанию сходства используемых методик при выработке критериев эффективности, анализе и оценке исследуемых процессов. Интеграция этих научных групп и привела к созданию Центра системных исследований [Eckman, 1961, 10]. Создание Центра стало возможным благодаря финансированию со стороны таких организаций, как «RAND Corporation» и «Ford Foundation», которые активно инвестировали в исследования, связанные с системным анализом, компьютерным моделированием и операционными методами [Mirowski, 2002, 34].

Согласно архивным данным, основной задачей при организации Центра системных исследований была разработка новых принципов и методов построения системных архитектур [Kline, 2015, 1-2]. Именно поэтому центральной исследовательской программой, объединившей как сотрудников Центра, так и широкое «системное сообщество», стало стремление выявить универсальные законы, регулирующие генезис, поведение и развитие любых систем. Уже к середине 1960-х годов это направление мысли вышло за рамки чистой теории, оказав преобразующее воздействие на менеджмент, экологию и компьютерные науки. Можно утверждать, что системный подход являлся доминирующей интеллектуальной парадигмой на протяжении всей второй половины минувшего столетия.

Тем не менее, в рамках данного направления изначально отсутствовало единство взглядов. Так, понимание системного подхода в качестве особой познавательной парадигмы, постулирующей существование специфического класса объектов – систем (фон Берталанди), противостояло его трактовке как методологии «исследования систем» (Р. Акофф). Наиболее остро эта полемика проявилась в дискуссиях между приверженцами общей теории систем и представителями системных исследований. На симпозиуме «Views on General Systems Theory» (1963) данные концепции не только были четко разграничены, но и позиционировались как взаимоисключающие познавательные стратегии [Mesarovic, 1964].

Системный подход: генезис и эпистемологические модели

Становление системного мышления в XX столетии протекало в условиях напряженной конкуренции разнообразных эпистемологических программ и методологических установок. Эта внутренняя мировоззренческая неоднородность была метко охарактеризована во введении к ежегоднику Общества «General Systems» за 1957 год: «Общая теория систем имеет разное значение для разных людей». И позже, в Бюллетене *Общества исследований в области общей теории систем* (1970) подчеркивалось, что «общая теория систем» представляет собой «не столько объяснение, сколько способ размышления» о широком круге социальных проблем [Hammond, 2003, 252].

Представляется, чтобы понять эту внутреннюю разноречивость системного подхода, следует рассмотреть вопрос о гносеологическом статусе системности как центральной категории системного мышления, претендующего на отображение целостности научного познания.

Между тем, истоки такого целостного, или системного, подхода, нацеленного на выявление ключевых взаимосвязей для построения новой научной картины мира, уходят в европейскую мысль рубежа XIX–XX веков. Он стал ответом на глубокий кризис традиционных воззрений и запрос на обновленное «видение» мироздания. Концепция целостности (нем. *Ganzheit*), выступавшая в роли метафоры интегрированной реальности, не просто задавала новые векторы для исследований, но и рассматривалась как инструмент преодоления имманентного кризиса научного знания.

Яркой иллюстрацией этого стремления служит инаугурационная лекция Эрнста Маха при вступлении на должность заведующего кафедрой в Венском университете (1895 г.), в которой он провозгласил междисциплинарный синтез в качестве выхода из кризиса – «постепенно пробивает себе дорогу идея [о] соединении частных наук в единое целое» [Миронов, 2022, 208].

Зарождавшееся в тот период движение в поддержку «интегрированной науки» или «научной философии» видело свою главную цель в пересмотре оснований научного мировоззрения и создании единой системы знания на базе общей концептуальной платформы. С точки зрения его сторонников, научное понимание мира определяется не столько набором неизменных принципов, сколько «фундаментальной установкой» – особым «углом зрения» на методы и ориентиры исследования. Суть этой позиции заключалась в трактовке научного мировоззрения как эмпирического познания, опирающегося на непосредственно данное (*das unmittelbar Gegebene*) [Карнап и др., 2006, 65].

Отражением подобного взгляда на мироустройство и являлись идеи Людвиг фон Берталанфи, впервые высказанные им в 1920-1930-х годах. Введение в дальнейшем представления о системах как объектных оснований интеграции научного знания означало не поиск поверхностных аналогий, а постановку фундаментальных проблем, затрагивающих формально идентичные, но содержательно различные явления из разных дисциплин. Эти «системные законы» представляли собой, по его выражению, «логические гомологии» [Bertalanffy, 1951, 303], заложившие основу системного проекта – поиска объективных инвариантов в организации сложных объектов.

Середина XX века ознаменовалась переходом от «системного мировоззрения» (общей теории систем) к ряду прикладных дисциплин, разработавших конкретный инструментарий системных исследований. Этот сдвиг означал воплощение «системного проекта» на практике. Ключевым отличием новых дисциплин стали их познавательные схемы, в которых центральное место заняли гносеологическая позиция и роль исследователя. Таким образом, системный подход стал трактоваться как познавательная конструкция, задающая статус объекта через метод [Eckman, 1961, 9], что прямо указывает на зависимость свойств системы от исходных эпистемологических оснований.

Дуализм системного проекта и системные интерпретации

Суть дуализма в системном мышлении, проявившийся в середине XX века, заключается в фундаментальном противостоянии двух интерпретаций: системы как онтологического феномена (объективно существующей реальности) и системы как методологического инструмента (познавательного принципа). Яркой иллюстрацией данного противоречия является «Общая теория систем» Людвиг фон Берталанфи [Bertalanffy, 1968]. По мнению Р. Акоффа, ее создатель стремился возвести новую структуру науки «на обломках движения за единство

науки, начатого несколько десятилетий назад логическими позитивистами, которые стремились объединить науку на основе принципа редукции понятий» [Ackoff, 1964, 53].

Проект Берталанфи содержал неявную предпосылку, что организация науки зеркально отражает устройство природы, что ставило под сомнение саму возможность создания универсальной метатеории. Это онтологическое представление находит подтверждение в определении системы, данном его сторонником А. Рапопортом: «это некоторая часть мира, которую в любое данное время можно описать, приписав конкретные значения некоторому множеству переменных» [Hall, Fagen, 1956, 25].

Таким образом, уже на раннем этапе формирования системного подхода в его структуре отчетливо проявились два принципиально различающихся, а в ключевых аспектах – альтернативных направления.

Сторонники подхода фон Берталанфи, который можно условно назвать «онтологическим», рассматривают системную методологию сквозь призму особых свойств исследуемых или создаваемых объектов, которые, по их мнению, в совокупности образуют уникальную характеристику этих объектов – системную структуру. Центральным элементом этой структуры оказывается *система*, определяемая как часть мира, которая достаточно организована, чтобы ее можно было рассматривать как единое целое [Mesarović, 1964, 170-171].

Методология *общей теории систем*, направленная на выявление и фиксацию специфических (системных) характеристик этих сущностей, с точки зрения сторонников этого направления, и обретает статус системного подхода. Вместе с тем, парадокс развития системного подхода в контексте *общей теории систем* состоит в том, что его создатели, формируя теоретические схемы и средства отображения мира, не столько фиксировали реальные свойства действительности, сколько разрабатывали «понятийный каркас» для ее осмысления через системное рассмотрение.

По сути, они учреждали новую – в некотором роде умозрительную – картину бытия, где «системные конструкции» рассматривались как способ представления знаний (метод характеристики реальности), так и в качестве структурированной реальности. В итоге системная методология превращалась из исследовательского инструмента во всеобъемлющий «метаязык», регулирующий взаимосвязь между познающим сознанием и познаваемым предметом.

В отличие от этого, сторонники «гносеологического» направления делали акцент на определяющей роли научной позиции в процессе выявления или формирования системности. Подчеркивая «активную роль ученого» в определении системности, Рассел Акофф полагал, что объект может считаться системой только тогда, когда его поведение объясняется взаимодействием элементов. Таким образом, системность – не врожденное качество, а «результат выбранного способа познания» [Ackoff, 1961, 28]. С этой точки зрения системный подход выступает не как отражение внутренних свойств действительности, а как «мыслительная схема», изменяющая статус объекта в зависимости от выбранного метода его исследования. Таким образом, подчеркивается зависимость системного анализа от процесса и процедуры познания. И системность – не имманентное свойство, а «функция выбранной познавательной стратегии» [Ackoff, 1961, 28].

Важность когнитивной установки исследователя как системной получает отражение у Росса Эшби. Развивая «прагматическую» (деятельностную) концепцию Акоффа, он постулирует, что системный анализ требует метапозиционирования, учитывающего динамическое соотношение между наблюдателем и исследуемой системой [Ashby, 1961, 251]. Как справедливо отмечает Эшби, ключевой фокус подобной методологии смещён на изучение метасистемы, которая

объединяет и объект, и исследователя в рамках их коэволюционного взаимодействия. Таким образом, это «гносеологическое» направление можно рассматривать как специфическую, опосредованную форму субъект-объектного диалога.

Из этого следует, что дуализм системного движения – его имманентное противоречие – является не «методологической ошибкой», а отражением фундаментальной двойственности реальности, одновременно дискретной и непрерывной. В гносеологическом плане это означает, что учёный в процессе познания имеет дело не с объектом как таковым, а с предметом исследования. Этот предмет представляет собой объект, уже опосредованный комплексом когнитивных структур, сформированных в контексте социокультурной деятельности.

Следовательно, при анализе системной ситуации, представленной как проблема, учёный должен апеллировать не к «объекту-системе», а именно к этому предмету – то есть к концептуальному инструментарию, который позволяет репрезентировать объекты в качестве систем.

И таким образом, определение системного подхода не может сводиться к простой инвентаризации признаков неких сущностей, обозначаемых как «системы». Напротив, репрезентация объекта в виде системы – это и есть преобразованная, объективированная форма самого системного подхода. Его сущность раскрывается не через анализ параметров объекта, а исключительно через призму деятельностных параметров [Щедровицкий, 1995, 75-76].

Эволюция системной парадигмы: от методологического дуализма к терминологическому плюрализму

Фундаментальный методологический дуализм, концептуально оформленный в ходе дискуссии между адептами «общей теории систем» и сторонниками «исследования систем», во многом предопределил траекторию развития всей системной проблематики. И ментальное противоречие между стремлением к универсальной метатеории и установкой на прикладное, прагматическое использование системных идей стало ее сквозным сюжетом.

К концу XX века «прикладная» составляющая этого дуализма, выражавшаяся в развитии системной инженерии и соответствующей методологии, достигла значительного влияния, как в академической, так и в промышленной среде. И системный подход, вытесняемый управленческими моделями, фокусирующимися на транзакционных издержках, стал трактоваться как «устаревшая» парадигма [Ashmos, Huber, 1987, 608]. Это поставило под сомнение саму возможность реализации проекта «общей теории систем» в качестве универсального языка науки [Barton, Haslett, 2007, 143-144]. И к 2000-м годам в научном сообществе утвердилось мнение о маргинализации системного мышления как ключевой методологии.

Тем самым, эволюция «системного мышления» вновь актуализировала глубокий философский вопрос, поднятый еще фон Берталанфи в середине XX века – является ли системный подход лишь познавательным инструментом, либо он отражает фундаментальный способ организации самой реальности? Несмотря на все развитие системных концепций, разрешить этот дуализм так и не удалось. Его прямым следствием и наследием остается непреодоленный терминологический плюрализм, который продолжает затруднять как междисциплинарный диалог, так и консолидацию системного знания.

Заключение

Проведённый историко-философский анализ формирования системных концепций в 1960-х годах позволил выявить ключевые аспекты методологического дуализма, присущего

«системному проекту». Исследование показало, что развитие системного подхода сопровождалось внутренней противоречивостью, выражавшейся в альтернативных интерпретациях его эпистемологического статуса. С одной стороны, системная методология рассматривалась как отражение онтологической структуры реальности, трактуемой в терминах целостности и взаимодействия систем. С другой, – системность понималась как гносеологическая стратегия, зависящая от выбранного исследовательского ракурса.

Данный дуализм не является случайным или периферийным явлением, но отражает фундаментальную двойственность самого научного знания, балансирующего между стремлением к идеи об универсальных законах познания реальности и прагматикой их прикладного применения. Дискуссии между сторонниками «общей теории систем» и приверженцами «системных исследований» продемонстрировали, что системный подход не сводится ни к чистой онтологии, ни к методологическому инструментарию, а представляет собой диалектическое единство обоих аспектов.

Важным выводом является также констатация того, что системная методология сформировалась не только как академическая дисциплина, но и как социокультурный феномен, тесно связанный с запросами послевоенной науки и технологий. Однако к концу XX века системный подход столкнулся с кризисом, вызванным как внутренними эпистемологическими противоречиями, так и изменением научной парадигмы в сторону большей фрагментации знания.

Перспективы дальнейшего развития системной методологии видятся в синтезе её онтологических и гносеологических аспектов, а также в адаптации к новым вызовам, связанным с цифровизацией, глобализацией и усложнением социотехнических систем.

Библиография

1. Карнап Р., Хан Х., Нейрат О. Научное миропонимание – венский кружок // Журнал «Erkenntnis» («Познание») / пер. с нем. А.Л. Никифорова; под ред. О.А. Назаровой. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 57–74.
2. Миронов Д.Г. Австрийская метафилософия от Больцано до Венского кружка // Философия истории философии. Том 2 / под ред. А.А. Иваненко. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2022. С. 200–216.
3. Щедровицкий Г.П. Системное движение и перспективы развития системно-структурной методологии // Щедровицкий Г.П. Избранные труды / ред.-сост. А.А. Пископфель, Л.П. Щедровицкий. М.: Школа Культурной Политики, 1995. С. 57–87.
4. Ackoff R.L. General System Theory and System Research: Contrasting Conceptions of System Science // Views on general systems theory. Proceedings of the Second Systems symposium at Case Institute of Technology / Ed. M.D. Mesarovic. New York: John Wiley & Sons, 1964. P. 51–60.
5. Ackoff R.L. Systems, Organizations, and Interdisciplinary Research // Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium at Case Institute of Technology / Ed. D.P. Eckman. New York; London: John Wiley & Sons, 1961. P. 26–42.
6. Ashby W.R. General Systems Theory as a New Discipline // Facets of Systems Science. International Federation for Systems Research International Series on Systems Science and Engineering. Vol. 7. Boston, MA: Springer, 1991. URL: https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0718-9_16.
7. Ashmos D.P., Huber G.P. The Systems Paradigm in Organization Theory: Correcting the Record and Suggesting the Future // Academy of Management Review. 1987. Vol. 12. No. 4. P. 607–621. URL: <https://doi.org/10.5465/AMR.1987.4306710>.
8. Barton J., Haslett T. Analysis Synthesis, Systems Thinking and the Scientific Method: Rediscovering the Importance of Open Systems // Systems Research and Behavioral Science. 2007. Vol. 24. No. 2. P. 143–155. URL: <https://doi.org/10.1002/sres.816>.
9. Bertalanffy L. Problems of general system theory // Human Biology. 1951. Vol. 23. No. 4. P. 303–312.
10. Bertalanffy L. General System Theory. Foundations, Development, Applications. New York: George Braziller, 1968.
11. Eckman D.P. Preface // Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium at Case Institute of Technology / Ed. D.P. Eckman. New York: John Wiley & Sons, 1961.

12. Hall A.D., Fagen R.E. Definition of System // General Systems. The Yearbook of the Society for Advancement of General Systems Theory. Vol. 1. Ann Arbor: The Society, 1956. P. 18–28.
13. Hammond D. The Science of Synthesis: Exploring the Social Implications of General Systems Theory. Boulder: University Press of Colorado, 2003. URL: <https://ru.z-lib.fm/book/551127/39e02d/the-science-of-synthesis-exploring-the-social-implications-of-general-systems-theory.html?dsourc=recommend>
14. Kline R.R. The cybernetics moment, or, why we call our age the information age. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.
15. Mesarovic M.D. (Ed.). Views on general systems theory. Proceedings of the Second Systems symposium at Case Institute of Technology. New York: John Wiley & Sons, 1964.
16. Mirowski P. Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. URL: <http://digamo.free.fr/mirow2.pdf>.
17. Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium of Case Institute of Technology / Ed. D.P. Eckman. New York; London: John Wiley & Sons, 1961.

Methodological Dualism of the "Systems Project": A Historical and Philosophical Analysis

Viktor I. Tishchenko

Head of Department,
Federal Research Center "Informatics and Management" of the Russian Academy of Sciences,
119333, 44/2, Vavilova str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: vtichenko@mail.ru

Abstract

The article presents a historical and philosophical analysis of the systems approach as an interdisciplinary paradigm. Particular attention is paid to the contradiction between two main interpretations of systemicity: the ontological, which considers systems as objective reality, and the epistemological, which interprets systemicity as a result of a cognitive strategy. It is shown that the dualism of the systems approach reflects the fundamental duality of scientific knowledge, balancing between holism and reductionism.

For citation

Tishchenko V.I. (2025) Metodologicheskiiy dualizm «sistemnogo proyekta»: istoriko-filosofskiy analiz [Methodological Dualism of the "Systems Project": A Historical and Philosophical Analysis]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 15-23. DOI: 10.34670/AR.2025.25.33.003

Keywords

Systems approach, methodological dualism, philosophy of science, epistemology, holism, reductionism, interdisciplinary studies, general systems theory.

References

1. Ackoff, R. L. (1961). Systems, organizations, and interdisciplinary research. In D. P. Eckman (Ed.), *Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium at Case Institute of Technology* (pp. 26–42). John Wiley & Sons.

2. Ackoff, R. L. (1964). General system theory and system research: Contrasting conceptions of system science. In M. D. Mesarovic (Ed.), *Views on general systems theory. Proceedings of the Second Systems symposium at Case Institute of Technology* (pp. 51–60). John Wiley & Sons.
3. Ashby, W. R. (1991). General systems theory as a new discipline. In *Facets of systems science* (pp. 249–256). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0718-9_16
4. Ashmos, D. P., & Huber, G. P. (1987). The systems paradigm in organization theory: Correcting the record and suggesting the future. *Academy of Management Review*, 12(4), 607–621. <https://doi.org/10.5465/AMR.1987.4306710>
5. Barton, J., & Haslett, T. (2007). Analysis synthesis, systems thinking and the scientific method: Rediscovering the importance of open systems. *Systems Research and Behavioral Science*, 24(2), 143–155. <https://doi.org/10.1002/sres.816>
6. Bertalanffy, L. (1951). Problems of general system theory. *Human Biology*, 23(4), 303–312.
7. Bertalanffy, L. (1968). *General system theory: Foundations, development, applications*. George Braziller.
8. Carnap, R., Hahn, H., & Neurath, O. (2006). *Nauchnoe miroponimanie – venskii krugok* [Scientific worldview – the Vienna Circle]. In *Erkenntnis* [Cognition] (A. L. Nikiforov, Trans.; O. A. Nazarova, Ed.; pp. 57–74). Izdatel'skii dom «Territoriiia budushchego».
9. Eckman, D. P. (1961). Preface. In D. P. Eckman (Ed.), *Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium at Case Institute of Technology* (pp. ix–x). John Wiley & Sons.
10. Hall, A. D., & Fagen, R. E. (1956). Definition of system. *General Systems*, 1, 18–28.
11. Hammond, D. (2003). *The science of synthesis: Exploring the social implications of general systems theory*. University Press of Colorado. <https://ru.z-lib.fm/book/551127/39e02d/the-science-of-synthesis-exploring-the-social-implications-of-general-systems-theory.html?dsorce=recommend>
12. Kline, R. R. (2015). *The cybernetics moment, or, why we call our age the information age*. Johns Hopkins University Press.
13. Mesarovic, M. D. (Ed.). (1964). *Views on general systems theory. Proceedings of the Second Systems symposium at Case Institute of Technology*. John Wiley & Sons.
14. Mironov, D. G. (2022). *Avstriiskaia metafizika ot Bol'tzano do Venskogo kruzhka* [Austrian metaphysics from Bolzano to the Vienna Circle]. In A. A. Ivanenko (Ed.), *Filosofia istorii filosofii* (Vol. 2, pp. 200–216). Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
15. Mirowski, P. (2002). *Machine dreams: Economics becomes a cyborg science*. Cambridge University Press. <http://digamo.free.fr/mirow2.pdf>
16. Shchedrovitskii, G. P. (1995). *Sistemnoe dvizhenie i perspektivy razvitiia sistemo-strukturnoi metodologii* [Systemic movement and prospects for the development of systemic-structural methodology]. In A. A. Piskoppel & L. P. Shchedrovitskii (Eds.), *G. P. Shchedrovitskii. Izbrannye trudy* (pp. 57–87). Shkola Kul'turnoi Politiki.
17. *Systems: Research and Design. Proceedings of the First Systems Symposium of Case Institute of Technology* (D. P. Eckman, Ed.). (1961). John Wiley & Sons.

УДК 18:111.83

DOI: 10.34670/AR.2025.70.43.005

Возвращение катарсиса (от Просвещения к современности)**Терещенко Наталья Анатольевна**

Доктор философских наук, доцент,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: tereshenko_tata@mail.ru

Шатунова Татьяна Михайловна

Доктор философских наук, профессор,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: shatunovat@mail.ru

Аннотация

Основной вопрос теории катарсиса сегодня – не столько эстетический, сколько антропологический вопрос о характере тех изменений, которые переживание катарсиса производит в человеке. Возможен ли катарсис сегодня, или современное человечество утрачивает способность переживать эту высшую эстетическую эмоцию? Значимо ли катарсическое переживание для современного человека? – вот круг вопросов, обеспечивающих проблеме катарсиса современный характер. Идея авторов состоит в том, что сегодня, по мере выхода из ситуации постмодерна, провозгласившей среди различных «смертей» еще и смерть катарсиса, могут возродиться неожиданные возможности присутствия катарсиса в жизни современного человека, а также и в пространстве эстетической теории. Катарсис как переживание современного человека существенно отличается от переживаний зрителя греческой трагедии. Современные эстетические теории тоже мыслят катарсис далеко не только по-аристотелевски. В культуре сегодня воспроизводятся скорее просвещенческие интуиции, которые обнажают предельные точки и параллаксы в понимании сущности катарсиса, его человекосозидающие и разрушительные эффекты. Статья представляет собой попытку выяснения специфики катарсиса как переживания современного человека и как составляющей дискурса современных эстетических учений.

Для цитирования в научных исследованиях

Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Возвращение катарсиса (от Просвещения к современности) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 24-34. DOI: 10.34670/AR.2025.70.43.005

Ключевые слова

Эстетика, катарсис, Просвещение, эмоция, трансцендирование к себе, побуждение к бытию, утрата, обретение, интуиция бытия, метафизическое чувство, философская антропология, социальная философия.

Введение

В череде «смертей», провозглашенных постмодерном, была и смерть катарсиса. Казалось, что катарсис, как эмоция в реалиях постмодерна, невозможен ни в качестве эстетического переживания, ни в качестве предмета для исследователя эстетических пространств жизни современного человека, прошедшего школу конца фигуративного искусства, усвоившего уроки падения художественной образности. Возвращаться к анализу такой «эфемерности», как катарсис «после Освенцима», просто нет никакого смысла.

Катарсис в любую эпоху – переживание редкое, скоропреходящее, не оставляющее после себя заметного результата, эффекта, изменения. Ситуация осложняется тем, что многие социально-культурные институты, в том числе искусство, долгое время формировавшие условия возможности катартических переживаний, находятся в состоянии кризиса. Жизнь социума деэстетизируется. До катарсиса ли нам? Однако отказ от усилия поддержания механики «сильных форм» чрезвычайно опасен для человека, существа искусственного «в смысле необходимости возникновения и существования сильных форм или структур художественного сознания, эффекты собственной "работы" которых откладываются конституцией чего-то в природном материале, который лишь потенциально является человеческим» [Мамардашвили, 1990: 88]. Безусловно, искусство занимает в ряду социальных феноменов и институций место, отличное от того, что оно занимало в Античности, Средневековье, Возрождении. Оно формирует другую возможность катарсиса, если формирует вообще. Но речь продолжает идти о некоторой точке силы, делающей возможным или невозможным человека как такового. Следовательно, и вопрос о катарсисе перестает оставаться вопросом эстетики, смещаясь в область социального и антропологического.

Катарсис в контекстах Просвещения

В определенном смысле поворотной точкой в классической теории катарсиса можно назвать эстетику Просвещения с ее установками мышления, «этосом» (М. Фуко), приводящим нас к состоянию современности. Именно Просвещение стало первой эпохой, породившей внутри себя своего рода «антипросвещение», что явлено в версиях сумерек Просвещения или темного Просвещения, появляющихся на протяжении вот уже ста лет, эпохой, заговорившей о противоречивой природе мышления, породившей рост недоверия к разуму и науке. Однако Просвещение, как считал Кант (и Фуко с ним соглашался) – это еще и возможность совершеннолетия человечества и человека, способного определить границы своей свободы и нести за это ответственность. Поэтому анализ современных воззрений на катарсис, попыток понять специфику катартического переживания современного человека, если таковое ему доступно, есть смысл начать с обращения к Просвещению.

Катарсис остается для мыслителей этой эпохи практически самой таинственной, редкой и противоречивой эмоцией, приносящей человеку массу непонятных ощущений, и важнейшей эстетической категорией, маркирующей специфику эстетического чувства как такового. Напомним, что в Античности катарсис – состояние воспитываемое и в этом смысле вполне типичное: зритель на театре *должен* испытать эту эмоцию. И сам театр – школа воспитания *возможности* катарсиса, которую Просвещение проблематизирует.

Просвещение встает на плечи огромной европейской традиции, наследуя итальянским гуманистам, рационалистам и сенсуалистам семнадцатого века. XVII век отличался

разнообразием трактовок Аристотелева катарсиса. Это целый спектр концепций медицинского плана, в которых очищение понимается буквально, натуралистически, ряд рационалистических дидактических и воспитательных концепций. Особое место занимают когнитивистские версии, утверждающие, что необходимо и достаточно *познать* природу страсти, чтобы *победить и уничтожить* ее. XVII век говорит об «умерении страстей» и превращении их в этическую добродетель [Позднев, 2010, 398-456], отдает дань дидактическим теориям, утверждающим примат разума над чувством, что приводит к перекосу в область этического: от трагедии ожидают только иллюстрации нравственных принципов. Отметим, что, на наш взгляд, работа М.М. Позднева является одним из лучших последних исследований катарсиса в отечественной литературе. Это, главным образом, скрупулезный текстовый анализ, пространство чистой эпистемы.

По сути дела, речь идет о педагогической эстетике. Даже с точки зрения Корнеля, драма учит, каким быть не надо. Воспитывает стойкость как устойчивость по отношению к страстям.

Эпоха Просвещения откликается и на прагматический подход Корнеля, писавшего о «четырех пользах» катарсиса, а также на корнелевское сомнение в возможности катартического очищения, которое он мыслил как «лишь прекрасную идею, которая на самом деле никогда не осуществляется» [Корнель, 1984, 357]. Наследуются идеи Расина, который пишет о необходимости воспитания меры в страстях. Однако в самом способе этого наследования ощущается шаг в сторону критики Аристотеля. Так, Лессинг уверен в том, что Аристотеля могли неверно понять, что его неправильно перевели, что он, Лессинг, может многое добавить к Аристотелю, полагая, что последний «мог так думать». Здесь, на наш взгляд, зарождается обнаруженный впоследствии Хабермасом феномен «своеволия эстетического» [Хабермас, 1992, 45-47]: начинает действовать логика свободы как права собственной трактовки Аристотеля и специфики катартического переживания. В этой логике формируются разные, вплоть до противоположности, подходы к катарсису. Так, Баттё отказывается от педагогических и этических эффектов катарсиса и мыслит его как чисто эстетический феномен. Лессинг, напротив, продолжает традицию утверждения нравственных эффектов трагического переживания.

Просвещение порождает и позиции, вообще отрицающие катарсис, и теории, не имеющие уже никакого отношения к Аристотелю. Например, идею о том, что к трагедии можно привыкнуть и перестать ощущать страдание, или о том, что трагическое катартическое переживание отучает нас от страха, но культивирует жалость и сострадание. Теории катарсиса дополняют и опровергают друг друга, сплетаются не хуже перипетий греческой трагедии, рождая принцип возможного многообразия идей и эмоций.

Во-первых, Просвещение обозначает «крайние точки» вариантов решения проблем, версии, находящиеся относительно друг друга на противоположных полюсах. Так, значимость катартического переживания для человека располагается в диапазоне от максимальной важности до вольтеровского абсурда, замеченного еще в Средние века: нельзя страстями очищать страсти. Еще одна пара крайностей: с одной стороны, – необходимо победить страсти, сделать так, чтобы больше их не переживать. С другой стороны – задача воспитания и усиления страстей: человек с воспитанными страстями – идеал эстетики Просвещения. Проблематизируется состояние возможной минимализации человеческих эмоций: подавление желания и возможности желать, страдать, чувствовать, ситуация глухоты, слепоты, отсутствия социальной безразличности. Появляется и проблема соотношения катарсиса как чувства и мысли. Этот вопрос ставят Шеллинг, Шлегель, Буле, Кант, но решают его по-разному: в философско-

эстетический дискурс вводятся понятия восхищения, возвышенного, а вместе с ними входит представление о единстве чувства и мысли, эмоционального и интеллектуального переживания. «Высокая мысль» Шеллинга наполнена сложнейшими социальными эмоциями: «Часто спрашивали, как разум греков мог вынести противоречия, заключенные в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником, борется *против* рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы! ... То, что преступник, лишь подчинившийся могуществу судьбы, все-таки *карался*, было признанием человеческой свободы, *чести*. ... Греческая трагедия чтит человеческую свободу тем, что она допускала *борьбу* своих героев с могуществом судьбы» [Шеллинг, 1987, 83-84].

Во-вторых, Просвещение создает целый спектр вариантов ухода от Аристотеля. Так, например, Лессинг, полагавший, что Аристотель не понят, верит, что именно он представит читателю аутентичного Аристотеля. В это же время появляется мысль о возможности рассуждать о катарсисе, вообще минуя Аристотеля. Встречается позиция отказа от ключевого мотива Аристотеля – очищения: удовольствие уравнивает страдание, а не очищает от него. Наконец, Лессинг [Лессинг, 1936, 271-276], который, соглашается с идеей сострадания, принижает катартичность эмоции страха. Появляются опасения в возможности *разрушения* человеческой души под влиянием слишком сильного катартического переживания.

В-третьих, эпоха Просвещения мыслит эстетическое пространство катарсиса предельно широким. Катарсис видится не только как переживание трагедии. Возможным представляется катарсис комического, катартического восприятие музыки. Переживание встречи с художественным произведением сопоставляется с жизненными переживаниями.

В XIX веке появится идея *возвышения* человека над страстями, над самим собой. Для классической эстетики катарсис составляет квинтэссенцию эстетического чувства, восприятия художественного произведения. Это высшая точка аффекта при встрече с прекрасным, трагическим, комическим или возвышенным, переживание, которое делает человека лучше и чище. Самым простым переводом слова «катарсис», появившимся и распространившимся, как показал М.М. Позднев, лишь в XIX веке, стало слово «возвышение», обозначающее новую, «положительную» эмоцию, о которой Аристотель не говорит. Сохранятся ли эти мотивы с завершением классики?

Идея катарсиса в неклассической эстетике

Неклассическая философия и эстетика обнаруживает своеобразное снижение пафоса отношения к катарсису. Так, Ницше не принимал аристотелев катарсис по двум причинам: во-первых, для такой эмоции необходима целостная человеческая натура, чтобы как минимум было понятно, где у человека находится тот самый верх (если принять логику возвышения), выше которого ему необходимо подняться. Вряд ли что-то подобное можно обнаружить в человеке, понимаемом как диссонанс, вечно носящий в себе хаос как единственное условие творческих потенций. Во-вторых, по Ницше, человек должен слиться в дионисийском экстазе с такими же дионисийцами, сдвинуть координаты, разрушить *principium individuationis*, соединиться с Беспредельным. Ницше подчеркивает, что эти ощущения чужды чувству прекрасного, гармонии, но именно поэтому они содержат потенцию творчества. Казалось бы, он похоронил идею катарсиса. Однако философ сам неоднократно возвращается к описанию ощущения высшей радости и восторга, переживаемого при встрече с творением. Философ пишет о непонятном и необъяснимом *потрясении*, пережитом при слушании музыки Вагнера, говорит о

недостающей «указующей руке» некоего проводника. [Ницше, 1993, 239]. Описанную здесь эмоцию иначе, как катарсисом не назовешь. Но что это за «указующая рука»? Это критик, чью роль Ницше, казалось, всегда осуждал или как минимум оспаривал. Получается, однако, что без участия критика чувство гаснет после недолгой вспышки. Еще Кант утверждал, что художественная критика необходима, потому что она способна воссоздавать атмосферу произведения и тем самым вызывать новый катарсис. Критик как бы встает на место сильных форм, которые описывал Мамардашвили.

Для человека, прошедшего школу новоевропейского рационализма, возможен своего рода интеллектуальный катарсис – результат воспитанной критиком способности созерцания, рационального поиска тайны, неявных смыслов. Ницше вольно или невольно заново поднимает вопрос о судьбе катарсиса как эмоции на фоне и в условиях рефлексии. И если у Мендельсона эмоция и мысль исключают друг друга, то у Ницше – наоборот: работа критика пролонгирует катартическую эмоцию, которая совсем не чужда мысли. Это умное чувство, максимально близкое специфике внутреннего мира современного человека. Ницше видит в таком чувстве некоторую форму откладывания или возведения в степень, что происходит именно при обращении к посреднику (вспомним гегелевских плакальщиц). Забегая вперед, скажем: устранение посредника, невозможность откладывания, уничтожает места опосредования, убивает смыслы, делая катарсис невозможным.

Ницше как бы жалеет, что неожиданное и непонятное ощущение *осталось без повторения* и погасло. Катарсис и повторение, катарсис и неповторимое – это особая тема неклассики. Повторение и привыкание: катарсис умирает? Повторение как невроз: катарсис – чисто медицинское состояние? Став привычным, становится ли катарсис впечатлением менее значимым и ярким? Или превращается в естественное для человека состояние?

Обратимся к «Истоку художественного творения» Хайдеггера. Здесь нас будут интересовать два момента. Первое – выход за пределы обыденного при общении с произведением: находимся не там, где обычно [Хайдеггер, 1987, 278]. Катарсис, по Хайдеггеру, – это момент увлечения и отвлечения от ситуации «здесь и теперь». Но воз-вышение ли это или просто смещение? Уход от повседневного хода вещей – положительная интуиция бытия, но это всегда еще и испытание: может ли «просто сдвиг» вызвать катарсис? Встреча с произведением искусства всегда представляет собой испытание возможностью не встречи. Но если чудо катарсиса все же произошло, человек сразу же «не здесь» и «не сейчас», он попадает в «разверстые просторы бытия». Катарсис – удивительное единство мгновенности, ускользания и деления, страха утраты и сберегания бытия. Обратной стороной катарсиса, по Хайдеггеру, оказывается внутренний импульс, который получает человек: «И тронуться, тронуться с места...» [Хайдеггер, 1987, 301]. Хайдеггер не только возвращает в философию позитивное понимание катарсиса, но и углубляет его смысл до возможности человека соприкоснуться с бытием, до преодоления «забвения бытия».

Традиция Хайдеггера подхвачена Г.-Г Гадамером. Вспомним финал «Эстетики и герменевтики»: «Оно (произведение искусства – Н.Т., Т.Ш.) не только открывает среди радостного и грозного ужаса старую истину: «это ты», – оно еще и говорит нам: «ты должен изменить свою жизнь!» [Гадамер, 1993, 265]. Здесь нужен разрыв, выпадение и тем самым обретение просвета, в который и может встать человек. В понимание катарсиса вторгается интуиция негарантированности, печаль несвершения, горечь неучастия. Именно на этом надломе интуиция катарсиса проникает в постмодернистскую мысль.

Постмодерн движется в понимании катарсиса по двум основным направлениям. Первое воспроизводит медицинское, точнее, психиатрическое использование данного термина, что обрывает собственно эстетическую традицию исследования катарсиса. Вторым вариантом постмодернистского отношения к проблеме – утверждение о том, что в восприятии современного человека такой эмоции просто нет. Однако внимательное исследование «смерти катарсиса» неожиданно приводит к открытию его новых форм. Среди них *катарсис как отложенное событие*, собирающееся по мере складывания общего Произведения культуры [см.: Бугарчева, 2009]. Это и *растянутый во времени катарсис*, складывающийся в бартовском удовольствии сверхмедленного чтения, при котором возникает огромное количество ассоциаций и интерпретаций. Получается, что в эстетике постмодерна неожиданно происходит реабилитация катарсиса. Так, Н.Б. Маньковская пишет о Ю. Кристевой: «По ее мнению, для индивида, заброшенного в катастрофическое пространство существования, ... литература является единственным средством самосохранения. ... Человек – «путешественник в бесконечной ночи» – припоминает пережитый ужас и начинает испытывать от него удовольствие, догадывается, что гадкое – не объективно, это лишь граница двусмысленности, смесь суждения и аффекта... Тогда границы означаемого – ужаса – начинают таять, художник спасается путем своего рода эстетической терапии» [Маньковская, 2000, 120].

Интересную версию прочтения проблемы находим у Дж. Ваттимо [Ваттимо, 2002], который выбирает для сравнительного анализа уже упомянутый «Исток художественного творения» и «Художественное произведение в эпоху его технической воспроизводимости» В. Беньямина [Беньямин, 1996] и обнаруживает в этих текстах два термина, которыми, как он считает, авторы обозначали катарсис или некий эмоциональный феномен, вставший на его место: Stoss у Хайдеггера и Shok у Беньямина.

Сходство терминов состоит в том, что они оба устанавливают новые отношения между искусством и его переживанием, с одной стороны, и повседневностью, – с другой. Здесь начинаются и различия. Но прежде, чем их обозначить, проясним, что же произошло с искусством, если главным стал вопрос не о нем самом, а о способе и характере его взаимоотношений с everyday life? Для ответа на этот вопрос воспользуемся концептом Хабермаса – «своеволие эстетического» [Хабермас, 1992, 46-47], который схватывает процесс безудержного проникновения эстетического начала, в том числе, искусства в дом, в быт, в повседневность. Обратной стороной данного процесса становится domestizierung искусства: с помощью новых технических средств наши «встречи с прекрасным» организуются на очень странных территориях, точнее – детерриторизированно, что называется, на бегу: в городском транспорте, в суете улицы, т.е. в пространстве повседневности, обыденности и жизненной прозы. Детерриторизация разрушает хронотоп катарсиса. Последним разрушенным прибежищем становится дом. Вспомним У. Эко: «Попробуйте подарить "Британнику" японцу. Куда ему ее деть?» [Эко, 1998]. На этом фоне техническая воспроизводимость снижает пафос встречи с искусством. Так возможен ли катарсис «на дому»? А на территории вне дома?

Для ответа на эти вопросы Джанни Ваттимо использует методологию В. Беньямина, исследующего социальные эффекты кино. Согласно Беньямину, современный кинозритель испытывает скорее что-то наподобие шока пешехода, который оказался в автомобильном потоке. Однако шок – не катарсис. Кроме того, если мы обратимся к тексту самого Беньямина, то обнаружим, что он говорит не столько о шоке, который производит кино на зрителя, сколько о том, что оно воспитывает у зрителя *устойчивость к шоку*, а это не одно и то же. Устойчивость к шоку вполне можно воспринять как антропологическое приобретение современного человека.

К тому же Беньямин обнаруживает, что человек, следящий за сменой кадров, не может думать «о своем», он *захвачен*, и ощущает себя «не здесь и не теперь», он уйдет от экрана с «неожиданным непонятным и ни с чем не сравнимым ощущением». Это очень похоже на интуицию катарсиса Ницше, хотя материал другой. Беньямин отнюдь не отрицает катарсис, а понимает его не как частный эстетический аффект, а как глубокий антропологический эффект. Он пишет, что во время просмотра остросюжетного фильма с человеком происходит совсем не безобидная метаморфоза: отключается едва ли не важнейшая антропологическая характеристика – способность мыслить. В этом плане увлечение кино несет в себе некоторую угрозу разумности человека. Однако после просмотра фильма экранные образы какое-то время стоят перед глазами, музыка и слова звучат, а потом наступает тишина и пустота. Можно предположить, что это временное отключение способности мыслить есть ход к катарсису, ведь катартическое состояние невозможно при гиперрациональности. Значит, машинерия откладывания рационального *возвращает* катарсис, обнаруживая его не просто эстетические, но антропологические, а, следовательно, и социальные формы и последствия.

Ваттимо отождествляет с катарсисом также и хайдеггеровский *stoss*, переводя его как «удар». По Ваттимо, катарсис рождает ощущение выбитой из-под ног почвы, а «эстетический опыт нацелен на то, чтобы сделать потерянность постоянной» [Ваттимо, *www...*, 59]. У Ваттимо явно присутствуют просвещенческие сомнения относительно «положительности» катартического переживания, перенесенные на современную культурную почву.

Однако немецкое слово *stoss* может быть переведено еще и как потрясение, прорыв, импульс, толчок, который является «побуждением к бытию» [Хайдеггер, 1987, 300-301]. Хайдеггер говорит об опрокидывании этим толчком всего, казавшегося до сих пор привычно-«бывалым», об исторжении нас из среды обычного. Это путь «вовнутрь несокрытости бытия», не похожий на ваттимовскую потерянность. Творение как побуждение к бытию, по Хайдеггеру, высветляет истину бытия, ставит человека в его просвет.

Беньяминовский *shok* не тождественен хайдеггеровскому *stoss*'у. Сближая понятия, Ваттимо прозаизирует хайдеггеровское «побуждение к бытию», полагая, что сегодня катарсис как переживание встречи с гармонией и совершенством невозможен: современное общество «преодолевают традиционное метафизическое определение искусства как локуса, места примирения, совпадения внутреннего и внешнего, катарсиса» [Ваттимо, *www...*, 54].

Отметим, что катарсис как чувство гармонии и примирения даже для классического искусства и эстетики – крайне редкий и предельный случай. Дискурс Ваттимо как будто специально концентрирует все те сложности, крайние точки, «уходы» от Аристотеля и какой-либо «позитивности» катарсиса, которые высветило Просвещение. Однако есть один важный момент: в ситуации размывания границ, «после оргии», катарсис либо нигде не возможен, либо возможен везде. Искусство перестало быть единственным пространством, где его можно испытать, но, возможно, оно остается инструментом научения катартическому переживанию.

Диалог «Беньямин – Хайдеггер – Ваттимо» показывает, что катарсис как эмоция внутренне противоречив и не гарантирован: зритель греческой трагедии был почти «приговорен» к катартическому переживанию. А современный человек – нет. Сложность катартического чувства обусловлена присутствием «деструктивной составляющей», исключая катарсис как умиротворение. Что в ситуации негарантированности все же позволяет надеяться на возможность катарсиса? Вероятно, сложность внутреннего мира современного человека, отзывчивость на многообразие форм культуры, метафизический голод.

Вернувшийся дискурс катарсиса получает дальнейшее осмысление в современной герменевтике. Здесь границы катарсиса существенно расширяются: катарсис видится как момент радости мысли, понимания, постижения: понял! Эврика! Причем он может случиться, даже если человек понял что-то страшное. Сразу рушится целый мир. Здесь возможны два исхода: либо человек видит себя уничтоженным, переживает горе, но без возвышения и очищения. Тогда и катарсис отсутствует. Либо человек внутренне готов строить свой жизненный мир заново, и возникает *катарсис отрешения* от себя прежнего. М.К. Мамардашвили считает, что радость на уровне катарсиса может принести человеку *любая мысль* просто потому, что это мгновенный инсайт открытия, пусть даже и не самого прекрасного [Мамардашвили, 2000, 9-10].

С катарсисом инсайта соседствует *катарсис риска*: «Все, все, что гибелью грозит, Для сердца смертного таит Незыблемы наслажденья». Противоположен по своему настрою *катарсис мечты*. Для взрослого человека, равно как и для всей современной и тоже взрослой культуры, весьма характерен взгляд назад, в прошлое. В этой культуре работает принцип воспоминания, «запускающего» мечту. К примеру, по мысли Г. Башляра, в мечтаниях можно жить в доме своего детства: «Жить в мечтаниях в родном доме означает больше, чем жить в нем в воспоминании, это значит жить в исчезнувшем доме так, как мы об этом грезили» [Башляр, 2002, 120]. И все же этого дома больше нет, поэтому башлярский катарсис мечты основан на некоторой утрате, как и полагает Ваттимо.

Однако бывают ведь и «розовые мечты». Механизм их действия основан на силе впечатления, если последнее понимать буквально как *впечатывание* образа вещи, человека, запаха, вкуса (вспомним хрестоматийный пример Пруста с его мадленами). Вещь, вызвавшую впечатление, Пруст называет «запечатанной вазой». Это, по мнению Мамардашвили, поэтическая версия кувшина, содержащего несоизмеримого с его объемом джина. Если джин вырвется из кувшина, начнутся воспоминания, влекущие за собою мечты. Простой механизм «воспоминание – мечта – греза» рождает поэтическое пространство сокровенного внутреннего мира современного человека. Чем сложнее и многогранней этот мир, тем более самостоятелен и самодостаточен человек. Трансцендирование к себе, вовнутрь, рождает необъяснимое ощущение, которое можно назвать *катарсисом метафизического чувства*.

Кроме того, существует катарсис живой жизни, выраженный в ощущении полноты бытия, присущем смелым людям, в своеобразном ощущении переизбытка жизни, [Жижек, 2009, 165-167], в привычке быть счастливым [Агамбен, 2008, 33], в трактовке пережизни Ж. Деррида [Деррида, 2005, 134]. Но *живая жизнь* – предмет особого разговора.

Возрожденный во всей своей сложности и крайних позициях дискурс катарсиса раскрывает многообразие его форм, многие из которых являются, если можно так сказать, «нехудожественными». Катарсис перестает быть результатом встречи только лишь с художественным творением и становится родовым человеческим качеством, которое проявляется по отношению к феноменам жизни и культуры в самом широком смысле слова. И в этом смысле происходит неожиданный возврат к античному его пониманию: то, что должно было быть воспитанным, стало, наконец, антропологической неизбежностью человека. Катарсис демонстрирует свою амбивалентность, единство утраты, потерянности и обретения, выступает в роли важнейшей интуиции бытия, выводящей человека за пределы повседневности на уровень бытийствования. Растворяясь, он становится атрибутивным человеческому существу, но только если мы полагаем онтологическую неизбежность человека и не отказываем миру в человеческом измерении.

Закключение

Трансформации дискурса катарсиса привели к достаточно радикальному изменению содержания эстетической теории. Эстетика перестала быть только теорией красоты и искусства и обрела статус онтологической и антропологической дисциплины, исследующей процессы развития сущности человека, его взаимоотношений с жизнью и бытием. Человек современный учится пролонгировать катартическое чувство и экстраполировать его в пределе – на всю свою жизнь. Способность переживать катарсис в форме отторжения, отрешения помогает нам преодолевать ужасы, которых всегда хватает в жизни. И это тоже своеобразный возврат к аристотелевскому истоку.

Катарсис сегодня для кого-то просто не существует, а для кого-то это ощущение радости бытия, с которым человек не расстается. Однако последнее становится возможным только при возникновении жизненной катартической доминанты, позволяющей человеку переживать катарсис индивидуально-неповторимо. Канули в Лету те времена, когда катарсис греческого теороса восстанавливал пошатнувшуюся целостность коллективного тела греческого полиса. Наш современник имеет шанс как превратить катарсис во внутренний ритуал своей жизни и в источник счастья, так и расстаться с этим источником навсегда под влиянием настроений прагматизма и кризиса институтов, «отвечающих» за воспроизводство этой эмоции. Однако это не только ситуация личностного выбора. Если культура не воспроизводит механизм сдвига в «не здесь и не теперь», то катарсис будет невозможен. Этот сдвиг, в том числе, позволяет не попасть в жесткие лапы своеволия – эстетического ли, рационального ли – не суть важно. Важно, что однозначность убивает саму возможность катарсиса.

Библиография

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с итал. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008.
2. Башляр Г. Дом от погреба до чердака. Смысл жилища // Логос. 2002. №3-4 (34). С. 109-134.
3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: избр. эссе / предисл., сост., пер. и примеч. С.А. Ромашко. М.: Медиум, 1996.
4. Бугарчева Е.А. Катарсис как социальный феномен (социально-философский аспект). Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Казань: Казанский государственный университет, 2009.
5. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / пер. с ит. Д. Новикова. М.: Логос, 2002.
6. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1993.
7. Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005. №4. С. 133-144.
8. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / пер. с англ. С. Кастальского. М.: Европа, 2009.
9. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения: в 8-ми т. Т.8. М.: Чоро, 1994. С. 29-37.
10. Корнель П. Рассуждения о трагедии и о способах трактовки ее согласно законам правдоподобия или необходимости // Корнель П. Пьесы / пер. В. Покровского и Е. Гречаной; под ред. Н.П. Козловой. М.: Московский рабочий, 1984. С. 344-361.
11. Лессинг Г.-Э. Гамбургская драматургия / под общ. ред. М. Лифшица. М.; Л.: Academia, 1936.
12. Мамардашвили М.К. Обязательность формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 86-90.
13. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени». СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1997.
14. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000.
15. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000.
16. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза: пер. с нем. СПб.: Художественная литература, 1993. С. 130-249.
17. Позднев М.М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М.; СПб.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
18. Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. С.Ч. Офертаса; под общ. ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. М.: Практикс, 2002. С. 334-358.

19. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. №4. С. 40-52.
20. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: трактаты, статьи, эссе. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 264-313.
21. Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо десятое // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1987. С. 83-88.
22. Eco U. Ot Interneta k Gutenbergu: tekst i gipertekst. Lektsiya, pročitannaya v MGU 20 maya 1998 goda [From the Internet to Gutenberg: text and hypertext. Lecture delivered at Moscow State University on 20 May 1998]. Retrieved June 6, 2022, from <http://umbertoeco.ru/ot-interneta-k-gutenbergu-tekst-i-gipertekst>

The Return of Catharsis (from the Enlightenment to the Present)

Natal'ya A. Tereshchenko

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 18, Kremlevskaya str., Kazan, Russian Federation;
e-mail: tereshchenko_tata@mail.ru

Tat'yana M. Shatunova

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 18, Kremlevskaya str., Kazan, Russian Federation;
e-mail: shatunovat@mail.ru

Abstract

The central question in the theory of catharsis today is not so much aesthetic as it is anthropological, concerning the nature of the changes that the experience of catharsis produces in a person. Is catharsis possible today, or is modern humanity losing the ability to experience this highest aesthetic emotion? Is the cathartic experience significant for contemporary individuals? – these are the questions that give the problem of catharsis its contemporary relevance. The authors' idea is that today, as we move beyond the postmodern situation which proclaimed, among various other "deaths," the death of catharsis, unexpected possibilities for the presence of catharsis in the life of modern individuals, as well as in the realm of aesthetic theory, may be revived. Catharsis as an experience of the modern individual differs significantly from the experiences of a spectator of Greek tragedy. Modern aesthetic theories also conceive of catharsis far beyond Aristotle's framework. In contemporary culture, it is rather Enlightenment intuitions that are reproduced, revealing the ultimate points and parallaxes in understanding the essence of catharsis, its human-forming and destructive effects. The article is an attempt to clarify the specificity of catharsis as an experience of the modern individual and as a component of the discourse of contemporary aesthetic doctrines.

For citation

Tereshchenko N.A., Shatunova T.M. (2025) Vozvrashcheniye katarzisa (ot Prosveshcheniya k sovremennosti) [The Return of Catharsis (from the Enlightenment to the Present)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 24-34. DOI: 10.34670/AR.2025.70.43.005

Keywords

Aesthetics, catharsis, Enlightenment, emotion, transcending toward oneself, impetus to being, loss, finding, intuition of being, metaphysical feeling, philosophical anthropology, social philosophy.

References

1. Agamben, G. (2008). *Gryadushchee soobshchestvo* [The coming community]. Tri kvadrata.
2. Bachelard, G. (2002). Dom ot pogreba do cherdaka. Smysl zhilishcha [House from cellar to attic. The meaning of dwelling]. *Logos, 3-4*(34), 109–134.
3. Benjamin, V. (1996). *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti: izbrannye esse* [The work of art in the age of its technical reproducibility: selected essays]. Medium.
4. Bugarcheva, E. A. (2009). *Katarzis kak sotsial'nyi fenomen (sotsial'no-filosofskii aspekt)* [Catharsis as a social phenomenon (socio-philosophical aspect)] [Abstract of Candidate of Sciences dissertation]. Kazanskii gosudarstvennyi universitet.
5. Derrida, J. (2005). Nakonets-to nauchit'sya zhit' (poslednee interv'yu) [Finally learning to live (final interview)]. *Voprosy filosofii*, 4, 133–144.
6. Eco, U. (1998). *Ot Interneta k Gutenbergu: tekst i gipertekst* [From the Internet to Gutenberg: text and hypertext]. Lecture delivered at Moscow State University on May 20, 1998. Retrieved June 6, 2022, from <http://umbertoeco.ru/ot-interneta-k-gutenbergu-tekst-i-gipertekst>
7. Foucault, M. (2002). Chto takoe Prosveshchenie? [What is enlightenment?]. In M. Foucault, *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu* (pp. 334–358). Praxis.
8. Gadamer, H.-G. (1993). *Aktual'nost' prekrasnogo* [The relevance of the beautiful]. Iskusstvo.
9. Habermas, J. (1992). Modern – nezavershennyy proekt [Modernity – an incomplete project]. *Voprosy filosofii*, 4, 40–52.
10. Heidegger, M. (1987). Istok khudozhestvennogo tvoreniya [The origin of the work of art]. In *Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury XIX–XX vv.: traktaty, stat'i, esse* (pp. 264–313). Izdatel'stvo MGU.
11. Kant, I. (1994). Otvet na vopros: Chto takoe prosveshchenie? [An answer to the question: What is enlightenment?]. In I. Kant, *Sochineniya: v 8-mi tomakh** (Vol. 8, pp. 29–37). Choro.
12. Lessing, G. E. (1936). *Gamburgskaya dramaturgiya* [The Hamburg dramaturgy]. Academia.
13. Mamardashvili, M. K. (1990). Obyazatel'nost' formy [The obligatoriness of form]. In M. K. Mamardashvili, *Kak ya ponimayu filosofiyu* (pp. 86–90). Progress.
14. Mamardashvili, M. K. (1997). *Psikhologicheskaya topologiya puti: M. Prust "V poiskakh utrachennogo vremeni"* [Psychological topology of the way: M. Proust "In search of lost time"]. Russkii khristianskii gumanitarnyi institut.
15. Mamardashvili, M. K. (2000). *Estetika myshleniya* [Aesthetics of thinking]. Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy.
16. Mankovskaya, N. B. (2000). *Estetika postmodernizma* [The aesthetics of postmodernism]. Aleteiya.
17. Nietzsche, F. (1993). Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki [The birth of tragedy from the spirit of music]. In F. Nietzsche, *Stikhotvoreniya. Filosofskaya proza* (pp. 130–249). Khudozhestvennaya literatura.
18. Pozdnev, M. M. (2010). *Psikhologiya iskusstva. Uchenie Aristotelya* [Psychology of art. Aristotle's teaching]. Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke.
19. Schelling, F. W. J. (1987). Filosofskie pis'ma o dogmatizme i krititsizme. Pis'mo desyatoe [Philosophical letters on dogmatism and criticism. The tenth letter]. In F. W. J. Schelling, *Sochineniya: v 2 tomakh* (Vol. 1, pp. 83–88). Mysl'.
20. Vattimo, G. (2002). *Prozrachnoe obshchestvo* [The transparent society]. Logos.
21. Žižek, S. (2009). *Kukla i karlik: khristianstvo mezhdue res'yu i buntom* [The puppet and the dwarf: Christianity between heresy and rebellion]. Evropa.
22. Corneille, P. (1984). Rassuzhdeniya o tragedii i o sposobakh traktovki ee soglasno zakonam pravdopodobiya ili neobkhodimosti [Discourses on tragedy and the ways of treating it according to the laws of plausibility or necessity]. In P. Corneille, *P'esy* (pp. 344–361). Moskovskii rabochii.

UDC 101.1

DOI: 10.34670/AR.2025.45.92.006

From Humanism to Posthumanism: Human in Humanistic Science Projects

Dzhamilya I. Izmailova

PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,
Professor, Department of Philosophy and Russian Philology,
Donetsk National University of Economics and Trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky,
283050, 31, Shchorsa str., Donetsk, Russian Federation;
e-mail: jamilyushka@yandex.ru

Abstract

The article "From Humanism to Posthumanism: Man in the Humanistic Projects of Science" analyzes the evolution of ideas about humanity in scientific and philosophical contexts. The author examines how philosophical and scientific movements from the Renaissance to posthumanism and transhumanism sought to understand the essence of humans and their future in the context of scientific discoveries. Special attention is paid to the interaction between the humanistic idea of humans as rational beings and the challenges posed by technological development. The article explores the philosophical, ethical, and cultural consequences of scientific changes, as well as the transformation of human conceptions in the era of new technologies, such as artificial intelligence and biotechnology. The author emphasizes that the future of Homo Humanus includes not only bodily evolution but also moral and social changes affecting human identity. The novelty of the article lies in integrating scientific, cultural, and ethical aspects of the changing perceptions of humanity.

For citation

Izmailova D.I. (2025) From humanism to posthumanism: Human in humanistic science projects. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 35-44. DOI: 10.34670/AR.2025.45.92.006

Keywords

Humanism, neo-humanism, transhumanism, posthumanism, biotechnology, artificial intelligence, humanitarian expertise, Homo Humanus, philosophical anthropology, bioethics.

Introduction

Modern science is actively transforming our understanding of humans, their capabilities, and their place in the world. The question of humanity's future is particularly relevant in light of the rapid development of technologies and philosophical concepts that reinterpret traditional humanistic ideas.

Today, representatives of all scientific disciplines are remarkably unanimous in their belief in the possibility of a cultural, social, and moral crisis for humanity, which could result in the disappearance of humans as a biological species. Scientists rightly attribute the cause of this crisis to an anti-human-centered worldview, aimed at mastering all achievements of the scientific and technological process and asserting human dominance over nature. For example, the uncontrolled development of artificial intelligence and biotechnology threatens traditional notions of human identity and morality. There is concern that autonomous algorithms may make ethical decisions that exceed established moral norms.

From this perspective, the question of humanity's survival is not only on the agenda but is becoming increasingly urgent. Consequently, there is a logical call for the global humanization of all fields of scientific knowledge, prioritizing education and the humanistic orientation of social progress and scientific and creative activity [Измайлова, 2023, с. 47-54].

Main Body

Understanding the conceptual foundations of humanism from the standpoint of socio-philosophical analysis requires clarifying the term “humanism,” analyzing its evolution, and studying both traditional and contemporary conceptions of humans. This necessitates examining humanistic ideas in their historical context, their transformation under socio-cultural influences, and identifying key principles that determine humanity's place within societal and moral values. In this context, it is important to define the boundaries of the concept of “humanism.”

As noted by Zhelobov A.A., the ambiguity and multiplicity of the term reduce its scientific precision and content, although humanism can serve as a criterion for evaluating human activity [Желобов, 2008, с. 23].

Let us consider the main interpretations of this concept. According to the Roman philosopher Cicero, humanism represents the highest degree of cultural and moral development of human capacities, expressed in aesthetically perfected form and combined with gentleness and humanity [Звиревич, 2016, с. 255].

The encyclopedic definition treats humanism as a system for organizing society, in which human life is the highest value and all resources are directed toward ensuring its comfort and safety [Захаренко и др., 2008, с. 560]. However, this approach lacks a moral dimension, making it purely utilitarian.

The American Humanist Association defines humanism as “a progressive life stance that, without reliance on supernatural beliefs, asserts our ability and responsibility to lead ethical lives for self-fulfillment and the benefit of humanity” [Захаренко и др., 2008, с. 560].

Similarly, the Charter of the International Humanist and Ethical Union characterizes humanism as “a democratic ethical stance affirming the right and duty of humans to determine the meaning of their own lives. Humanism is oriented toward creating a more humane society through ethics based on natural human values, reason, and free inquiry” [International Humanist and Ethical Union, www...].

The diversity of definitions of humanism not only complicates its understanding but often results in excessive formulations. Analysis of various interpretations highlights its multifaceted nature, emphasizing the need for further clarification and deepening of the term within the context of science

and social progress. The most substantiated definition appears to be humanism as anthropocentrism or human-centeredness, emphasizing its key principle – recognition of humans as the highest value.

In this regard, the most appropriate definition for our purposes is that underlying Albert Schweitzer's philosophical and ethical concept, whose core principle is expressed as "reverence for life." In his works, Schweitzer argued that any spiritual existence is connected to natural life; that is, reverence for life applies both to spiritual and natural phenomena, and respect for natural life entails respect for spiritual life as well [Швейцер, 1992, с. 572]. In this context, humanism is not only a worldview paradigm but also a system of values in which the priority is the human being.

As a system of spiritual values, humanism becomes not only a central concept in philosophy and a principle for the development of contemporary society but also an axiological dominant of modern science.

Humanism, which originated during the Renaissance, promoted the ideas of individual freedom, scientific and technological development for the benefit of humanity. These ideas, adapted to modern conditions, formed the basis of transhumanism. The term "transhumanism" first appeared in 1957 in the work of the British biologist and philosopher Julian Huxley. Huxley used it in his essay *Transhumanism* (1957), defining transhumanism as the next stage in human evolution, in which scientific and technological achievements would allow humans to overcome their biological limitations. He described transhumanism as "humanity in the process of self-improvement," advancing to a higher form of existence through science and technology. "Man remains man, yet transcends himself, realizing new possibilities for his existence. This is transhumanism" [Хаксли, 1964].

Transhumanism can be regarded as a logical continuation of the humanistic tradition, aimed at using scientific achievements to expand human capabilities. For example, Enlightenment-era humanists advocated the development of education and science, seeing them as key to improving society. Modern transhumanists continue this line of thought, asserting that technology can not only enhance social conditions but also overcome the biological limitations of the human body and mind.

Contemporary bioethics represents a more advanced version of classical humanism, adapted to the realities of the 21st century, and is more closely related to the ideology of transhumanism. Transhumanism is a philosophical and scientific movement focused on the radical enhancement of human capacities through technology. Its proponents suggest that the development of biotechnology, artificial intelligence, and cybernetics will allow humans to surpass the biological limitations of *Homo sapiens*.

The ideas of transhumanism were actively developed in the 20th century by futurists such as F. Tipler and H. Moravec, who emphasized artificial intelligence and cyborgization. In the 1990s, Max More provided a modern philosophical foundation for transhumanism, linking it to radical life extension, mind uploading, and a posthuman future. Only in the 2000s did Nick Bostrom establish the academic basis of transhumanism, encompassing biotechnology, genetic modifications, and digital immortality. Bostrom laid the philosophical foundations of transhumanism in his works *Superintelligence* and *Transhumanist Values* [Боспом, 2005]. Futurist Ray Kurzweil, in his book *The Singularity Is Near*, describes the prospects of technological singularity and the potential integration of human minds with machine intelligence [Курцвейл, 2005, с. 652].

The main principles of transhumanism include:

- Elimination of diseases and aging through genetic engineering and nanomedicine;
- Enhancement of cognitive abilities via neural interfaces and artificial intelligence;
- Integration of humans with machines, leading to the emergence of cyborgs;
- Possibility of mind uploading and the creation of digital immortality.

Despite the utopian nature of some ideas, transhumanism is already finding practical applications: bioprosthetics and neural interfaces are used in medicine, and artificial intelligence research explores consciousness modeling.

The modern development of biomedical technologies has dramatically expanded the horizon of human understanding, and, consequently, the potential for manipulating human nature. This often leads to a conflict between the ethical principles of classical science and the practical application of new biomedical technologies, such as transplantation, euthanasia, and assisted reproductive technologies. The unprecedented achievements in contemporary biomedical technology carry potentially catastrophic consequences for the improvement of human nature—not only its physical and physiological aspects but also its cultural and intellectual organization.

At some point, sometimes imperceptibly, humans begin to be perceived as projects of biomedicine, making the creation of a “posthuman” conceivable, often following entirely unprecedented plans and scenarios. Critics of transhumanism, such as Francis Fukuyama, point to ethical issues related to potential social inequality and risks to human identity [Фукуяма, 2004, с. 320].

Russian scholar P.D. Tishchenko suggests that the loss of humanity can be traced precisely to new biomedical technologies, which fall within the field of bioethics. He argues that as medical technologies evolve—initially intended for the high purposes of saving lives and preserving the body—all medical manipulations of human nature (including the deconstruction of human sexuality) inevitably lead to the total destruction of the human element within humans [Тищенко, 2009, с. 236]. O.V. Letov asserts that the ideas of transhumanism are implicitly present in many biotechnological projects aimed at “enhancing” humans as a biological species [Летов, 2009, с. 54-102].

Transhumanism and humanism, despite differences in approach, share common ideas and values aimed at improving human existence. Both movements strive to develop human potential, protect human dignity, and ensure the best living conditions. Humanism has traditionally focused on the ethical self-improvement of individuals and society, emphasizing moral principles and human rights. Transhumanism, in turn, proposes the technological enhancement of human capabilities, including life extension, improved cognitive abilities, and physical endurance. In other words, the contrast between “humanism vs. transhumanism” lies in the fact that humanists seek to improve the surrounding world through rationality and universal values, while transhumanists aim to change human nature itself.

Thus, transhumanism preserves humanistic ideals but interprets them in a new key, proposing the use of science and technology for the further development of humanity. The crucial question is where to draw the line between enhancing human nature and the risks associated with losing its essential characteristics. It is important that the process of human transformation remains ethically justified and that the modernization of human nature does not lead to the loss of fundamental humanistic principles.

Neo-humanism is a philosophical and cultural movement that developed in the 20th century as a response to the extremes of modernism, postmodernism, and other philosophical trends. It is based on the ideas of humanism but in a more contemporary interpretation, focusing on preserving the value of human personality, freedom, and dignity while taking into account the features and challenges of the modern era. In Russia, interest in neo-humanism emerged in the early 20th century, particularly in the context of neo-Kantianism.

This term is also associated with the philosophy of the Indian thinker P.R. Sarkar, who proposed the concept of neo-humanism as a way to expand love, empathy, and respect for all beings. Unlike classical humanism, which is centered on humans, Sarkar’s neo-humanism extends moral and spiritual respect to all living beings and even inanimate objects. He emphasized that love and respect should apply not only to humans but also to animals, plants, and the environment [Саркар, 1982, с. 188].

Neo-humanism offers a renewed perspective on humanism, adapting it to the challenges of contemporary science and technology. It preserves traditional humanistic values, such as freedom, equality, and dignity, while striving to account for the new challenges of the digital era.

The main ideas of neo-humanism include:

- Forming ethical norms in the context of technological progress;
- Promoting harmonious coexistence between humans and technology;
- Developing education and culture to prepare society for new challenges;
- Establishing principles for the responsible use of scientific achievements.

If transhumanism aims to transform humans into posthumans through technology, P.R. Sarkar's neo-humanism leads to a posthuman existence in a different sense—through spiritual, ethical, and intellectual development. Such a being can be described as a “global human,” a “cosmic being,” or an “ethico-spiritual human.” While transhumanism seeks to change humans via cybernetics, genetic engineering, and artificial intelligence, neo-humanism emphasizes that humans should expand their consciousness, free themselves from dogma, and develop empathy and responsibility toward all living things. While the ultimate goal of transhumanism is the creation of a so-called “posthuman,” in neo-humanist philosophy the “posthuman” is a bio-spiritual being capable of perceiving value in the entire surrounding world.

Neo-humanism seeks to establish ethical regulations for the use of biotechnologies. This includes issues such as cloning, the application of bioengineering in medicine, and patient rights. One of the key researchers in neo-humanism, Jürgen Habermas, in his works *The Future of Human Nature* and *Between Facts and Norms*, analyzes the impact of technology on social values and moral norms. He writes: “If we begin to apply bioengineering methods to alter human nature, we will face the problem of losing self-understanding as morally autonomous beings” [Хабермас, 2004, с. 144].

Building on this, Russian bioethicists such as Boris Yudin and Natalia Reutova discuss the need for strict control over human genome experiments, emphasizing the balance between scientific progress and moral principles. To address these challenges, it is important to develop clear methodological approaches that include, first and foremost, mechanisms of humanitarian and ethical expertise, involve independent experts, and consider the perspectives of various stakeholders. Humanitarian expertise of biotechnological projects is an essential component to ensure the balanced development of new technologies. It helps create conditions in which biotechnological innovations can be safely integrated into society while respecting the rights and interests of all stakeholders. As the complexity and diversity of biotechnological solutions increase, the role of humanitarian expertise will continue to grow, requiring specialists to possess deep knowledge and broad perspectives [Юдин, 2006, с. 187-194].

Among the cultural challenges of neo-humanism are adapting social institutions to new realities, the potential expansion of digital control over individuals, and conflicts between traditional and modernist values.

Thus, neo-humanism seeks to renew the humanistic idea, emphasizing how to preserve the core values of human life in the face of new challenges and changes.

In contrast to the ideas of neo-humanism and as a continuation of transhumanist philosophy, another movement emerges – posthumanism. Posthumanism is a philosophical approach that critiques traditional notions of the human being, developed during the eras of humanism and modernity. It argues that the boundaries between humans, technology, animals, and the environment are becoming blurred, and proposes to abandon the notion of humans as the center of the world. Unlike transhumanists, who seek to improve humans, posthumanists view humans as a temporary stage in evolution, emphasizing the importance of other forms of life and artificial intelligence.

The term “posthumanism” was first used in 1977 by the American literary scholar and philosopher Ihab Hassan in his essay *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* Hassan analyzed changes in culture and science, predicting a transition from traditional humanism to a new phase in which technology, cybernetics, and biological discoveries would begin to blur the boundaries between humans and machines. He viewed posthumanism as a philosophy that reinterprets the status of humans in the world, abandoning classical anthropocentrism. Its key ideas include the assertion that humans are no longer the center of the universe as technology, artificial intelligence, and genetic modifications create new forms of life; the future of humanity represents a hybrid of biological and technological elements; and humanistic values are becoming outdated as traditional notions of subjectivity and identity are dissolved [Хассан, 2007, с. 160].

In Russia, posthumanism is studied in the context of philosophy of science, biopolitics, ecology, cybernetics, and cultural studies. Prominent Russian scholars in this field include A.V. Pavlenko, A.V. Shestakov, E.Yu. Artamonova, V.A. Podoroga, and N.V. Smirnova. Central ideas in Russian posthumanist research primarily involve the critique of classical humanism. For example, A.V. Pavlenko notes that traditional humanism places humans at the center of the cosmos, but in the 21st century, technology, artificial intelligence, and bioengineering make this concept obsolete. Humans are now considered not as autonomous subjects but as part of a complex network of relations with technology, nature, and other species [Павленко, 2018, с. 256].

Other researchers highlight key posthumanist ideas, such as the deconstruction of anthropocentrism and the technological enhancement of humans. A.V. Shestakov analyzes how posthumanism blurs the boundaries between humans and inanimate objects, proposing “nonhuman perspectives”—ways of thinking that go beyond purely human perception [Шестakov, 2019, с. 248]. These ideas resonate with N.V. Smirnova’s work, which views posthumanism through the lens of the ecology of mind and critiques the consumerist attitude toward nature [Смирнов, 2017, с. 220]. In E.Yu. Artamonova’s research, posthumanism is connected with transhumanist ideas: how technology, artificial intelligence, and genetic engineering change the very nature of humans. However, unlike transhumanism, posthumanism does not treat humans as unique; rather, it studies their interaction with technological environments [Артамонова, 2019, с. 280]. V.A. Podoroga links posthumanism to biopolitics and the governance of bodies, showing that modern technologies create new forms of control over human life (e.g., digital surveillance, biometrics, genetic engineering) [Подорога, 2020, с. 324].

Russian posthumanist philosophy offers a multilayered understanding of the “posthuman”:

- as a networked being integrated into ecosystems of technology, nature, and society;
- as a subject of biopolitics influenced by power structures and digital technologies;
- as a hybrid entity in which boundaries between humans, animals, machines, and the environment become increasingly blurred.

Thus, Russian posthumanist studies show that the human of the future is not merely an “improved version of oneself,” but part of a new complex ecosystem where technology, nature, and society merge into a unified whole. Regarding the axiological aspect of the humanization of science, posthumanism emphasizes value-laden relationships not only within society and between humans and society, but also between humans and nature, and between society and nature.

The ideologies of transhumanism and posthumanism promise radical changes in human life, based on the application of high-tech innovations such as genetic engineering, artificial intelligence, neurotechnologies, cyborgization, and bionics. However, these prospects are associated with significant socio-cultural challenges and risks, which could fundamentally alter social structures, morality, and identity.

Some of these challenges include:

1. Ethical and moral issues.

One of the main risks is the blurring of moral and ethical norms that traditionally define the boundaries between humans and their technological augmentations. This raises questions such as: Who will have access to these technologies, and how will their use be regulated? Where is the line between human enhancement and alteration of human essence? What will be the consequences of creating “enhanced” humans or artificial intelligence surpassing human intellect?

2. Social inequality and digital divide.

Technologies associated with transhumanism and posthumanism may exacerbate existing social and economic inequalities, particularly regarding access to enhancements. Limited access could divide society into “enhanced” and “unenhanced” humans, creating a new form of social inequality and discrimination.

3. Threat to human identity.

One of the deepest challenges for transhumanism and posthumanism is the potential loss of human identity. With the enhancement of humans through technology, questions arise about the meaning and value of life. If humans can modify their minds, alter their physical characteristics, or upload consciousness into digital environments, who are they? How can their identity be defined if both their biology and consciousness can be transformed?

Despite their revolutionary potential to improve life, transhumanism and posthumanism carry significant risks for society, ecology, and human identity. Issues of inequality, moral erosion, technological dependency, and security threats require a cautious approach and strict regulation. Ensuring the safe integration of these technologies into society demands not only scientific and technological efforts but also deep philosophical, ethical, and social reflection.

Conclusions

The search for Homo Humanus is not merely a scientific endeavor but a profound philosophical reflection on the future of humanity. Martin Heidegger, in *Letter on Humanism*, noted that all forms of humanism, though differing in purpose, justification, methods, and teachings, converge on the idea that Humanitas – the desired Homo Humanus – is defined against the backdrop of an already established interpretation of nature, history, and the world as a whole [Хайдеггер, 1993, 451].

Transhumanism aims for the radical expansion of human capabilities; neo-humanism focuses on ethics and values; posthumanism moves beyond traditional conceptions of human essence. The integration of bioethics and biomedical technologies into these frameworks raises complex questions about the limits of scientific intervention, morality, and responsibility. These debates continue to shape visions of the future, where technology can serve not only as a tool for development but also as a challenge to traditional notions of humanity.

The grand challenge lies in preserving humanity in an era of change. Humanism, combined with scientific and technological progress, offers the potential for harmonious societal development while maintaining a balance between new possibilities and traditional ethical norms.

References

1. Artamonova, E.Yu. (2019). *Postgumanizm: antropologiya budushchego* [Posthumanism: Anthropology of the Future]. Izd-vo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
 2. American Humanist Association. (n.d.). *Humanism and Its Aspirations*. http://www.americanhumanist.org/3/Hum_and_ItsAspirations.htm
-

3. Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1).
4. Fukuyama, F. (2004). *Nashi budushchie tela: Tekhnologiya i trevoga na poroge postchelovechestva* [Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution]. Olimp-Biznes.
5. Habermas, J. (2004). *Budushchee chelovecheskoi prirody: Na puti k liberalizatsii evgeniki?* [The Future of Human Nature: On the Way to Liberal Eugenics?]. Ves' mir.
6. Hassan, I. (2007). *Prometei kak ispolnitel': k postgumanisticheskoi kul'ture?* [Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?]. Logos.
7. Heidegger, M. (1993). Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism]. In *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* (pp. 451). Respublika.
8. Huxley, J. (1964). Transhumanism. In *Evolutionary humanism: Selected essays and lectures*. Harper & Row.
9. International Humanist and Ethical Union. (n.d.). *The Minimum Statement*. <http://www.iheu.org/minimumstatement>
10. Izmailova, D.I. (2023). Nравственное содержание современной биоэтики: гуманизм vs трансгуманизм [The Moral Content of Modern Bioethics: Humanism vs. Transhumanism]. *Ustoichivoe innovatsionnoe razvitie: proektirovanie i upravlenie*, 19(1(58)), 47–54.
11. Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
12. Letov, O.V. (2009). Трансгуманизм и этика [Transhumanism and Ethics]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 3: Filosofiya*, 2, 54–102.
13. Pavlenko, A.V. (2018). *Filosofiya postgumanizma: vyzovy i perspektivy* [Philosophy of Posthumanism: Challenges and Prospects]. Aleteiya.
14. Podoroga, V.A. (2020). *Postgumanizm v kontekste filosofii nauki* [Posthumanism in the Context of Philosophy of Science]. Nauka.
15. Sarkar, P.R. (1982). *Neogumanizm: Novaya filosofiya dlya novogo mira* [Neohumanism: A New Philosophy for a New World]. Ananda Marga Publications.
16. Schweitzer, A. (1992). *Blagovenie pered zhizn'yu* [Reverence for Life]. Progress.
17. Shestakov, A.V. (2019). *Filosofiya postgumanizma: ot gumanizma k transgumanizmu* [Philosophy of Posthumanism: From Humanism to Transhumanism]. Aleteiya.
18. Smirnov, N.V. (2017). *Postgumanizm: filosofiya cheloveka v epokhu tekhnologii* [Posthumanism: Philosophy of Man in the Age of Technology]. Izd-vo RGGU.
19. Tishchenko, P.D. (2009). Биотехнологическая ре-де-конструкция человека и проблема ответственности: случай сексуальности [Biotechnological Re-de-construction of the Human in Man and the Problem of Responsibility: The Case of Sexuality]. In *Bioetika i gumanitarnaya ekspertiza: kompleksnoe izuchenie cheloveka i virtualistika* (Vol. 3, pp. 236). IFRAN.
20. Yudin, B.G. (2006). Neobkhodimost' i vozmozhnosti gumanitarnoi ekspertizy [The Necessity and Possibilities of Humanitarian Expertise]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 4, 187–194.
21. Zakharenko, E.N., Komarova, L.N., & Nechaeva, I.V. (2008). *Novyi slovar' inostrannykh slov* [New Dictionary of Foreign Words]. Azbukovnik.
22. Zhelobov, A.A. (2008). *Imperativ gumanizma v bioetike (sotsiokul'turnyi i filosofsko-antropologicheskii aspekt): avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk* [The Imperative of Humanism in Bioethics (Sociocultural and Philosophical-Anthropological Aspects): Abstract of a Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences]. Leningradskii gosudarstvennyi universitet imeni A.S. Pushkina.
23. Zvirevich, V.T. (2016). *Tsiseron* [Cicero]. Nauka.

От гуманизма к постгуманизму: человек в гуманитарных научных проектах

Измайлова Джамиля Ибрагимовна

Кандидат философских наук, доцент,
профессор, кафедра философии и русской филологии,
Донецкий национальный университет экономики и торговли им. Михаила Туган-Барановского,
283050, Российская Федерация, Донецк, ул. Щорса, 31;
e-mail: jamilyushka@yandex.ru

Аннотация

Статья «From Humanism to Posthumanism: Human in the Humanistic Projects of Science» анализирует эволюцию представлений о человеке в научных и философских контекстах. Автор рассматривает, как философские и научные течения от эпохи Возрождения до постгуманизма и трансгуманизма стремились понять сущность человека и его будущее в контексте научных открытий. Особое внимание уделяется взаимодействию между гуманистической идеей человека как разумного существа и вызовами, которые ставит технологическое развитие. В статье исследуются философские, этические и культурные последствия научных изменений, а также трансформация представлений о человеке в эпоху новых технологий, таких как искусственный интеллект и биотехнологии. Автор подчеркивает, что будущее Homo Humanus включает не только телесную эволюцию, но и моральные и социальные изменения, затрагивающие человеческую идентичность. Новизна статьи заключается в интеграции научных, культурных и этических аспектов меняющихся представлений о человеке.

Для цитирования в научных исследованиях

Измайлова Д.И. From Humanism to Posthumanism: Human in Humanistic Science Projects // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 35-44. DOI: 10.34670/AR.2025.45.92.006

Ключевые слова

Гуманизм, неогуманизм, трансгуманизм, постгуманизм, биотехнологии, искусственный интеллект, гуманитарная экспертиза, Homo Humanus, философская антропология, биоэтика.

Библиография

1. Артамонова Е.Ю. Постгуманизм: антропология будущего. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 280 с.
2. Желобов А.А. Императив гуманизма в биоэтике (социокультурный и философско-антропологический аспекты): автореф. дис. ... канд. филос. наук: специальность 09.00.13 "Религиоведение, философская антропология, философия культуры". СПб.: Ленинградский гос. ун-т им. А.С. Пушкина, 2008. 23 с.
3. Захаренко Е.Н., Комарова Л.Н., Нечаева И.В. Новый словарь иностранных слов. М.: Азбуковник, 2008. 560 с.
4. Звиревич В.Т. Цицерон. СПб.: Наука, 2016. 255 с.
5. Измайлова Д.И. Нравственное содержание современной биоэтики: гуманизм vs трансгуманизм // Устойчивое инновационное развитие: проектирование и управление. 2023. Т. 19, № 1(58). С. 47-54.
6. Летов О.В. Трансгуманизм и этика // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. 2009. № 2. С. 54-102.
7. Павленко А.В. Философия постгуманизма: вызовы и перспективы. СПб.: Алетейя, 2018. 256 с.
8. Подорога В.А. Постгуманизм в контексте философии науки. М.: Наука, 2020. 324 с.
9. Смирнов Н.В. Постгуманизм: философия человека в эпоху технологий. М.: Изд-во РГГУ, 2017. 220 с.
10. Тищенко П.Д. Биотехнологическая ре-де-конструкция человеческого в человеке и проблема ответственности: казус сексуальности // Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 / Отв. ред. Ф.Г. Майленова. М.: ИФРАН, 2009. С. 236.
11. Фукуяма Ф. Наши будущие тела: Технология и тревога на пороге постчеловечества. М.: Олимп-Бизнес, 2004. 320 с.
12. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либерализации евгеники? / Пер. с нем. В.Л. Середы. М.: Весь мир, 2004. 144 с.
13. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 451.
14. Хассан И. Прометей как исполнитель: к постгуманистической культуре? М.: Логос, 2007. 160 с.
15. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Сост. А.А. Гусейнова; общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 572 с.
16. Шестаков А.В. Философия постгуманизма: от гуманизма к трансгуманизму. СПб.: Алетейя, 2019. 248 с.

17. Юдин Б.Г. Необходимость и возможности гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4. С. 187-194.
18. American Humanist Association. Humanism and Its Aspirations. URL: http://www.americanhumanist.org/3/Hum_and_ItsAspirations.htm.
19. Bostrom, N. A history of transhumanist thought // Journal of Evolution and Technology. 2005. Vol. 14, No. 1.
20. Huxley, J. Transhumanism // Huxley, J. Evolutionary Humanism: Selected Essays and Lectures. New York: Harper & Row, 1964.
21. International Humanist and Ethical Union. The Minimum Statement. URL: <http://www.iheu.org/minimumstatement> .
22. Kurzweil, R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking, 2005.
23. Sarkar, P.R. Neohumanism: A New Philosophy for a New World. Calcutta: Ananda Marga Publications, 1982.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2025.56.90.007

Характеристика частной жизни современного человека: социально-философский анализ

Галанина Наталия Викторовна

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии,
Академия ГПС МЧС России,
129090, Российская Федерация, Москва, Бориса Галушкина, 4;
e-mail: natgalanina2411@gmail.com

Дьяченко Наталья Васильевна

Кандидат педагогических наук,
доцент кафедры философии,
Академия ГПС МЧС России,
129090, Российская Федерация, Москва, Бориса Галушкина, 4;
e-mail: dyachenkonv@inbox.ru

Елагина Галина Викторовна

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии,
Академия ГПС МЧС России,
129090, Российская Федерация, Москва, Бориса Галушкина, 4;
e-mail: elaginag@gmail.com

Аннотация

Статья посвящена социально-философскому анализу частной жизни человека в условиях становления информационного общества. Авторы исследуют, как процессы цифровизации и информатизации трансформируют традиционные границы и содержание частной сферы, создавая новые вызовы для личной свободы и самоопределения. В работе выделяются и анализируются ключевые аспекты частной жизни: внутренняя духовная жизнь, межличностные отношения, самостоятельность в потреблении и имущественные отношения. Особое внимание уделяется противоречию между декларируемыми обществом идеалами индивидуальности («быть собой») и скрытыми механизмами стандартизации поведения, регулирования выбора и формирования потребностей через информационно-коммуникационные технологии и маркетинг. Делается вывод о том, что современная частная жизнь находится под мощным прессингом внешних социальных задач и нормативов, что ведет к эрозии подлинной самоидентификации и автономии личности.

Для цитирования в научных исследованиях

Галанина Н.В., Дьяченко Н.В., Елагина Г.В. Характеристика частной жизни современного человека: социально-философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 45-54. DOI: 10.34670/AR.2025.56.90.007

Ключевые слова

Частная жизнь, информационное общество, социальная философия, межличностные отношения, самоопределение, цифровизация, социальные нормы, социальный анализ.

Введение

Современный этап развития общества предполагает собой наличие важнейшего научно-технического и социально-экономического процесса, способного реализовать и удовлетворить потребности каждого современного индивида, урегулировать наиболее значимые процессы преобразования общества на пути к достижению прогресса, в точности определяя те самые оптимальные условия протекания жизни общества и его благополучия. Информатизация постепенно развивает и преобразовывает наше общество в информационное, посредством эффективности использования информации и знаний, способных менять наше представление о современной жизни, через призму информационно-коммуникационных технологий.

Основное содержание

Современная жизнь человека постоянно изменяется и приобретает различные аспекты, в важности которых нельзя усомниться. Важнейшей из её составляющих, несомненно, является частная жизнь человека. Именно она позволяет человеку во многих социальных аспектах: свободное выражение своей мысли и взглядов, развитие межличностных отношений, самосознание личности и т.д.

Частная жизнь всё больше приобретает смысл «индивидуальной свободы». В таком понимании частной жизни, можно говорить о проблеме безопасности той самой личностной свободы.

Задачи исследования:

- 1) определить и конкретизировать понятие аспектов частной жизни человека
- 2) сформулировать её теоретические пределы и обосновать важность её безопасности в современном обществе

Информационное общество своим становлением образует большое количество проблем и вопросов перед обществом. Стремительное развитие информационно-телекоммуникационных технологий определило важность рассмотрения частной жизни современного человека. Фактически являясь одной из самых насущных проблем каждого индивида, ей уделяется достаточно мало внимания обществом, также отсутствует конкретизация основных аспектов данного явления. Особенностью рассмотрения следует выделить развивающийся и изменяющийся характер процессов, определяющих современную частную жизнь, постоянная изменчивость аспектов, создание новых.

Опасностью отсутствия самосознания человека в самопознании процессов и аспектов современной частной жизни [Васягина, 2013], а также явной их запутанностью обуславливается

ведомость индивида на задачи общества. Под задачами стоит понимать совокупность рамок и правил, которые ставит общество перед каждым современным человеком.

Говоря о неосознанности человека, как составляющего такой сложной системы, как становление частной жизни, можно говорить о порождении заблуждений и погрязании в «тумане», создаваемом обществом. Являясь частью общества, человек становится винтиком машины, которая реорганизует частную жизнь человека. По сути, каждый современный человек так или иначе вносит вклад в реорганизацию частной жизни каждого. Данный вклад может вноситься как активным, так и пассивным, скрытым от большинства людей способом.

Понимая системность и структурную составляющую процесса изменения частной жизни, можно было бы утверждать о создании идеальных условий развития личности, обеспечения свободы не только личной жизни, но и публичной, но наличие побочных факторов отягощает и отравляет этот процесс, условно изменяя его в ту сторону, которая была бы удобнее, а не лучше. Идеальные мечты о построении свободного человека, рассматриваемого через призму взаимодействия частной жизни и явлений современного общества, попросту невозможны из-за тех самых задач общества.

Формируя задачи и условия существования современного человека, цивилизация ставит непреодолимые рамки или же барьеры, которые нельзя как-либо обойти или проигнорировать. Вышеописанные задачи полностью контролируют как частную, так и публичную жизнь человека, который под влиянием социума выполняет их бездумно, фактически не понимая своей роли и места в сложном механизме процесса реорганизации жизни. Бесконечное выполнение и соответствие данным задачам полностью уничтожает надежду на сознание и самоидентификацию личности, а как следствия, свободу частной жизни.

Человек уже перестал разграничивать свободу частной жизни и её отсутствие. Цивилизация даёт выбор современному индивиду – либо следовать условиям, либо нет. Данный выбор очень коварен и сложен с точки зрения психологии человека. Его коварность, как уже было упомянуто выше, заключается в неосознанности человека, который стал видеть только маску происходящего.

Переходя к конкретике вышеописанных условий общества, стоит отметить их разнообразие и многочисленность. Именно, в связи с этим, необходимо уточнить то, что в данном случае мы рассматриваем только некоторые, наиболее выраженные из них, поддающиеся наиболее лёгкому и логичному объяснению. Сложность и многохарактерность ставит проблему об упоминании данных задач. Рассматривая их, мы будем использовать тезисы, наиболее соответствующие данным задачам, и характеризующие их общую картину и сущность одновременно, с точки зрения частной жизни человека.

Так, можно выделить такие задачи, как «быть собой», «будь правильным» и «будь позитивным», первую из которых можно также назвать «обрести себя». Связанность с частной жизнью данных задач достаточно велика, но для построения характерной связи, охарактеризуем саму частную жизнь и составляющие её аспекты.

Частная жизнь уже не представляет из себя простейшее в объяснении явление. Проблема частной жизни стояла уже достаточно давно, но именно с появлением информационных технологий и внедрением их в современную жизнь, посредством реализации процессов информатизации и цифровизации, она стала наиболее актуальна. Говорить о такой проблеме можно ещё с времён античности, когда Гиппократ подписался под нравственным кодексом, запрещающим разглашение информации о пациенте [Мустафина, 2009].

Охарактеризовать частную жизнь можно как сферу человеческой деятельности, ограниченной внешней границей, представляющей собой предел государственного

вмешательства в личную жизнь гражданина. Анализируя данное определение можно выделить основные аспекты частной жизни:

Внутренняя духовная жизнь.

Внутренняя духовная жизнь как аспект частной жизни человека включает в себя представления, убеждения, духовные потребности, знания, ценности, цели, чувства и эмоции [Коневских, 2010]. Важность данного аспекта не стоит недооценивать, т. к. именно благодаря ему и формируется мировоззрение, на основе социализации личности, а оно, в свою очередь, ставит под вопрос осознание человеком современного мира. Так, именно благодаря мировоззрению человек находит своё место в жизни, также определяет свои интересы и цели. Здесь необходимо вспомнить о задаче «быть собой», которая в соответствии с данным аспектом раскрывается в определении человеком «нахождения себя», своей личности, так называемого самоопределения.

Проецируя данный аспект на современное общество, можно говорить о его искажении, т.к. общество своей задачей «быть собой» и утверждениями в уникальности каждого индивида изменяет внутреннюю духовную жизнь человека. Реклама утверждает о неповторимости и важности личности, обманывая и заманивая на свои уловки неподготовленных людей. Также из-за распространённости информации, являющейся в информационном обществе основным ресурсом, человек перестаёт осмысливать себя как личность и осознавать своё место в мире. Гораздо более простым шагом, по мнению современных людей, является копирование поведения и постоянное наблюдение за «лицами с экрана». Тем самым полностью уничтожается внутренняя духовная идентичность.

Непосредственные межличностные отношения.

Людям информационного общества в конечном своём смысле, либо иной стадии перехода к нему, как и на протяжении многих веков необходима потребность в общении, или в иной её форме взаимодействия между собой различными путями:

1. Вербальный – межличностное взаимодействие посредством передачи информации от одного исходящего субъекта вербальной связи другому, воспринимающему субъекту, в большинстве случаев характеризующееся наличием коннотации.

2. Невербальный – межличностное взаимодействие, происходящее на основе коммуникации субъектов невербальной связи, путями преобразования информации в эмоциональное и образное её представление.

Аффективный – экспрессивное межличностное взаимодействие.

Межличностные отношения характеризуются субъективными связями между людьми, их взаимодействием, на основе которых лежат биофизические и психологические процессы организма, выражающиеся в различных формах, которые в последующем влияют на межличностное поведение и тем самым образуют «круг межличностного взаимодействия». Переходя к раскрытию понятия «круга межличностного взаимодействия», рассматривая его в современном обществе, необходимо раскрыть компоненты межличностных отношений, непосредственно составляющих характер взаимодействия людей. К компонентам межличностных отношений можно отнести [Долганов, 2015]:

1) Поведенческий компонент. Поведенческая деятельность, выражающаяся в активных действиях субъекта взаимодействия путём акустических и визуальных проявлений, выраженных в мимике, жестах, пантомимике, речи.

2) Когнитивный компонент. Представляет собой мыслительную деятельность, на основе которой преобразуются познавательные и психические составляющие способности

познания субъекта взаимодействия индивидуально-психологических особенностей объекта взаимодействия в процессе их сопоставления с уже существующей информацией, накопленной субъектом взаимодействия за конкретный промежуток времени, которым может выступать отрезок от одного действия до другого, особенностью которого является нечёткость в определении или же обрывочность и нехарактерная для иных явлений неточность, несмотря на его значимость. Иными словами, вышесказанная мыслительная деятельность представляет собой идентифицирующую деятельность и может называться «когнитивной идентификацией субъекта взаимодействия».

- 3) Эмоциональный компонент. Данный компонент можно рассматривать как часть эмоционально-волевой сферы свойств человека, способную охарактеризовать тип эмоций, а в данном случае их способность оказывать влияние на субъект взаимодействия.

Итак, отталкиваясь от компонентов межличностных отношений и путей взаимодействия субъектов межличностных отношений необходимо охарактеризовать термин «круг межличностного взаимодействия», рассматривая его в современном обществе.

Межличностные отношения были необходимы на всех этапах развития общества, ведь на основе них субъект взаимодействия получает необходимую информацию от иного субъекта взаимодействия, что было характерно для неинформационных обществ, не переходящих на стадии развития информационного общества, а также от объекта взаимодействия, который может существовать исключительно на стадиях развития информационного общества или в его конечном варианте. Объект взаимодействия в данном случае можно охарактеризовать как посредника между субъектами взаимодействия для обмена необходимой информацией. Иными словами, объект взаимодействия – часть материального мира, транслирующая информацию субъекта взаимодействия путём её кодирования для последующего восприятия, интерпретации или иного её использования иным субъектом взаимодействия, путём декодирования, где кодирование – изменение информации компонентами межличностных отношений для её передачи, например говорение, написание текста, а декодирование – изменение информации компонентами межличностных отношений для её восприятия, например чтение. Схематично процесс межличностного взаимодействия субъектов через объект взаимодействия представлен на рисунке 1.



Рисунок 1 – Межличностное взаимодействие

В своей простой форме объект взаимодействия представляет собой простой способ коммуникации субъектов взаимодействия, который может быть выражен в виде техники, например, телевизор или смартфон, или иного средства передачи информации, например книга.

В современном обществе объекты взаимодействия преобразуются в их цифровые формы, что происходит как последствия процессов цифровизации сфер жизни общества.

Примерами межличностного взаимодействия в современном мире может служить любое взаимодействие субъектов, происходящее через объект взаимодействия. Обычная переписка пользователей социальной сети является межличностным взаимодействием путём вербального общения:

- 1) Первый субъект взаимодействия. Создаёт конкретную информацию. (сообщение).
- 2) Второй субъект взаимодействия. Воспринимает информацию, переданную объектом взаимодействия. (собеседник, прочитавший сообщение).
- 3) Объект взаимодействия. Передаёт информацию, созданную первым субъектом взаимодействия. (смартфон, компьютер или иные технические средства).

Невербальные и аффективные пути взаимодействия субъектов также находят свои способы использования, которые обеспечиваются различными информационно-коммуникационными техническими средствами, например такими, как видеосвязь или фотографии.

Проблема межличностных отношений современного индивида также напрямую зависит от навязывания обществом задач «быть собой» и «будь правильным». Так, преобразовалась роль компонентов межличностных отношений в процессе взаимодействия субъектов межличностного взаимодействия. Здесь действует задача «быть собой»: человек хочет проявить себя как личность, тем самым взаимодействуя с компонентами межличностных отношений оказать влияние на них и иного субъекта взаимодействия, но из-за невидимых или попросту скрываемых способов стандартизации поведения и недопустимости проявления себя как индивида, исходит преобразование первичного «Я», подстраиваясь под «правила игры». Иначе говоря, выражение своего «Я» происходит, но лишь в тех рамках и правилах, которые диктует конкретное общество, не позволяя использовать компоненты межличностных отношений в полной их мере.

Явным примером вышеописанных проблем и явлений может служить обыкновенные рамки видеохостингов. Ограничивая суждения одних людей, они превозносят суждения других людей, тем самым создают обязательные правила межличностного взаимодействия. Ярким примером может служить блокирование видеохостингами видео материалов, которые неуютны из-за выражения иного мнения или мыслей, противоречащих пониманию общества. Примером такого рода является блокирование неуютных каналов пользователей администрацией видеохостинга «Twitch» за высказывания, которые являются неприемлемыми в одном обществе, но в то же время приемлемыми в другом, тем самым заставляя как минимум одного из субъектов взаимодействия приспособливаться под правила, надиктованные конкретным обществом, при этом нарушая всю суть межличностного взаимодействия субъектов.

Самостоятельность решений в потреблении.

Потребности современного человека стали напрямую зависеть от взаимодействия со сферой информационно-телекоммуникационных технологий. Она влияет на распространение явлений и технических средств, образующих потребности и способствующих их распространению и влиянию на каждого индивида. Интернационализация норм происходит посредством преобладания общественного над индивидуальным и становлению общественного на ступень выше. Такой процесс частично уходит от эффективности нормы, в следствие чего гармонирование с адекватностью выбора приводит к конфликту интересов. Однако, посредством всё тех же информационно-телекоммуникационных технологий данный конфликт сглаживается и сводится к минимуму, путём скрытого внушения индивиду полезности и

эффективности предлагаемой нормы в выборе блага для потребления. Также, для становления новых норм потребления без убытков формируются определённые маркетинговые способы становления мнимой самоидентификации человека, после становления которой она поддерживается общественным мнением и иными регуляторами общественной жизни. Воздействуя на частную жизнь человека в области потребления, общественные нормы ставят обязательные нормы, несоблюдение которых попросту невозможно из-за наличия побочных факторов, которые позволяют не только обеспечивать норму, но и создавать на её основе новые, порой даже не навязанные, а образующиеся в самом сознании индивида, что приводит к облегчению восприятия самостоятельности решения в выбор необходимых благ для потребления. Данные нормы образуют системы предпочтений и на их основе формируют выбор индивида среди необходимых или вовсе ненужных ему благ. Это позволяет наиболее прочно и долговечно закрепить выгодное положение создателям данных норм и нормализовать процесс их согласования с общественным мнением, а после него и под его воздействием с конкретным индивидом.

Проблематика выбора современного человека напрямую зависит и от его личностных убеждений и самосознания в данной сложной системе навязывания благ для их потребления. Осознание выгоды или её отсутствия у конкретных навязчивых норм позволяет освобождать частную жизнь от воздействия внешних факторов и наиболее эффективно и выгодно тратить личные средства. Переходя к определению самого выбора и более простому отграничиванию проблемы от иных, необходимо указать на задачу общества «будь правильным». Данная задача однозначно влияет на процесс интернализации норм конкретного индивида, о чём было написано выше.

Потребление в общем своём понимании представляет собой процесс удовлетворения потребностей и нужд человека. Потреблять можно как материальные, так и духовные блага. Например, чтобы удовлетворить свою потребность в музыке, человек включает различного рода технические устройства для её воспроизведения. Самостоятельность в потреблении можно охарактеризовать как способность человека самому определять какие блага ему необходимы на данный момент или в будущем. Казалось бы, что современный человек вовсе не ограничен в удовлетворении своих потребностей, ведь процессы цифровизации частично или полностью, с каждым годом преобразовывают сферы жизни общества, увеличивая количество благ для потребления, и человек сам способен купить всё что ему нужно или удовлетворить те желания, которые десятки лет назад казались фантастикой, например, просмотр планеты Земля со спутников, просто зайдя на web-сайт. Однако, проблема самостоятельности решений в потреблении в современном обществе скрыта от глаз общественности, так как это попросту выгодно.

Значительное количество товаров и услуг навязываются современному человеку посредством рекламы, при этом фирмы конкурируют за лидерство в сфере экономики, преподнося всё больше лживой информации о своём продукте и добиваясь его продвижения любыми способами. Человек уже не выбирает что хочет купить, основную часть потребностей рожают навязчивые предложения, встречающиеся везде, начиная показом рекламы по телевидению, заканчивая рекламными постами в социальных сетях. Реклама поразила все сферы жизни общества, наполняя своим присутствием почти каждый шаг современного человека.

Выбирая продукт в магазине, человек возьмёт тот, который видел в рекламе или данный товар в яркой упаковке, или же с привлекательной скидкой. Существует множество

психологических техник маркетинга, позволяющих воспользоваться уязвимостями психики человека и заставить его сделать тот выбор, который попросту удобен или выгоден производителю того или иного блага.

Имущественные отношения.

Имущественные отношения современного человека непосредственно связаны с материальными и нематериальными благами, о чём нам говорит гражданское право. Важностью определения данного аспекта в частной жизни современного человека, является характер изменения основных сфер жизни общества, благодаря процессам цифровизации. Развитие и реорганизация промышленности позволяет положительно воздействовать на экономику и тем самым регулировать товарно-денежные отношения людей. Универсализация и унификация элементов, механизмов и систем современной экономики позволяет наиболее эффективно производить необходимые блага в достаточном количестве и на достойном уровне, что позволяет удовлетворять потребности человека.

Потребление экономических благ – неизбежное явление для каждого современного человека. Оно стало нести не только материальный, но и нематериальный характер, предполагающий приобретение благ в электронном виде.

Проблемной стороной в данном аспекте частной жизни является пользование и распоряжение, а также получение таких благ. Блага являются результатом производства и имеют определённую ценность, устанавливаемую посредством уточнения различного рода как внутренних, так и внешних факторов, так или иначе влияющих на ценность блага и определяющих его ценность для потребления индивидом. Различность факторов и их неточность ставит под вопрос определения ценности блага.

Заключение

Проведенный социально-философский анализ позволяет заключить, что частная жизнь современного человека претерпевает глубокую и противоречивую трансформацию под влиянием информационного общества. С одной стороны, технологический прогресс предлагает беспрецедентные возможности для самовыражения, коммуникации и удовлетворения потребностей. С другой стороны, он же становится инструментом для незаметного, но систематического вторжения в личную сферу, подчиняя ее логике внешнего регулирования.

Как показало исследование, ключевые аспекты частной жизни – духовное самоопределение, межличностные связи, потребительский выбор и имущественные отношения – оказываются опосредованы и деформированы навязанными социальными задачами («быть собой», «будь правильным», «будь позитивным»). Эти задачи, транслируемые через цифровые платформы, рекламу и социальные нормы, создают иллюзию свободы, маскируя процессы стандартизации и управления поведением. Человек, стремясь к самореализации в заданных рамках, часто утрачивает подлинную внутреннюю идентичность, становясь «винтиком» в машине реорганизации частной жизни.

Таким образом, основная проблема заключается в растущем разрыве между формальной автономией частной жизни и ее фактическим подчинением имплицитным правилам цифрового социума. Безопасность и подлинная свобода частной жизни оказываются под угрозой не из-за явного подавления, а вследствие сложных процессов адаптации, внушения и добровольного следования навязанным паттернам. Для сохранения суверенитета личности в этих условиях необходимы развитие критического самосознания, способность к рефлексии над внешними

влияниями и формирование правовых и этических механизмов, защищающих приватность и автономию человека от скрытых форм манипуляции в цифровую эпоху.

Библиография

1. Аблеев С. Р., Васечко А. А., Галанина Н. В. Общество в постнеклассической картине мира. Ижевск: Шелест, 2019. 216 с.
2. Васягина Н. Н. Самосознание как условие субъектного становления личности // Дискуссия. 2013. №4 (34). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/samosoznanie-kak-uslovie-subektnogo-stanovleniya-lichnosti>
3. Галанина Н. В. Самодетерминация социальной реальности: монография. Ижевск: Шелест, 2016. 160 с.
4. Долганов Д. Н. Классификация межличностных отношений // Вестник экспериментального образования. 2015. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/klassifikatsiya-mezhlichnostnyh-otnosheniy>
5. Коневских Л. А. Духовность и духовные аспекты формирования личности // Технологос. 2010. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnost-i-duhovnye-aspekty-formirovaniya-lichnosti-1>
6. Моисеев В. В. Социальная политика современной России. М.: Директмедиа паблишинг, 2019. 448 с.
7. Мустафина Г. А. Этические принципы и правовые вопросы взаимоотношения врача и пациента // Russian Journal of Economics and Law. 2009. №3 (11). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eticheskie-printsipy-i-pravovye-voprosy-vzaimootnosheniya-vracha-i-patsienta>
8. Пикуров Н. И. Частная жизнь и уголовное право: поиск баланса интересов государства и личности: монография. М.: Юрайт, 2025. 207 с.
9. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М.: АСТ Москва, 2008. 474 с.

Characteristics of the Private Life of a Modern Individual: A Socio-Philosophical Analysis

Nataliya V. Galanina

PhD in Philosophical Sciences,
Associate Professor, Department of Philosophy,
Academy of the State Fire Service of the EMERCOM of Russia,
129090, 4, Borisa Galushkina str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: natgalanina2411@gmail.com

Natal'ya V. D'yachenko

PhD in Pedagogical Sciences,
Associate Professor, Department of Philosophy,
Academy of the State Fire Service of the EMERCOM of Russia,
129090, 4, Borisa Galushkina str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: dyachenkonv@inbox.ru

Galina V. Elagina

PhD in Philosophical Sciences,
Associate Professor, Department of Philosophy,
Academy of the State Fire Service of the EMERCOM of Russia,
129090, 4, Borisa Galushkina str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: elaginag@gmail.com

Abstract

The article is dedicated to a socio-philosophical analysis of an individual's private life in the context of the emerging information society. The authors investigate how the processes of digitalization and informatization are transforming the traditional boundaries and content of the private sphere, creating new challenges for personal freedom and self-determination. Key aspects of private life are identified and analyzed: inner spiritual life, interpersonal relationships, autonomy in consumption, and property relations. Particular attention is paid to the contradiction between the societal ideals of individuality ("to be oneself") and the hidden mechanisms of standardizing behavior, regulating choice, and shaping needs through information and communication technologies and marketing. It is concluded that contemporary private life is under powerful pressure from external social tasks and norms, leading to the erosion of genuine self-identification and personal autonomy.

For citation

Galanina N.V., D'yachenko N.V., Elagina G.V. (2025) *Kharakteristika chastnoy zhizni sovremennogo cheloveka: sotsial'no-filosofskiy analiz* [Characteristics of the Private Life of a Modern Individual: A Socio-Philosophical Analysis]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 45-54. DOI: 10.34670/AR.2025.56.90.007

Keywords

Private life, information society, social philosophy, interpersonal relationships, self-determination, digitalization, social norms, social analysis.

References

1. Ableev, S. R., Vasechko, A. A., & Galanina, N. V. (2019). *Obshchestvo v postneklassicheskoi kartine mira* [Society in the post-non-classical picture of the world]. Shelest.
2. Dolganov, D. N. (2015). Klassifikatsiya mezhlchnostnykh otnoshenii [Classification of interpersonal relationships]. *Vestnik eksperimental'nogo obrazovaniya*, 2. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/klassifikatsiya-mezhlchnostnykh-otnosheniy>
3. Fukuyama, F. (2008). *Velikii razryv* [The great disruption]. AST Moskva.
4. Galanina, N. V. (2016). *Samodeterminatsiya sotsial'noi real'nosti* [Self-determination of social reality: monograph]. Shelest.
5. Konevskikh, L. A. (2010). Dukhovnost' i dukhovnye aspekty formirovaniya lichnosti [Spirituality and spiritual aspects of personality formation]. *Tekhnologos*, 2. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnost-i-duhovnye-aspekty-formirovaniya-lichnosti-1>
6. Moiseev, V. V. (2019). *Sotsial'naya politika sovremennoi Rossii* [Social policy of modern Russia]. Direktmediya publishing.
7. Mustafina, G. A. (2009). Eticheskie printsipy i pravovye voprosy vzaimootnosheniya vracha i patsienta [Ethical principles and legal issues of the relationship between a doctor and a patient]. *Russian Journal of Economics and Law*, 3(11). Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/eticheskie-printsipy-i-pravovye-voprosy-vzaimootnosheniya-vracha-i-patsienta>
8. Pikurov, N. I. (2025) *Chastnaya zhizn' i ugolovnoe pravo: poisk balansa interesov gosudarstva i lichnosti* [Private life and criminal law: searching for a balance between the interests of the state and the individual: monograph]. Yurait.
9. Vasyagina, N. N. (2013). Samosoznanie kak uslovie sub"ektnogo stanovleniya lichnosti [Self-consciousness as a condition for the subjective formation of personality]. *Diskussiya*, 4(34). Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/samosoznanie-kak-uslovie-subektnogo-stanovleniya-lichnosti>

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2025.45.32.008

Категория понятия качества жизни в социальной философии

Зубец Алексей Николаевич

Доктор экономических наук,
Директор,
Российский университет транспорта,
127994, Российская Федерация, Москва, ул. Образцова, 9/9;
e-mail: zubets@mail.ru

Трофимова Ксения Алексеевна

Заместитель директора,
Российский университет транспорта,
127994, Российская Федерация, Москва, ул. Образцова, 9/9;
e-mail: rodispublishing@yandex.ru

Шатилов Александр Борисович

Кандидат политических наук,
профессор,
Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,
125057, Российская Федерация, Москва, Ленинградский просп., 49;
e-mail: analitikarodis@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена теоретико-методологическому анализу понятия качества жизни в современных научных подходах. В работе использованы статистические источники (данные World Bank, WVS), сравнительно-аналитический и интерпретативный методы. Проанализированы модели оценки качества жизни: субъективные, объективные и комбинированные. Введены и сопоставлены показатели «годы счастливой жизни», «годы радостной жизни» и «годы успешной жизни». Показано, что актуализация нематериальных компонентов качества жизни требует комплексной оценки человеческого благополучия.

Для цитирования в научных исследованиях

Зубец А.Н., Трофимова К.А., Шатилов А.Б. Категория понятия качества жизни в социальной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 55-65. DOI: 10.34670/AR.2025.45.32.008

Ключевые слова

Качество жизни, благополучие, субъективная оценка, индексы счастья, нематериальные факторы, ВВП, HLE, социальная философия, методология исследования.

Введение

Категория качества жизни как объект социально-философского анализа представляет собой сложную, многомерную конструкцию, выходящую далеко за рамки сугубо экономических измерений. На рубеже XX–XXI веков произошла её концептуальная трансформация от узко понимаемого уровня жизни, измеряемого доходами и потреблением, к интегральной характеристике человеческого благополучия, включающей материальные и нематериальные, объективные и субъективные аспекты существования. В социальной философии качество жизни рассматривается как комплексный феномен, отражающий не только степень материальной обеспеченности, но и глубину удовлетворения экзистенциальных, социальных, культурных и духовных потребностей индивида в конкретном историческом и культурном контексте. Актуализация данной темы в современном глобализирующемся мире, отмеченном усилением неравенства, экологическими кризисами и технологическими трансформациями, обусловлена настоящей необходимостью формирования новой парадигмы социальной политики. Эта парадигма должна быть ориентирована на устойчивое развитие, социальную справедливость и подлинное повышение человеческого потенциала, что делает философскую рефлексию о сути благополучия не только академически значимой, но и практически востребованной.

Генезис и эволюция понятия в социальной философии

Историко-философский анализ позволяет проследить глубокие истоки концепции качества жизни, укоренённые в античной философской традиции. Уже у Аристотеля центральным становится понятие «эвдемонии» (εὐδαιμονία) – высшего человеческого блага, понимаемого как деятельность души в соответствии с добродетелью, ведущая к процветающей и наполненной жизни. Аристотелевское благо – это состояние, ценное само по себе, а не инструмент для достижения иных целей: «Его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого». Эта телеологическая установка, связывающая благополучие с реализацией человеческой природы и добродетельным образом жизни, заложила фундамент для последующих дискуссий. Стоики, сместив акцент с внешних благ на внутреннее состояние, разработали идеал апатии (бесстрастия) и душевного покоя, достигаемого через жизнь в согласии с природой и разумом. Таким образом, уже в античности были намечены два ключевых вектора осмысления благой жизни: аристотелевский, связанный с активной реализацией потенциала в социуме, и стоический, акцентирующий внутреннюю автономию и независимость от внешних обстоятельств.

В Новое и Новейшее время, с развитием капиталистических отношений и утилитаристской этики, доминирующей стала редуционистская экономическая трактовка благосостояния, сводимая преимущественно к накоплению материальных благ и максимизации полезности. Прогресс общества измерялся ростом валового национального продукта, а индивидуальное благополучие – уровнем дохода. Однако уже к середине XX века, особенно в достигших высокого материального достатка обществах Запада, стала очевидной ограниченность такого подхода. Знаковым стало выступление Роберта Кеннеди в 1968 году, где он указал, что ВВП «не учитывает здоровье наших детей, качество их образования и радости... измеряет все вкратце, за исключением того, что делает нашу жизнь осмысленной». Этот кризис измерения совпал с ростом экологического сознания, движением за гражданские права и осознанием важности психического здоровья, что в совокупности привело к формированию междисциплинарного

поля исследований качества жизни. Социальная философия в этой парадигме взяла на себя ключевую роль концептуализации феномена, стремясь преодолеть экономический редукционизм и вернуть в дискурс целостное понимание человеческого бытия.

Теоретические основания и методологические подходы

В рамках современной социальной философии качество жизни интерпретируется как многоуровневая динамическая конструкция, синтезирующая объективные условия существования и их субъективную оценку индивидами. Этот синтез порождает постоянный диалектический диалог между внешними, поддающимися количественному измерению параметрами и внутренним, ценностно окрашенным восприятием жизни.

Объективная составляющая выступает как совокупность внешних по отношению к индивиду условий, которые общество признаёт необходимыми для достойного существования. Сюда относятся:

- **Материальные ресурсы:** уровень доходов, качество жилья, доступ к базовым товарам и услугам.
- **Социальные блага:** доступность и качество здравоохранения, образования, социальной защиты.
- **Условия безопасности:** физическая, правовая и экономическая безопасность.
- **Среда обитания:** экологическое состояние окружающей среды.
- **Социально-политический контекст:** степень гражданских свобод, политического участия, верховенства права, уровень коррупции.

Субъективная составляющая отражает внутреннее переживание индивидом своей жизни. Она формируется через призму личных ценностей, устремлений, культурных норм, эмоционального фона и включает такие аспекты, как:

- **Когнитивная оценка:** общая удовлетворенность жизнью в целом и её отдельными сферами (работой, семьей, здоровьем).
- **Аффективный компонент:** преобладание положительных эмоций (радость, интерес, спокойствие) над отрицательными (боль, печаль, гнев, тревога).
- **Эвдемонистическое измерение:** чувство смысла, целеустремленности, личностного роста и самореализации.

Методологическое разнообразие в исследованиях вытекает из этой фундаментальной дуальности:

- 1) **Объективистский подход**, ярко представленный **Индексом человеческого развития (ИЧР) ООН**, отдаёт приоритет статистическим, «жёстким» данным (ожидаемая продолжительность жизни, уровень грамотности, ВВП на душу населения). Его сила – в сравнимости и относительной объективности, слабость – в игнорировании того, как эти блага воспринимаются людьми и насколько они соответствуют их внутренним запросам.
- 2) **Субъективистский подход**, ассоциируемый с работами социологов и психологов (А. Кемпбелл, Э. Динер), исходит из презумпции, что индивид является наилучшим экспертом собственного благополучия. Его афористично выразил Кемпбелл: «Человеческое благополучие должно быть видно по его взгляду». Критики указывают на адаптационные искажения (феномен «обретённого счастья») и зависимость оценок от культурных шаблонов и сиюминутного настроения.

- 3) **Интегративный (смешанный) подход** стремится преодолеть эту дихотомию, предлагая комплексные метрики. Наиболее известный пример – «**Годы счастливой жизни**» (**Happy Life Expectancy, HLE**), предложенный Р. Венхувеном. Этот показатель перемножает среднюю ожидаемую продолжительность жизни (объективный компонент) и среднюю субъективную оценку счастья или удовлетворенности жизнью в популяции. Таким образом, страна с высокой продолжительностью жизни, но низким уровнем счастья получит скорректированный вниз показатель, и наоборот. Этот подход признает, что долгая жизнь не является безусловным благом сама по себе, а ценна в сочетании с её субъективным качеством.

Социальная философия подчеркивает, что качество жизни – это не статичная сумма показателей, а динамическая категория, зависящая от культурного контекста и системы ценностей. В коллективистских культурах (например, в странах Восточной Азии или Латинской Америки) большее значение для благополучия могут иметь социальная гармония, уважение и чувство принадлежности. В индивидуалистических культурах (Северная Америка, Западная Европа) на первый план часто выходят личные достижения, автономия и самореализация. Это ставит перед исследователями сложную задачу разработки универсальных, но при этом культурно-чувствительных метрик.

Мировой опыт и сравнительный анализ

Сравнительные исследования, опирающиеся на данные Всемирного банка, Всемирного исследования ценностей (World Values Survey) и других источников, наглядно демонстрируют гетерогенность картины качества жизни в глобальном масштабе. Лидерами по интегральным показателям, таким как HLE или рейтинги удовлетворенности жизнью, стабильно выступают страны Северной Европы (Исландия, Норвегия, Дания, Швейцария, Нидерланды). Успех этой модели, условно называемой «скандинавской», основан не только на высоком ВВП на душу населения, но на мощном социальном альянсе: развитые демократические институты, низкий уровень коррупции, всеобъемлющее государство благосостояния, обеспечивающее высокую степень социальной защищенности, низкое экономическое неравенство, высокий уровень межличностного и институционального доверия. Здесь экономическая эффективность сочетается с сильной социальной сплоченностью, что, судя по данным, создает оптимальные условия для субъективного благополучия.

Страны с переходной экономикой, включая Россию (занимающую, согласно данным Венхувена, 75-е место по HLE с показателем 58,8 лет против 70+ лет у лидеров), сталкиваются с комплексом взаимосвязанных проблем. Наследие прошлых эпох (социальное расслоение, слабость гражданского общества, низкий уровень социального капитала и доверия) сочетается с вызовами современности, что не позволяет даже при наличии ресурсов в полной мере трансформировать экономический рост в повышение общего качества жизни. Показательно, что разрыв в оценках субъективного благополучия между этими странами и лидерами часто больше, чем разрыв в чисто экономических показателях.

Мировой опыт подтверждает ключевой вывод, известный как «**парадокс Истерлина**»: после достижения определенного порога материального обеспечения (ориентировочно 40–60 тыс. долларов ВВП на душу населения по ППС) дальнейший рост доходов практически не коррелирует с увеличением среднего уровня счастья в обществе. Это указывает на то, что качество жизни определяется не столько абсолютным уровнем потребления, сколько относительным

положением индивида (социальным сравнением), возможностями для самореализации, чувством безопасности и справедливости. Яркой иллюстрацией важности нематериальных факторов являются страны Латинской Америки, где при относительно скромных экономических показателях уровень субъективного счастья часто оказывается выше, чем в более богатых, но социально разобщенных обществах, благодаря сильным семейным и общинным связям, культуре, ориентированной на позитивные эмоции и социальное взаимодействие.

Современные вызовы и актуализация понятия

В начале XXI века категория качества жизни приобрела новую острую актуальность в контексте ряда глобальных вызовов, требующих переосмысления как её содержания, так и способов измерения.

- 1) **Цифровизация и гиперподключенность.** Цифровая среда стала новой онтологической реальностью, формирующей практики повседневности. С одной стороны, она расширяет доступ к информации, образованию, удаленной работе и социальным сетям, потенциально повышая эффективность и чувство связанности. С другой стороны, она порождает новые формы отчуждения, цифрового неравенства, кибербуллинга, информационной перегрузки и «диджитал-стресса». Социальная философия ставит вопросы: как цифровые технологии трансформируют представления о приватности, автономии и социальном признании? Не ведет ли гиперподключенность к эрозии глубоких межличностных связей, являющихся ключевым источником благополучия? Как измерить «цифровое качество жизни»?
- 2) **Экологический кризис и устойчивое развитие.** Концепция качества жизни более не может рассматриваться в отрыве от состояния планетарных экосистем. Цели устойчивого развития (ЦУР) ООН до 2030 года прямо интегрируют экологическое благополучие как условие человеческого благополучия. Это предполагает переход от антропоцентрической модели, где природа – лишь ресурс для потребления, к экоцентрической или, как минимум, устойчивой модели, где качество жизни нынешних поколений не должно достигаться за счет будущих. Философский вопрос заключается в переопределении «хорошей жизни» в сторону умеренности, осознанного потребления и экологической ответственности.
- 3) **Пандемия COVID-19 как стресс-тест.** Глобальный санитарный кризис обнажил системные уязвимости современных обществ и резко обострил проблемы неравенства – в доступе к медицинской помощи, цифровым технологиям для удаленной работы и обучения, социальной защите. Пандемия актуализировала дискуссии о роли государства как гаранта базовых условий качества жизни, о ценности профессий «заботы», о балансе между коллективной безопасностью и индивидуальными свободами. Она также показала, насколько субъективное благополучие зависит от чувства безопасности и предсказуемости.
- 4) **Культурное разнообразие в условиях глобализации.** Усиление миграционных потоков и культурных обменов делает проблему универсальности критериев качества жизни ещё более сложной. Социальная философия настаивает на необходимости дополнения глобальных метрик (таких как ИЧР) глубокими контекстуальными исследованиями, учитывающими локальные системы ценностей, представления о справедливости, здоровье и успехе. Благо, понимаемое в одной культуре как индивидуальное достижение

и автономия, в другой может трактоваться как социальная гармония и исполнение семейного долга.

Качество жизни в контексте социальной политики и этики

Социально-философская рефлексия о качестве жизни имеет непосредственное практическое значение для формирования государственной политики. Доклад Комиссии Стиглица-Сена-Фитусси (2008), созданной по инициативе президента Франции Н. Саркози, стал поворотным моментом, легитимизировавшим в международном дискурсе необходимость ухода от доминирования ВВП как главного индикатора прогресса. Комиссия предложила многомерную систему оценки, включающую помимо экономических показателей такие параметры, как здоровье, образование, баланс работы и отдыха, политические права, социальные связи, состояние окружающей среды и личная безопасность.

Это предполагает фундаментальный сдвиг в парадигме управления – от политики, сфокусированной на экономическом росте как самоцели, к политике, ориентированной на **повышение человеческого потенциала и социального благополучия**. Такая политика должна быть нацелена на создание «возможностей для благой жизни» (понятие, развиваемое Амартией Сеном), что включает инвестиции в человеческий капитал (образование, здравоохранение), построение инклюзивных институтов, снижение неравенства возможностей, обеспечение экологической устойчивости и укрепление социальной сплоченности.

Этический аспект проблемы заключается в том, что в современном взаимозависимом мире стремление к повышению качества жизни перестает быть сугубо частным делом, превращаясь в **коллективную ответственность**. Действия индивидов, корпораций или государств, которые повышают благополучие одних за счёт ущемления возможностей других (будь то экологический ущерб, эксплуатация труда, поддержание неравноправных экономических отношений или разжигание социальной вражды), становятся морально несостоятельными. Социальная философия обосновывает этику солидарности и справедливости, в рамках которой обязанностью публичных институтов и гражданского общества является создание справедливых условий, позволяющих каждому человеку реализовать свой потенциал и жить достойной жизнью, не лишая такой же возможности других, включая будущие поколения.

Сравнение стран-лидеров и аутсайдеров по показателю «годы счастливой жизни» по данным за 2017–2022 гг. приведено в Таблице 1. Как из нее видно, в 2017–2022 гг. лидерами по продолжительности счастливой жизни были Исландия, Норвегия, Швейцария, Швеция и Нидерланды. Продолжительность счастливой жизни в России на дату актуальности исходных данных составляла 58,8 лет, к сожалению, довольно посредственный показатель из нижней половины мирового рейтинга.

Можно предложить аналогичный показатель под условным названием «Годы радостной жизни», представляющий собой произведение продолжительности жизни и доли населения, испытывающего положительные эмоции в повседневной жизни по странам мира (см. Таблицу 2).

Уровень счастья или положительных эмоций в расчетах можно также заменить близким показателем – долей тех, кто полностью или в основном доволен собственной жизнью. Произведение средней продолжительности жизни и доли довольных жизнью можно назвать «продолжительностью успешной жизни», и он также характеризует благополучие людей, как и годы счастливой жизни. В число лучших стран мира по продолжительности успешной жизни, как видно из Таблицы 3, входят Исландия, Норвегия, Нидерланды, Швейцария и Финляндия.

**Таблица 1 - Рейтинг стран мира по показателю «Годы счастливой жизни»
(2017–2022 гг.) (расчёты по данным WVS и World Bank)**

№	Страна	Продолжительность жизни, лет	Доля считающих себя полностью или в основном счастливыми	Годы счастливой жизни, лет
1	Исландия	83,0	95%	79,1
2	Норвегия	82,9	94%	78,3
4	Швейцария	83,6	94%	78,2
7	Швеция	82,7	94%	77,6
3	Нидерланды	81,7	92%	75,1
6	Испания	83,2	89%	74,0
8	Дания	81,3	90%	73,4
5	Финляндия	81,8	89%	73,0
9	Австрия	81,5	89%	72,9
10	Италия	83,0	83%	68,8
...	...			
74	Армения	73,9	86%	63,8
76	Азербайджан	70,9	84%	59,8
75	Российская Федерация	71,8	82%	58,8
78	Мьянма	66,3	88%	58,1
83	Тунис	75,4	77%	57,8
77	Грузия	73,0	79%	57,6
85	Эфиопия	65,3	88%	57,1
81	Украина	71,2	79%	56,4
79	Иран	75,4	70%	52,5
84	Кения	62,4	84%	52,3
82	Египет	71,0	72%	50,9
88	Ирак	70,6	70%	49,7
80	Болгария	74,0	61%	45,1
86	Нигерия	52,7	73%	38,3
87	Зимбабве	60,8	52%	31,6

**Таблица 2 - Рейтинг стран мира по показателю
«Годы радостной жизни» (2017–2022 гг.)**

№	Страна	Доля тех, кто постоянно испытывает позитивные эмоции	Средняя продолжительность жизни, лет	Годы радостной жизни, лет
1	Исландия	79,0%	83,0	65,5
2	Панама	82,9%	77,3	64,1
3	Дания	77,8%	81,3	63,3
4	Норвегия	76,2%	82,9	63,2
5	Коста-Рика	79,2%	78,9	62,5
6	Швеция	75,1%	82,7	62,1
7	Швейцария	73,4%	83,6	61,4
8	Чили	76,3%	79,8	60,9
9	Ирландия	73,7%	82,3	60,7
10	Таиланд	77,0%	78,8	60,7
...	...			
89	Мавритания	67,1%	65,0	43,6
90	Российская Федерация	60,7%	71,8	43,6

№	Страна	Доля тех, кто постоянно испытывает позитивные эмоции	Средняя продолжительность жизни, лет	Годы радостной жизни, лет
91	Индия	61,7%	69,9	43,1
...	...			
132	Пакистан	49,7%	66,4	33,0
133	Бангладеш	44,6%	72,3	32,2
134	Непал	45,0%	69,0	31,1
135	Египет	43,7%	71,0	31,0
136	Сьерра-Леоне	51,2%	59,7	30,6
137	Чад	56,5%	52,7	29,8
138	Йемен	45,3%	64,8	29,4
139	Турция	31,8%	76,9	24,4
140	Ливан	31,1%	78,3	24,3
141	Афганистан	21,5%	62,8	13,5

Таблица 3 - Рейтинг стран мира по показателю «Годы успешной жизни» (2017–2022 гг.) (расчёты по данным WVS и World Bank)

№	Страна	Доля тех, кто полностью или в основном доволен жизнью	Средняя ожидаемая продолжительность жизни, лет	Годы успешной жизни, лет
1	Исландия	92,1%	83,0	76,4
2	Норвегия	91,1%	82,9	75,5
3	Нидерланды	92,4%	81,7	75,5
4	Швейцария	89,7%	83,6	75,0
5	Финляндия	90,6%	81,8	74,2
6	Испания	89,0%	83,2	74,1
7	Швеция	89,4%	82,7	73,9
8	Дания	89,6%	81,3	72,8
9	Австрия	88,0%	81,5	71,7
10	Италия	86,4%	83,0	71,7
...	...			
74	Армения	66,6%	73,9	49,3
75	Россия	67,1%	71,8	48,1
76	Азербайджан	67,6%	70,9	47,9
...	...			
79	Иран	60,8%	75,4	45,8
80	Болгария	61,0%	74,0	45,2
81	Украина	62,0%	71,2	44,1
82	Египет	54,3%	71,0	38,6
83	Тунис	48,4%	75,4	36,5
84	Кения	54,8%	62,4	34,2
85	Эфиопия	50,3%	65,3	32,8
86	Нигерия	50,1%	52,7	26,4
87	Зимбабве	38,8%	60,8	23,6
88	Ирак	15,1%	70,6	10,7

Объективные индикаторы, такие как ВВП или доступ к медицине, важны, но не отражают полноты человеческого опыта. Субъективные ощущения, такие как радость, удовлетворённость, доверие, не менее значимы. Современные подходы требуют интеграции обеих систем оценки.

Для России выявлены специфические проблемы: высокие показатели недовольства медициной, уровнем доходов и социальной незащищённостью, несмотря на рост экономических показателей.

Заключение

Категория качества жизни в социальной философии предстает как динамическое, многомерное и контекстуально зависимое понятие, отражающее сложное диалектическое взаимодействие материальных и духовных, объективных и субъективных, индивидуальных и коллективных аспектов человеческого существования. Её эволюция от античной эвдемонии через экономический редукционизм к современной интегральной модели демонстрирует непреходящую потребность человека осмыслить условия и смысл «хорошей жизни». Мировой опыт наглядно показывает, что высокое качество жизни достигается не через экстенсивный экономический рост сам по себе, а через синергию экономической эффективности, развитых социальных институтов, низкого уровня неравенства, высокого социального доверия, экологической устойчивости и уважения культурного разнообразия.

Современные вызовы – от цифровой трансформации и климатических изменений до глобальных пандемий и кризиса солидарности – требуют дальнейшего углубления философской рефлексии. Необходима разработка новых, более тонких и комплексных метрик, способных адекватно отразить многогранность человеческого благополучия в XXI веке, учитывающих как объективные возможности, так и субъективное благополучие в его когнитивном, аффективном и эвдемонистическом измерениях. Будущие исследования в этой области должны быть направлены на преодоление разрыва между абстрактной теорией и практикой управления, активно способствуя формированию новой, человекоцентричной социальной политики. Такая политика, основанная на глубоком философском понимании качества жизни, должна быть нацелена на подлинное повышение благополучия всех членов общества в гармонии с планетарными границами, что является одной из самых актуальных и гуманистически значимых задач нашего времени

Библиография

1. Аристотель. Никомахова этика, кн. 1, VII.
2. ВЦИОМ. Качество жизни россиян. Ключевые факторы. 03 декабря 2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/kachestvo-zhizni-rossiyan-klyucheve-factory>
3. Лебедева Л.С. «Качество жизни»: ключевые подходы и структура понятия // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 4. С. 68–80. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.4.04>.
4. Росгосстрах-Жизнь. Россияне назвали развитую медицину главным признаком качественной жизни. 17 ноября 2020.
5. Росстат. Национальные цели человеческого развития для России. [Электронный ресурс]. URL: <https://rosstat.gov.ru/sdg/national>
6. Росстат. Социально-экономическое положение России. М., 2022.
7. Стиглиц Дж., Сен А., Фитусси Ж.-П. Неверно оценивая нашу жизнь: Почему ВВП не имеет смысла? Доклад Комиссии по измерению эффективности экономики и социального прогресса / пер. с англ. И. Кушнаревой; науч. ред. перевода Т. Дробышевская. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 216 с.
8. UNDP. Индекс человеческого развития ООН. [Электронный ресурс]. URL: <https://hdr.undp.org/reports-and-publications>
9. World Bank. World Development Indicators. [Электронный ресурс]. URL: <https://data.worldbank.org/>
10. Noll, H.-H. Social Indicators and Quality of Life Research: Background, Achievements and Current Trends // Genov, N. (Ed.). Advances in Sociological Knowledge. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004. P. 151–181. https://doi.org/10.1007/978-3-663-09215-5_7

11. Rath, T., Harter, J. Wellbeing: The Five Essential Elements. N.Y.: Gallup Press, 2010.
12. Veenhoven, R. World Database of Happiness. Erasmus University Rotterdam. [Электронный ресурс]. URL: <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl>
13. World Values Survey. WVS Wave 7 data. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org>

The Category of the Concept of Quality of Life in Social Philosophy

Aleksei N. Zubets

Doctor of Economic Sciences,
Director,
Russian University of Transport,
127994, 9/9, Obraztsova str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: zubets@mail.ru

Kseniya A. Trofimova

Deputy Director,
Russian University of Transport,
127994, 9/9, Obraztsova str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: rodispublishing@yandex.ru

Aleksandr B. Shatilov

PhD in Political Sciences, Professor,
Financial University under the Government of the Russian Federation,
125057, 49, Leningradsky ave., Moscow, Russian Federation;
e-mail: analitikarodis@yandex.ru

Abstract

The article is devoted to the theoretical and methodological analysis of the concept of quality of life in modern scientific approaches. The work utilizes statistical sources (World Bank, WVS data), comparative-analytical and interpretative methods. Models for assessing quality of life are analyzed: subjective, objective, and combined. The indicators "years of happy life," "years of joyful life," and "years of successful life" are introduced and compared. It is shown that the actualization of non-material components of quality of life requires a comprehensive assessment of human well-being.

For citation

Zubets A.N., Trofimova K.A., Shatilov A.B. (2025) Kategoriya ponyatiya kachestva zhizni v sotsial'noy filosofii [The Category of the Concept of Quality of Life in Social Philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 55-65. DOI: 10.34670/AR.2025.45.32.008

Keywords

Quality of life, well-being, subjective assessment, happiness indices, non-material factors, GDP, HLE, social philosophy, research methodology.

References

1. Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Book 1, VII.
2. Lebedeva, L.S. 2018. 'Kachestvo zhizni': klyuchevyye podkhody i struktura ponyatiya ['Quality of Life': Key Approaches and Structure of the Concept]. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. No. 4, pp. 68–80. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.4.04>. (In Russian).
3. Noll, H.-H. 2004. Social Indicators and Quality of Life Research: Background, Achievements and Current Trends. In: Genov, N. (Ed.). *Advances in Sociological Knowledge*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 151–181. https://doi.org/10.1007/978-3-663-09215-5_7.
4. Rath, T. and Harter, J. 2010. *Wellbeing: The Five Essential Elements*. New York: Gallup Press.
5. Rosgosstrakh-Life. 2020. Rossiyanе nazvali razvitiyu meditsinu glavnym priznakom kachestvennoy zhizni [Russians Named Developed Medicine as the Main Feature of a Quality Life]. 17 November. (In Russian). [Online]. Available at: https://www.rgs.ru/media/press_release/2020/11/17/rossiyane-nazvali-razvitiyu-meditsinu-glavnym-priznakom-kachestvennoy-zhizni.html (Accessed: 21 September 2025).
6. Rosstat. 2022. *Sotsial'no-ekonomicheskoye polozheniye Rossii* [Socio-Economic Situation of Russia]. Moscow: Rosstat. (In Russian).
7. Rosstat. *Natsional'nyye tseli chelovecheskogo razvitiya dlya Rossii* [National Goals of Human Development for Russia]. [Online]. Available at: <https://rosstat.gov.ru/sdg/national> (Accessed: 21 September 2025). (In Russian).
8. Stiglitz, J.E., Sen, A. and Fitoussi, J.-P. 2015. *Neverno otsenivaya nashu zhizn': Pochemu VVP ne imeyet smysla? Doklad Komissii po izmereniyu effektivnosti ekonomiki i sotsial'nogo progressa* [Mismeasuring Our Lives: Why GDP Doesn't Add Up. The Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress]. Translated from English by I. Kushnareva; translation scientifically edited by T. Drobyshevskaya. Moscow: Gaidar Institute Press. 216 p. (In Russian).
9. UNDP. *Human Development Index (HDI)*. [Online]. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/human-development-index> (Accessed: 21 September 2025).
10. Veenhoven, R. *World Database of Happiness*. Erasmus University Rotterdam. [Online]. Available at: <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl> (Accessed: 21 September 2025).
11. VTsIOM. 2018. *Kachestvo zhizni rossiyan. Klyuchevyye faktory* [Quality of Life of Russians. Key Factors]. 3 December. [Online]. Available at: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/kachestvo-zhizni-rossiyan-klyuchevye-faktory> (Accessed: 21 September 2025). (In Russian).
12. World Bank. *World Development Indicators*. [Online]. Available at: <https://data.worldbank.org/> (Accessed: 21 September 2025).
13. World Values Survey Association. **World Values Survey Wave 7 (2017-2022)**. [Online]. Available at: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp> (Accessed: 21 September 2025).

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2025.49.79.009

Преодоление традиционного релятивизма Б. Уильямсом и интерпретация «релятивизма расстояния»

У Цунминь

Аспирант,
факультет философии,
Хэйлунцзянский университет,
150080, Китайская Народная Республика, Харбин, ул. Сюэфу, 74;
e-mail: 1465496040@qq.com

Аннотация

«Релятивизм», зародившийся еще в Древней Греции и получивший особое развитие в современную эпоху, затрагивает множество областей человеческого знания. Он широко применяется к различным идеям и позициям, принимая многообразные формы. Бернард Уильямс, основываясь на критике традиционного релятивизма, выдвигает концепцию «релятивизма расстояния» (relativism of distance). Он полагает, что моральный релятивизм существует лишь в рамках воображаемого столкновения, и в таких условиях проблема моральной оценки по-настоящему не возникает. В условиях же реального столкновения релятивизм утрачивает сферу своей применимости; в этом случае мы больше не можем уклоняться от разногласий путем проведения границы между «нами» и «ними», а должны решать проблемы посредством рационального анализа и аргументации.

Для цитирования в научных исследованиях

У Цунминь. Преодоление традиционного релятивизма Б. Уильямсом и интерпретация «релятивизма расстояния» // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 66-72. DOI: 10.34670/AR.2025.49.79.009

Ключевые слова

Бернард Уильямс, релятивизм, релятивизм расстояния, реальное противостояние, номинальное противостояние, моральная философия, этическая оценка.

Введение

С момента зарождения западной философии ранние древнегреческие натурфилософы единодушно занимались поиском первоначала мира (архэ). Они стремились найти ту неизменную, конечную реальность, которая скрывается за миром явлений, полным случайностей и перемен. Так, Фалес выдвинул идею о том, что «началом всех вещей является вода», сводя сущность мироздания к этой стихии. Анаксимен же ответил на этот вопрос учением о «воздухе как первоначале». Он полагал, что «воздух» и «вода», хотя и являются конкретными природными веществами, но воздух обладает большей неопределенностью (бесформенностью), чем вода. При этом воздух реально существует, он безграничен и неизмерим. «Поэтому утверждение воздуха в качестве первоначала всех вещей кажется более логичным: оно преодолевает ограниченность теории Фалеса, а также устраняет абстрактность (расплывчатость) понятия "апейрон" (беспредельное) Анаксимандра» [Дэн, Чжао, 2014, 15]. Несмотря на то, что мнения ранних древнегреческих натурфилософов относительно того, «что является первоначалом всего сущего», расходились, все они полагали, что существует лишь одно единственное объективное первоначало.

Эта парадигма мышления, стремящаяся к единому объективному первоначалу, была разрушена софистами. Протагор стал деконструктором ранней философии; он заменил объективное первоначало субъективным ощущением, выдвинув тезис «Человек есть мера всех вещей» – взгляд, глубоко насыщенный моральным релятивизмом. Представитель скептицизма Пиррон считал, что «ничто не является само по себе ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым; все это лишь относительно суждения. Ничто не существует по истине таким образом, но люди делают все по закону и обычаю. Ни один поступок нельзя назвать ни таким, ни иным» [Чжоу, 1981, 177]. В процессе эволюции от древнегреческого скептицизма к философии Нового времени релятивизм получил значительное развитие в гносеологической системе Канта. Кант ввел понятие «вещи в себе» (вещи-самой-по-себе), что в определенном смысле усилило теоретическую тенденцию к релятивизму.

С вступлением Запада в эпоху Нового и Новейшего времени произошли радикальные изменения в социально-исторических условиях, естественных науках и идейно-культурной сфере. Эти изменения оказали существенное влияние на развитие философии, способствуя ее плюрализации и появлению множества течений, таких как позитивизм, экзистенциализм, деконструктивизм и другие репрезентативные направления. Несмотря на то, что у каждой из этих философских школ был свой фокус внимания и свой круг решаемых проблем, при углубленном изучении нетрудно обнаружить их общие черты. К ним относятся: критика тенденции к всемогуществу разума, свойственной философии Нового времени, и преодоление традиционного рационализма; выступление против абстрагирования человека и утверждение того, что человек есть живое существо, укорененное в реальном жизненном мире. Они подчеркивают свободу, трансцендентность и креативность человека, настаивают на том, что к человеку следует относиться как к цели, а не как к средству, и полагают, что смысл всех философских проблем исходит из человеческого существования. Подобный акцент на субъективности, а также на свободе, трансцендентности и креативности субъекта, пронизывающий философские исследования, порождает теоретические тенденции антиуниверсализма и антифундаментализма. Если довести эти тенденции до крайности, они неизбежно скатываются к релятивизму.

В целом, релятивистские тенденции, проявляющиеся в западной философии, «тесно связаны как с этническим и культурным синтезом, с которого началась западная цивилизация в Древней Греции, так и с давними традициями рационалистического духа, индивидуализма и либерализма в западной культуре» [He, 2011, 2].

Критика и рефлексия Б. Уильямса по поводу традиционного морального релятивизма

«Релятивизм» представляет собой чрезвычайно сложную тему, проявляющуюся во множестве форм, таких как релятивизм в философии науки, гносеологический релятивизм, релятивизм в философии языка и т. д. Среди них наиболее тревожным, безусловно, является моральный релятивизм. Моральный релятивизм «возникает из некоторых эмпирических наблюдений за практикой человеческой жизни» [Сюй, 2007, 44], а его ключевая идея заключается в том, что авторитет и действительность моральных принципов относительны лишь применительно к определенному контексту, группе или народу. Согласно этой позиции, не существует ни моральных принципов, применимых ко всем и обязательных для всех субъектов действия, ни общезначимых, объективно единых критериев суждения. Для морального релятивизма «множественное» несоизмеримо (*incommensurable*); различные точки зрения и теории могут и не противоречить друг другу напрямую, но они определенно взаимно исключают друг друга. В противном случае «их было бы нетрудно объединить, подобно тому как мы можем совместить ландшафты двух разных местностей» [Уильямс, 2018, 188–192].

В перспективе морального релятивизма группы в различных социокультурных формациях обладают своими исключительными моральными принципами, причем принципы, отстаиваемые разными группами, часто противостоят друг другу и трудносоизмеримы. Следовательно, их невозможно взаимно опровергнуть, но при этом они способны к самоподтверждению и обладают универсальной значимостью в пределах своей сферы применения. Далее, релятивизм обращается с «конфликтующими точками зрения, установками и убеждениями таким образом, что каждая из них считается приемлемой на своем месте, и, следовательно, конфликт исчезает» [Уильямс, 2018, 188–192]. Уильямс отмечает, что на первый взгляд моральный релятивизм кажется способным разрешать конфликты и устранять разногласия, но «если две культуры, или две общие идеи, или два образа жизни исключают друг друга – можно ли назвать это релятивизмом?» Уильямс, 2018, 188–192]. По его мнению, дело обстоит иначе. С одной стороны, в реальной жизни различные культурные группы неизбежно подвергаются влиянию своих культурных традиций, формируя систему ценностей, характерную для данной культуры. Когда индивид, живущий внутри одной культурной традиции, сталкивается с образом жизни, предлагаемым другой традицией, он часто не желает принимать или даже отвергает этот образ жизни из соображений идентификации с собственной культурой и стремления сохранить ее. Такое неприятие ясно свидетельствует о наличии разногласий и конфликтов между различными культурными группами по поводу неких общих идей. Однако Уильямс напоминает нам, что наличие разногласий и конфликтов не означает, что они обязательно примут релятивистский подход к их урегулированию. Напротив, они, скорее всего, будут оценивать общества или группы иной культурной принадлежности, исходя из ценностей собственной культурной среды, то есть они могут придерживаться абсолютистской точки зрения. «Социальные практики, осуществляясь, никогда не предъявляют сертификатов, удостоверяющих, что они принадлежат к совершенно иной культуре и потому обладают

иммунитетом от чуждого суда и рефлексии» [Уильямс, 2018, 188–192]. Например, группы, не приемлющие культуру человеческих жертвоприношений, столкнувшись с группами, практикующими таковые, как правило, не склонны рассматривать эту практику с позиций релятивизма. Напротив, они склонны оценивать ее в соответствии с культурными традициями и ценностями своей группы, считая, например, культуру человеческих жертвоприношений жестокой и ужасающей, преднамеренным актом убийства.

С другой стороны, Уильямс указывает: «Маловероятно, что мы сможем представить себе, будто этическое познание правильного и неправильного логически внутренне относительно к конкретному обществу» [Уильямс, 2018, 188–192]. В качестве иллюстрации он приводит пример «гипертрадиционного» общества. Люди в таком обществе действительно используют термины, подобные «правильно» и «неправильно», для выражения своих правил или институтов. Однако, когда они сталкиваются с инородной культурной формой и начинают рефлексировать, они «не могут внезапно обнаружить, что в их языке скрыта некая невысказанная релятивизация» [Уильямс, 2018, 188–192]. Напротив, это открытие приходит либо слишком рано, либо слишком поздно. «Слишком рано» означает, что пока мы не осознали существования иной культурной формы, мы вряд ли выдвинем утверждения типа «для нас это правильно», а «для них это неправильно», и вряд ли будем считать, что у «нас» и у «них» есть свои исключительные стандарты моральной оценки, поскольку в этот момент «мы» еще не познали моральную систему «их», и проблемы соотношения «нас» и «их» еще не существует. «Слишком поздно» же означает, что мы уже столкнулись друг с другом, и наши жизни глубоко переплелись; мы находимся в совершенно новой ситуации. В этот момент это уже не вопрос «нас» и «их», а общая проблема нового, объединенного «мы». Поэтому в таких условиях мы больше не можем полагаться на релятивизм для решения проблем; мы должны выйти за пределы этой сложившейся системы оценок и вести активное исследование и рефлексии этой новой реальности.

Как было сказано выше, этическая необъективность не тождественна релятивистской позиции, но наше обсуждение не может на этом остановиться. Разве эта необъективность не влияет незримым образом на то, как и в каком объеме мы применяем наши этические концепции? Иными словами, осознавая, что мы придерживаемся разных ценностных суждений по одному и тому же вопросу или событию, мы должны обдумать, как на это реагировать. В связи с этим Уильямс рассматривает два возможных способа реагирования и последовательно критикует их. Во-первых, некоторые сторонники релятивизма утверждают, что подлинно релятивистское отношение должно заключаться в равном подходе ко всем этическим убеждениям, поэтому при столкновении с чуждой культурой или группой люди должны отложить в сторону свои этические реакции и воздерживаться от суждений. Уильямс считает эту мысль совершенно несостоятельной (ужасной), «ибо согласно такой идее, релятивизм приводит к всеобщей толерантности, а это уже нерелятивистская мораль» [Уильямс, 2018, 188–192]. Поскольку релятивизм утверждает отсутствие общезначимых моральных принципов, применимых ко всему человечеству, но при этом рассматривает принцип толерантности как абсолютный и универсальный, он явно попадает в ловушку самопротиворечия. Во-вторых, это отторжение чужих моральных принципов и упорствование в собственной этической позиции. Уильямс считает такой способ реагирования неадекватным и нереалистичным, так как, осознав разнообразие этических систем и плюрализм путей их интерпретации, трудно представить, что эти инородные этики не окажут никакого воздействия на наши существующие этические представления, и уж тем более невозможно оставаться абсолютно невосприимчивым и

неизменным. Исходя из этого, Уильямс однозначно отрицает осуществимость такого способа реагирования.

Раскрыв внутренние недостатки вышеуказанных двух способов, Уильямс предлагает совершенно новый путь реагирования. Этот путь позволяет избежать изъянов первых двух подходов и в то же время сохранить за релятивизмом разумное место в этическом реагировании – это и есть проповедуемый им «релятивизм расстояния» (relativism of distance).

Теоретическая конструкция «релятивизма расстояния» Б. Уильямса

Уильямс выдвигает концепцию «релятивизма расстояния» (relativism of distance), где под «расстоянием» понимается дистанция во времени, а не в пространстве. Это обусловлено тем, что повсеместное распространение интернета и межкультурной коммуникации разрушило пространственные барьеры, делая межрегиональный (пространственный) релятивизм неприменимым. Взаимодействия между различными культурами – это реальные встречи, и противостояние между различными культурами также является практическим, реальным. В частности, для всех культур в современном обществе «номинального противостояния» (notional confrontation) не существует; оно «может иметь место лишь между современным и досовременным обществом или между современным и будущим обществом» [Вэй, 2017, с. 104]. Именно это и является благодатной почвой для возникновения и процветания «релятивизма расстояния».

Следует отметить, что в понимании Уильямса так называемое реальное противостояние (real confrontation) означает следующее: если в определенный момент две общие идеи (обозначим их S1 и S2) расходятся и конфликтуют, и при этом S1 и S2 могут стать реальным выбором (real option) и действительной альтернативой для людей определенной группы, то в этот момент S1 и S2 находятся в ситуации реальной встречи, и противостояние между ними является реальным.

Проиллюстрируем это на примере «культуры сыновней почтительности» (сяо). В обществе, находящемся под глубоким влиянием идеи «Среди ста добродетелей сыновняя почтительность – первая», люди повсеместно верят в традиционную концепцию «растить детей, чтобы обеспечить старость». Они считают, что дети должны лично заботиться о своих престарелых родителях и содержать их. Эта глубоко укоренившаяся ценностная установка, несомненно, является реальным выбором для каждого, кто живет в этом обществе. Однако с экономическим ростом и социальным прогрессом системы пенсионного обеспечения и медицинского страхования постепенно становятся более совершенными. В то же время, на волне цифровой глобализации, распространение информации через время, пространство и государственные границы ускоряется, предоставляя молодежи больше возможностей для общения и взаимодействия с группами из разных стран. Их мышление и представления начинают меняться. Они с большей охотой выбирают раздельное проживание с престарелыми родителями или доверяют заботу о них домам престарелых, перекладывая на эти учреждения ответственность по уходу. Очевидно, что для этих молодых людей отказ от традиционных ценностей сыновней почтительности становится реальной опцией и действительным выбором. В такой ситуации между моральной ценностной системой, строго придерживающейся принципа «Среди ста добродетелей сыновняя почтительность – первая», и системой, отвергающей традиционную строгую сыновнюю почтительность, существует «реальное противостояние».

Так называемая «воображаемая встреча» (или ситуация, ведущая к номинальному противостоянию), в понимании Уильямса, означает следующее: в определенный момент или в определенной ситуации, хотя две различные общие идеи (S1 и S2) могут расходиться и конфликтовать, если одна из этих идей (например, S1) не принимается определенной группой или не составляет для людей этой группы реального выбора, то S1 и S2 находятся не в ситуации «реальной встречи», а в ситуации «воображаемой встречи». Противостояние между ними является не реальным, а номинальным (notional).

Вернемся к примеру с культурой «сыновней почтительности». Предположим, в некоем обществе под влиянием идеи «Среди ста добродетелей сыновняя почтительность – первая» широкие массы по-прежнему придерживаются древней концепции «растить детей, чтобы обеспечить старость», и из-за влияния этой идеи в данном обществе еще не создана совершенная система социального пенсионного и медицинского обеспечения. В этот момент, если индивидуалистические моральные ценности попытаются проникнуть в это общество и повлиять на его граждан, они не только не будут приняты (то есть не станут их реальным выбором), но, напротив, могут столкнуться с решительным отпором и сильным противодействием. Это происходит потому, что индивидуалистические ценности, будучи широко признанными и принятыми массами, с большой вероятностью оказали бы разрушительное воздействие на существующий в этом обществе механизм семейного ухода за престарелыми, что привело бы к серии серьезных социальных проблем, таких как «старикам не на кого опереться, стариков некому содержать». В таких условиях, даже если индивидуалистические моральные ценности получают широкое распространение в данном обществе, их противостояние с традиционными, строгими ценностями сыновней почтительности все равно будет проявляться лишь как номинальное противостояние.

Заключение

Разграничивая «реальную встречу» и «воображаемую встречу», Уильямс подчеркивает, что такая форма релятивизма, как «релятивизм расстояния», на самом деле существует лишь в рамках «воображаемой встречи». В условиях «реальной встречи» мы больше не можем просто полагаться на образ мышления «когда находишься в Риме, поступай как римляне» для разрешения разногласий. Нам необходимо на основе уважения и понимания различий вести равноправный диалог и обмен мнениями, делиться ресурсами и мудростью, искать точки соприкосновения и возможности для сотрудничества, и тем самым вырабатывать стратегии решения, которые действительно подходят для «нас».

Библиография

1. Вэй Бэньцзюнь. Уильямс о моральном релятивизме // Философский анализ. 2017. № 8. С. 104.
2. Дэн Сяоман, Чжао Линь. История западной философии. Пекин: Высшее образование (Higher Education Press), 2014.
3. Не Вэньцзюнь. Анализ западного этического релятивизма. Пекин: Общественные науки Китая (China Social Sciences Press), 2011.
4. Сюй Сяндун. Я, другие и мораль: введение в моральную философию. Пекин: Шанъу иньшугуань (The Commercial Press), 2007.
5. Уильямс Б. Этика и пределы философии / пер. Чэнь Цзяина. Пекин: Шанъу иньшугуань (The Commercial Press), 2018.
6. Чжоу Фучэн (сост.). Избранные чтения первоисточников западной философии. Пекин: Шанъу иньшугуань (The Commercial Press), 1981.

Overcoming Traditional Relativism by Bernard Williams and Interpretation of the “Relativism of Distance”

Wu Cunmin

Postgraduate Student,
Faculty of Philosophy,
Heilongjiang University,
150080, 74, Xuefu road, Harbin, People's Republic of China;
e-mail: 1465496040@qq.com

Abstract

“Relativism,” which originated in Ancient Greece and developed particularly in the modern era, touches upon many areas of human knowledge. It is widely applied to various ideas and positions, taking many diverse forms. Based on his critique of traditional relativism, Bernard Williams puts forward the concept of the “relativism of distance.” He argues that moral relativism exists only within the realm of imaginary confrontation, and in such conditions, the problem of moral assessment does not genuinely arise. However, in cases of real confrontation, relativism loses its sphere of applicability; in this situation, we can no longer evade disagreement by drawing a boundary between “us” and “them” but must resolve problems through rational analysis and argumentation.

For citation

Wu Cunmin (2025) Preodoleniye traditsionnogo relativizma B. Uil'yamsom i interpretatsiya «relativizma rasstoyaniya» [Overcoming Traditional Relativism by Bernard Williams and Interpretation of the “Relativism of Distance”]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 66-72. DOI: 10.34670/AR.2025.49.79.009

Keywords

Bernard Williams, relativism, relativism of distance, real confrontation, notional confrontation, moral philosophy, ethical assessment.

References

1. Deng, X., & Zhao, L. (2014). *Xifang zhexue shi* [History of Western Philosophy]. Higher Education Press.
2. Ne, W. (2011). *Xifang lunli xiangduizhuyi fenxi* [Analysis of Western Ethical Relativism]. China Social Sciences Press.
3. Wei, B. (2017). Williams on moral relativism. *Zhexue fenxi* [Philosophical Analysis], (8), 104.
4. Williams, B. (2018). *Lunli he zhexue de jixian* [Ethics and the Limits of Philosophy] (J. Chen, Trans.). The Commercial Press. (Original work published 1985).
5. Xu, X. (2007). *Wo, qita he daode: daode zhexue daolun* [I, Others and Morality: An Introduction to Moral Philosophy]. The Commercial Press.
6. Zhou, F. (Ed.). (1981). *Xifang zhexue yuanshi wenxian xuandu* [Selected Readings of Original Sources in Western Philosophy]. The Commercial Press.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2025.73.52.012

Некоторые аспекты изменения ценностных установок в контексте прикладной экологии

Кротовская Наталия Георгиевна

Научный сотрудник,
сектор философской антропологии,
Институт философии РАН,
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12/1;
e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

Кулагина-Ярцева Валентина Сергеевна

Научный сотрудник,
сектор философской антропологии,
Институт философии РАН,
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12/1;
e-mail: yartseva41@mail.ru

Аннотация

Проблема отношения человека к природе, этические аспекты его взаимодействия с окружающим миром и попытки создать гармоничное общество, живущее в единстве с окружающей средой, волнуют человечество на протяжении всего его существования. Эту проблему можно проследить в трудах таких известных мыслителей, как Пифагор, Гераклит, Сенека, Августин, Кант и многих других. Но несмотря на чрезвычайную важность и сложность взаимоотношений между человеком и природой, попытка их по-настоящему целостного изучения предпринимается только в настоящее время в рамках такого направления философского знания, как экофилософия. В современном обществе экологические проблемы становятся особенно актуальными, и это связано не только и не столько с загрязнением окружающей среды, сколько с кризисом современной цивилизации, кризисом духовности, нравственности и современной культуры в целом. В настоящее время перед человечеством стоит дилемма – традиционная или экологическая модель цивилизационного развития. В статье рассматриваются различные трактовки экологических проблем учеными прошлого и настоящего, их оценка сложившейся ситуации, прогнозы относительно будущего, которое ожидает планету и человечество.

Для цитирования в научных исследованиях

Кротовская Н.Г., Кулагина-Ярцева В.С. Некоторые аспекты изменения ценностных установок в контексте прикладной экологии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 73-105. DOI: 10.34670/AR.2025.73.52.012

Ключевые слова

Экофилософия, мудрость, эпикурейцы, стоики, экоцентризм, эософия, глубинная экология, этика земли, экологическая этика, философия свалки, ценностные установки, экологический кризис.

Введение

Проблема отношения человека к природе, этические аспекты его взаимодействия с окружающим миром и попытки создать гармоничное общество, живущее в единстве с окружающей средой, волновали и продолжают волновать человечество на протяжении всего его существования. Интерес к этой проблеме можно проследить в трудах таких известных мыслителей, как Пифагор, Гераклит, Сенека, Августин, Кант и многие другие. Она находит отражение не только в философских и научных работах, но и в политических и религиозных концепциях, идеологических и экономических доктринах. Однако, несмотря на чрезвычайную важность и сложность взаимоотношений между человеком и природой, попытка их целостного изучения предпринимается только в настоящее время в рамках такого направления философского знания, как экофилософия. Прежде чем перейти непосредственно к описанию предмета и специфики экофилософии как новой самостоятельной области науки, необходимо остановиться на различных теоретико-методологических подходах к определению сущности этого понятия, а также кратко рассмотреть историю его формирования. Экофилософия, как и философия в целом, не имеет единого строгого определения, но стремится познать и осмыслить комплекс процессов взаимодействия живых организмов (в первую очередь человека) с окружающей средой и выявить фундаментальные закономерности этого взаимодействия. Экологическая философия появилась сравнительно недавно, в XX веке, и тесно связана с так называемой глубинной экологией, разработанной норвежским философом Арне Декке Эйде Нессом и французским психоаналитиком и философом Феликсом Гваттари. Сам термин «экофилософия» (у него есть вариант «экософия») был впервые использован Нессом в 1973 году. Как отмечал сам автор: «Под экософией я подразумеваю философию экологической гармонии или баланса. Как и любая «софия», она содержит нормы, правила, постулаты, приоритеты и гипотезы, касающиеся положения дел во Вселенной». Сферы интересов экософии разнообразны и включают в себя не только факты загрязнения окружающей среды, ресурсы и население, но и ценностные приоритеты.

В 1980-х годах под экофилософией понималось комплексное социально-философское исследование взаимодействия общества и природы. В свою очередь, в 1990-х годах Гваттари разработал свой подход к пониманию экофилософии, основанный на трёх основных составляющих: экологии окружающей среды, социальной экологии (экономика и социальные роли) и ментальной экологии, связанной с психологией. Гваттари соотносил экологию окружающей среды с «социальной экологией разума». Согласно его идеям, без определённых изменений в социальной и материальной сферах человеческого общества фундаментальные изменения в сознании людей невозможны. Термин «экология» представляется Гваттари слишком эклектичным, поскольку объединяет в себе различные слои реальности: научные знания о природных и социальных экосистемах соседствуют здесь с консервативными и даже откровенно реакционными заявлениями о необходимости вернуться к дедовскому образу жизни. Гваттари задумал свою «экософию» как модель, выходящую за рамки изучения экосистем.

В настоящее время экофилософию можно определить как область философского знания, которая исследует философские проблемы взаимодействия живых организмов и систем друг с другом и с окружающей средой.

Экофилософия как образ жизни

Современная фигура экофилософа, вероятно, содержит в себе зачатки того, что выходит за рамки философии в ее нынешнем строго академическом, профессиональном смысле. Это могло бы, с одной стороны, вернуть философию к ее древним, житнетворным, но ныне утраченным корням в греко-римском мире, а с другой, открыть ее для людей, ищущих за пределами академического мышления общий и осмысленный способ существования, который по-настоящему связан с Землей. Посредством детального сравнения экофилософии с древними школами античности, понимаемыми не просто как интеллектуальный дискурс, но и как «образ жизни» [Адо, 1999], можно утверждать, что фигура экофилософа потенциально предлагает мыслящим людям во всем мире радикальный путь от иллюзий нашего нынешнего времени к более адаптивной жизни, основанной на прямом, непосредственном контакте с настоящим.

Современная философия, отход от мудрости

Сейчас, когда наша цивилизация переживает непростые времена, научный мир занят поиском путей, которые помогут нам разрешить нынешний кризис, особенно в области экологии. Ученые смело излагают наблюдаемые факты, все тонкости деградации и упадка биосферы, объясняют механизмы, лежащие в основе нестабильности климата и разрушения экосистем, и выясняют, как эти биофизические механизмы могут быть скорректированы, если это вообще возможно. Однако ученые не претендуют на мудрость. Они, как и все мы, находятся в плену существующих норм и условностей, приведших нас к такому повороту событий. Вопросами выхода из кризиса заняты не только ученые, но и религиозные лидеры. Однако они придерживаются своих верований, своих собственных условностей, установленных задолго до того, как воздействие человека на биосферу стало предметом крайней озабоченности, как это происходит сегодня. На самом деле, эти верования, как правило, выражали новое мировоззрение, ориентированное на человека и подготовившее почву для крайнего антропоцентризма, который в конце концов противопоставил нашу нынешнюю индустриальную цивилизацию биосфере. Таким образом, эти древние каноны не всегда способны направить нас к постантропоцентрическому мировоззрению. Тогда, кто возьмет на себя труд разобраться в наших планетарных трудностях и в то же время освободить людей от верований и условностей, которые сковывают их, формируя нашу культурную идентичность и наше общественное сознание таким образом, что мы становимся соучастниками сил, способных нас уничтожить?

Западные философы традиционно занимались изучением стоявших перед человечеством проблем, но им еще предстоит самим освободиться от культурной обусловленности, определяющей жизнь их современников. В свое время именно философы преодолели ханжество и тщеславие своего общества, чтобы представить людям неадаптивные модели социальной жизни.

Где же сейчас эти скептики, которые игнорируют общественное мнение и осмеливаются быть свободными, которые доводят аргументы до логического завершения и осмеливаются следовать своим убеждениям в своей собственной жизни, открывая для остальных непроторенные пути? Люди, которых сегодня называют философами, конечно же, обитают в академических кругах. Они задаются вопросами, которые вытекают из вопросов, переданных нам по наследству философами древности: что такое истина, что такое добро, почему мы страдаем, как возможно познание, каковы происхождение и природа Вселенной? Однако в

отличие от древних мыслителей современные академические философы разделяют эти вопросы на отдельные области, рассматривая их преимущественно как теоретические и тем самым изолируя себя от более широких, более практически ориентированных дискуссий о повседневном поведении.

Специалисты, работающие в том или ином академическом заведении, связаны его ожиданиями, нормами и нравами. Эти ожидания, нормы и нравы неизбежно влияют и на личные устремления и амбиции академического философа: получение грантов, пребывание в должности, продвижение по службе и репутация в рамках выбранной дисциплины могут стать доминирующими в их профессиональной программе. Поскольку нормы и нравы учебного заведения, скорее всего, отражают нормы и нравы государства или корпораций, которые их финансируют, они склонны на организационном уровне усваивать ценности своего учреждения.

Одним словом, хотя академические мыслители номинально свободны думать и публиковать все, что им заблагорассудится, какими бы критическими ни были их идеи, они так или иначе находятся в плену системы негласного институционального давления. Какие бы идеи ни решил «исповедовать» академический мыслитель, он, столкнувшись с экологическими вызовами нашей индустриальной цивилизации, скорее всего, продолжит вести свою жизнь в соответствии с нормативными предпосылками этой цивилизации. Еще в 1854 году Генри Торо отмечал этот разрыв. Как он выразился в первой главе своей книги «Уолден, или жизнь в лесу», «У нас сейчас есть профессора философии, но философов нет» [Торо, 1979, 12]. При этом сам Торо понимал философию как интуитивно-эмоциональное, а не рациональное освоение мира.

Не так давно историк античной философии Пьер Адо одобрительно процитировал эту строку Торо, противопоставляя фигуру современного философа ее древнему прототипу [Hadot, 2005, 229-237]. Как известно, Адо посвятил свою жизнь подробному описанию деятельности древнегреческих философов – особенно стоиков и эпикурейцев, – которые занимались философией не как изучением вопросов строго теоретического характера, но в качестве образа жизни, противоречащего социальным нормам и условностям их времени. Стало быть, исключительно теоретический и институционализированный способ мышления, который в настоящее время считается философией, вряд ли будет нести в себе заряд убежденности древних. В самом деле, экофилософия уже сорок лет практикует подобное мышление, а состояние окружающей среды лишь продолжает ухудшаться.

Когда речь заходит об экологических проблемах, создается впечатление, что экофилософия как чисто теоретическое направление не затрагивает психологической основы человеческой мотивации. Логические опровержения антропоцентричных инструменталистских предпосылок современности могут убедить студентов, изучающих экологическую философию, но редко приводят к изменению моделей повседневной жизни. Несмотря на все заявления, звучащие не только в области экологической философии, но и во многих других экологических дискурсах, в настоящее время очень немногие выбирают образ жизни, который прямо или косвенно не ставит под угрозу жизнь других видов, и это противоречие подрывает экологическую идею. Как будто кризис, который преподносится как реальный, на самом деле вовсе не реален. Подобное несоответствие между декларируемым и действительным заставляет многих втайне сомневаться в здравомыслии как самих себя, так и своего общества.

Однако, прежде чем отбросить философию как потенциальный инструмент решения современных проблем, вернемся вместе с Пьером Адо к тому историческому моменту, когда философия действительно раскрыла свой подлинно подрывной потенциал, – к периоду, когда процветали эпикурейская и стоическая школы.

Античная философия как образ жизни

Эпикурейство и стоицизм были одними из основных философских школ классического периода античной философии (конец IV - конец I веков до н.э.). Как и другие основные школы, в том числе Платона и Аристотеля, эпикурейство и стоицизм зародились в Афинах. Согласно Адо, все четыре школы позиционировались как путь к более просвещенному образу жизни и, в отличие от религиозных, считались сугубо философскими, ибо опирались на разум, а не на веру, убеждения, откровение или авторитет.

Основная цель каждой из философских школ заключалась в том, чтобы помочь человеку обрести самообладание, уравновешенность и независимость в условиях тогдашней политической и военной нестабильности. Если платоническая и аристотелевская школы были относительно элитарными, привлекая серьезных мыслителей и молодых лидеров общества, стремящихся расширить свой кругозор, то эпикурейская и стоическая школы были открыты для всех, включая женщин и рабов. Софисты же, напротив, изначально позиционировали себя в качестве профессиональных учителей, предлагавших качественное обучение отпрыскам правящих классов. В рамках данной статьи сосредоточимся только на эпикурействе и стоицизме как школах, наиболее подходящих для рассуждений об экофилософии.

Как эпикурейцы, так и стоики опирались на собственный набор метафизических предпосылок, то есть на собственные учения о природе реальности. Из этих предпосылок были сделаны дальнейшие выводы, касающиеся этики и психологии. Учителя объясняли и пытались обосновать метафизические доктрины, выявляя их логические следствия для человеческого поведения. При этом ожидалось, что ученики, в свою очередь, усвоят эти теории и регулярно будут размышлять над ними, сопоставляя с ними свое повседневное поведение. С этой целью ученики нередко жили и ели вместе с учителем, образуя колонии «друзей» или компаньонов, поддерживающих друг друга в общем стремлении жить рационально и в соответствии со своими философскими взглядами.

Ожидалось, что тщательное изучение идей Эпикура или Зенона Китийского, основателя стоицизма, приведет к подлинной трансформации сознания, которая позволит ученикам адаптивно и хладнокровно реагировать на непредвиденные обстоятельства. Однако при этом ни в коем случае не предполагалось, что подобная трансформация будет достигнута только с помощью разума. Неотъемлемой частью процесса обучения были также разнообразные духовные и физические практики, включавшие в себя медитацию, визуализацию, использование воображения, искусство анализа и ведения споров, а также особые гимнастические упражнения.

Представители обеих школ пришли к единому мнению, согласно которому человеческие страдания проистекают главным образом из наших суждений о жизни, а не из физических характеристик самой этой жизни и, соответственно, в пересмотре нуждаются именно наши привычные системы ценностей.

Для Эпикура подобный пересмотр начинается с анализа желания. В основе всех наших ценностей, по его мнению, лежит стремление к удовольствию. И если мы хотим жить осознанно, то следует разделить стремление к удовольствиям, улучшающим жизнь, от стремления к удовольствиям, которые в долгосрочной перспективе приведут к страданиям. С этой целью Эпикур основал небольшие общины, где его последователи могли бы жить в необременительной материальной простоте, довольствуясь скромной, но питательной пищей,

чистой водой и непритязательным жильем, в окружении природных красот, располагающих к приятному общению и беседам.

Однако даже простые удовольствия омрачает перспектива смерти. Нельзя не понимать, что смерть в конечном счете уничтожит удовольствие как таковое. Чтобы устранить этот более глубокий источник беспокойства, Эпикур обратился к метафизике, создав свою знаменитую концепцию отклоняющихся атомов, допускающую существование свободы и применимую как к человеческому бытию, так и ко всему остальному.

Когда мы умираем, наши души распадаются точно так же, как и наши тела. Отсюда следует, что «когда мы здесь, смерти нет, когда смерть здесь, нас уже нет». Так чего же нам бояться? Эпикур признает, что боги существуют. Но они не создавали мир и не проявляют никакого интереса к человеческим делам. Значит, нам нечего бояться наказания в загробном мире.

Человек, защищенный от физических форм страданий, свободный от множества отвлекающих факторов, порождаемых ложными желаниями, и от беспокойства по поводу смерти, наконец-то обретает свободу испытывать то, что Эпикур считал высшим удовольствием, а именно удовольствие от простого бытия, от наслаждения реальностью нашего существования.

Хотя предпочтение определенного образа жизни подкреплялось у эпикурейцев полноценной метафизической теорией, эпикурейское образование, как говорилось выше, включало в себя эмпирические искусства и дисциплины. При этом центральным элементом всего проекта было искусство ведения беседы, поскольку столь глубокая трансформация сознания, к которой стремились эпикурейцы, несомненно, могла быть осуществлена только в коммуникативной и социально благоприятной среде. Здесь нелишне будет привести цитату из Канта: «Древние греческие философы – Эпикур, Зенон, Сократ и другие оставались верны истинной Идее философа, в отличие от философов нашего времени. «Когда же начнешь ты жить добродетельно?» – говорил Платон одному старику, который рассказал ему, что слушает лекции о добродетели. Ведь нельзя все время заниматься умозрением: надо когда-то подумать и о применении его на практике. Но сегодня принимают за мечтателя того, кто живет сообразно своему учению» [Kant, 1980, 8].

Осознавая реальность нашего существования, мы испытываем чувство достаточности и полноты, с которым не сравнится ни один другой опыт. Таким образом, эпикурейский образ жизни, несомненно, сохраняет свою актуальность и привлекательность и сегодня.

Теперь обратимся к философии стоиков и рассмотрим ее с этой же точки зрения. Первым следует отметить то, что предписанный ею образ жизни основывается на противоположном наборе доктринальных предпосылок. Ключом к процветанию человека, с точки зрения стоиков, является стремление к высшему благу, то есть к добродетели. Истинное счастье достижимо при любых обстоятельствах, но лишь в том случае, если мы в своих действиях и установках руководствуемся соображениями морали. Эта предпосылка, как и предпосылка эпикурейцев, сформулирована на основе метафизических постулатов.

Хотя физика стоиков также полностью материалистична, как и учение эпикурейцев, она постулирует, что вселенная, во-первых, является целостной, а не состоит из атомов, и, во-вторых, детерминированной, а не наполненной легким трепетом спонтанности, характерным для атомов эпикурейцев. Действительно, все в мире существует в неразрывном единстве, структурированном таким образом, чтобы сохранять свое существование и целостность.

Именно самосогласованность Вселенной объясняет то, что она развивается предсказуемым образом, не превращаясь на каждом шагу в хаос.

Поскольку люди являются частью этого живого единства, которое мы наблюдаем как Вселенную, протяженную в пространстве и времени, универсальный разум, лежащий в основе этого единства, должен информировать и нас, Человеческий разум должен отражать в нашем собственном ограниченном масштабе и через призму нашего собственного понимания принцип, формирующий мир, большее целое. Другими словами, человеческий разум будет направлять нас к «общему благу» так же решительно, как он направляет нас к сохранению самих себя. Служение общему благу, включающему в себя и наше собственное благо, является строго рациональной целью человеческой жизни.

Из этого краткого изложения становится ясно, почему стоики настаивали на том, что ключом к процветанию человека является разум и в практическом контексте разум неизменно склоняет нас к служению общему благу.

Объективное отношение к себе и своему окружению в сочетании с признанием того, что внешние обстоятельства в значительной степени находятся вне нашего контроля, помогает нам безропотно принимать свою судьбу, демонстрируя вошедшее в поговорку «стоическое» отношение к происходящему. Осознание стоиками того, что они руководствуются в своей жизни разумом, то есть способностью, которую они считают производной от универсального принципа всеединства, убеждает их в том, что во всех вопросах они верны добру, а следовательно, и самим себе, а это все что от человека можно требовать.

Рассматривая вопрос о том, как повели бы себя люди, склоняющиеся к стоической или эпикурейской позиции, Ф. Мэтьюз в статье «Экофилософия как образ жизни» пишет:

«Вооруженные этой моральной уверенностью, стоики с большей вероятностью, чем их коллеги-эпикурейцы, будут играть активную роль в общественных делах. Поскольку они рассматривают основные побуждения человеческой природы, исходя из универсального принципа единства, они могут свободно следовать указаниям разума. Это означает, что они также могут заниматься политикой или другими сторонами общественной жизни. <...> Если в результате внешних обстоятельств, не зависящих от человека, события принимают нежелательный оборот, стоик может без лишнего шума найти прибежище в своих убеждениях. Таким образом, стоики более приспособлены к жизни в гуще событий, чем эпикурейцы, чье метафизическое мировоззрение склоняет их к жизни в контркультурном сообществе единомышленников» [Mathews, 2023, 2-20].

В Римской империи золотой период философии как искусства жизни постепенно уходит в прошлое. Четыре основные философские школы сохраняются и в имперский период, но философия постепенно становится институционализированной. Философские центры появляются во многих городах и нередко финансируются правительством, в то время как традиционные пути передачи знаний от основателей учения к преемникам прерываются, и место мыслителей занимают платные преподаватели. Они, как правило, изучают древние тексты и видят свою задачу лишь в толковании этих ныне канонизированных трудов и комментариев к ним. В конце концов, философия становится, по сути, областью ученых и сводится к интеллектуальным занятиям, которые мы сегодня называли бы академическими.

Экофилософия как возрождение древней традиции

Возможно, фундаментом западной цивилизации является именно философия. В классический период античности, философия, лежавшая в основе афинской культуры, породила неустанно вопрошающее мышление, искрящееся остроумием и живостью, которым не было

равных. Хотелось бы надеяться, что эта искра непредубежденности, впоследствии почти угасшая, все еще сохраняется в нашей философской традиции.

Однако схоластический, исключительно абстрактный теоретический поворот, который философия совершила впоследствии, проложил путь дуалистической тенденции, которая стала фатальной чертой западного мировоззрения, лежащего в основе индустриальной эпохи и порождающего нынешний кризис биосферы. Было много написано о том, как процесс теоретизирования на феноменологическом уровне приводит к разделению субъекта и объекта, которое формирует все последующие бинарные системы разума и материи, структурирующие западную культурную традицию.

Однако вместо того, чтобы заикливаться на этом пессимистическом аспекте истории философии, философы могли бы обратиться к ее изначальному потенциалу, продемонстрированному эпикурейством и стоицизмом, для развития в новом направлении [Mathews, 2017, 144-159].

Возможно ли сегодня продолжить эту эллинистическую нить? В этой связи стоит помнить, что, хотя экологическая философия как ветвь современной академической философии, была в значительной степени заложницей академических кругов, существовала группа философов, экологическое мышление которых всегда основывалось на экологическом образе жизни. Первоначальные в эту группу входили среди прочих Арне Несс, Алан Дренгсон, Билл Деволл, Джордж Сешнс, Дэвид Абрам, Долорес Лашапел и другие. Разумеется, в тот период было много мыслителей, которые придерживались экофилософских тем и идей, но они исследовали их с помощью других научных дисциплин, а также искусства. Здесь речь пойдет только о тех, кто придерживался специфически философского подхода.

Хотя эти мыслители изучали современную академическую философию и часто сами преподавали ее в университетах, они также были заядлыми любителями пеших прогулок, трекинга или альпинизма и брали студентов с собой на экскурсии по пересеченной местности. Некоторые из этих экофилософов поселились в отдаленных местах. Большинство из них были экологически грамотными, хорошо разбирались в ботанике и зоологии. Неизменно участвуя в природоохранных кампаниях, они присоединялись к прямым действиям в защиту окружающей среды. В этом отношении экофилософы отклонялись от академических норм: их философские изыскания были продиктованы не только научными интересами, но и личным опытом самореализации и самопреодоления, полученным на природе, и, как следствие, страстью к ее охране.

В то время как экофилософы действительно были одними из ключевых создателей дискурса, который стал известен как экологическая философия, среди других участников этого дискурса были сотрудники философских факультетов, чей интерес к этой теме был исключительно теоретическим. Для этих последних главным были исследования обоснованности антропоцентризма, критериев моральной приемлемости или различных внутренних ценностей.

Экологическая этика

С момента своего возникновения в 1970-х годах экологическая этика в США всегда была тесно связана с экологической наукой. Точнее, первая, как правило, в значительной степени опиралась на вторую. Благодаря этому экологическая этика превратилась в новаторскую и чрезвычайно перспективную область исследований. Однако такой подход к исследованию

сделал фундамент экологической этики менее надежным, чем хотелось бы большинству ее сторонников, так как научные знания подвержены изменениям и инновациям и движимы ими. В результате оказалось, что здание экологической этики зиждется на шатком фундаменте, тем самым подрывая моральные предписания философов.

Рассмотрим, как экофилософы пытаются разрешить это противоречие, на примере одного из основоположников экологической философии Бэярда Калликотта, в 1971 году прочитавшего первый университетский курс по экологической этике. Результатом его пятидесятилетней научной деятельности стало множество статей и книг, в том числе «В защиту этики земли: очерки по философии окружающей среды» (1989), «Экологические интуиции» (1992), «За пределами этики земли: Новые очерки по философии окружающей среды» (1999), «Мыслить как планета: Этика земли» (2013), «Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика» и многие другие (1990). Он и сейчас остается значимой фигурой в экологических кругах США с учетом той важной роли, которую он сыграл в переосмыслении понятия дикой природы и его непоколебимой приверженности «Этике земли» Альдо Леопольда (1966), интерпретации которой посвящены многие его работы. По мнению Калликотта, традиционная этика не способна решить стоящие перед нами экологические проблемы и, следовательно, должна быть пересмотрена.

Альдо Леопольд (1887-1948) – известный американский ученый-эколог, писатель, президент Экологического общества США, один из основателей Общества дикой природы. Родился в штате Айова, закончил Йельский университет. Умер от сердечного приступа, сражаясь с лесным пожаром.

Взгляды Альдо Леопольда опередили жизнь и, как часто бывает, не были поняты современниками. Свой труд, сборник эссе под названием «Календарь песчаного графства», содержащий основные идеи экологической этики («этики земли»), Леопольд не смог опубликовать при жизни: издатели сочли их бесполезными или слишком радикальными.

Свою экологическую этику Альдо Леопольд называл этикой земли. Она распространялась на все биологические виды и экологические сообщества.

По мнению Леопольда, человеку следует осознать свое положение как рядового обитателя Земли и научиться уважать права других членов биотического сообщества. Леопольд напоминает людям об их обязательствах по отношению к другим членам биотической общины – об обязательствах, которые были бы выше их собственных выгод экономического характера.

Экологическая этика, по мнению Леопольда, играет важную роль в современном природоохранном движении, поскольку предлагает человеку новую роль, превращая его из завоевателя в равноправного члена гармоничного сообщества. Он полагал, что экологические проблемы, по сути, имеют философский характер, и к ним необходимо найти философский подход.

А. Леопольд одним из первых указал на необходимость охраны не только самой дикой природы, но и ее свободы. Он утверждал, что наша планета не мертва, и заслуживает уважения со стороны человека не как источник сырья, а как живое существо.

Ему принадлежит призыв научиться «думать, как гора», и позволять дикой природе развиваться самостоятельно не только на этой горе, но и во всем мире. По его мнению, дикую природу нельзя растить, как строевой лес, поскольку она есть нечто большее, чем деревья. Ученый писал, что сбережение дикой природы должно стать актом национального раскаяния со стороны людей, губивших ее ранее.

Основной императив экологической этики заключается в том, чтобы позволить не-людям говорить самим за себя. С учетом этой критики была разработана альтернативная концепция внутренней ценности как свойства. Внутренняя ценность тела есть объективное свойство, которое можно обнаружить посредством наблюдения.

Центральное место в размышлениях А. Леопольда, а значит и Калликотта, занимают изменения и непостоянство. И тот и другой пытаются убедить современников в том, что при выработке норм человеческого поведения следует учитывать изменчивость экосистем. Чтобы действовать морально, сообщества должны признать свою принадлежность к более крупным «наземным сообществам», для которых характерна постоянная адаптация.

Леопольд, поначалу придерживавшийся утилитарных воззрений на охрану природы, постепенно изменил свои взгляды. Экологическая наука и дарвинизм привели его к пониманию земли как единого целого. Так появилась этика земли, стирающая грань между человеком и природой, неотъемлемой частью которой он является. Вслед за Дарвином, который выдвинул подобное предположение в своей книге «Происхождение человека и половой отбор» (1871), А. Леопольд утверждал, что по мере того, как люди начнут считать себя членами не только своей семьи, но и племени, региона или государства, сфера применения этики станет постепенно расширяться. Но он пошел еще дальше, заявив, что теперь она должна охватывать и целые экосистемы. Таким образом, этика земли расширила границы сообщества, включив туда почву, воду, растения и животных, то есть всю землю. Короче, этика земли меняет роль *Homo sapiens* с завоевателя на одного из членов земельного сообщества, что подразумевает уважение к остальным, а также ко всему сообществу как таковому.

Расширение сферы этики привело Леопольда к новой моральной максиме, которая, как он надеялся, заложит основу для более просвещенных отношений между человеческими сообществами и другими живыми существами. Начиная с 1970-х годов, Дж. Бэрд Калликотт пытался донести эгоцентрическую идею А. Леопольда до своих коллег-философов и более широкой аудитории.

Калликотт устраняет картезианский дуализм, проводящий четкую границу между природой и цивилизацией, а также между человеком и природой. В книге «Великие новые дебаты о природе» он пишет: «Я следую Дарвину в том, что человеческая культура неразрывно связана с протокультурой приматов и млекопитающих и что, как бы сильно она впоследствии ни развилась, современная человеческая цивилизация, несмотря ни на что, остается неотъемлемой частью природы» [Callicotte, Nelson, 1998, 388].

Поскольку А. Леопольд не был профессиональным философом, Калликотт стремился поднять его учение до интеллектуального уровня философии. Признавая философские ограничения концепции этики земли, он в своей попытке придать ей научную убедительность обратился к философии Дэвида Юма и Адама Смита. Согласно воззрениям Юма, основы морали лежат в чувствах, а не в разуме. Она формируется у человека, скорее, под влиянием эмоций и инстинктов и не является фактом внешнего объективного мира и потому не может быть познана при помощи ума.

При разработке собственной эгоцентрической философии Калликотт старался доказать, что дарвинизм, этика земли Альдо Леопольда, а также его собственные взгляды имеют своим источником философию Юма. Влияние теорий Юма и Адама Смита заметно и в книге Дарвина «Происхождение человека». Несколько десятилетий спустя, утверждает Калликотт, идеи Дарвина сформировали этические размышления Леопольда, легшие в основу философии Калликотта. Таким образом, интерес Калликотта к Юму обусловил две важнейшие

тенденции в его мышлении: примат моральных чувств и превосходство общественного над личным.

По мнению Калликотта, чем шире круг моральных членов данного сообщества, тем более оно этически развито. Его приверженность расширенному видению сообщества, включая экосистемы, входит в противоречие со многими разделами традиционной этики, основанными на индивидуализме. Как признает сам Калликотт, тот, кто посвятит себя этике земли, «будет весьма далек от жесткого, отстраненного, неуравновешенного человека современной западной либеральной традиции» [Callicott, 1999, 314].

Представление о себе как о полностью автономном и самодостаточном существе хорошо согласуется с прочно укоренившимися философскими идеями, которые Калликотт стремится заменить. С точки зрения экологии, где главное внимание уделяется взаимосвязям и взаимозависимости, представление о себе как о независимой монаде лишено смысла, вот почему Калликотт стремится доказать необходимость радикальных преобразований в нашем понимании общественного и личного.

Он с оптимизмом смотрит на способность моральных чувств и общественной солидарности к развитию и расширению и полагает, что история этики подтверждает его выводы: «Моральные чувства неопределенны и безграничны. Сегодня мы можем научиться уважать такие вещи, как всеобщие права человека и права животных, права наших национальных государств и наших биотических сообществ, о которых наши далекие предки ничего не знали в ту пору, когда формировалась их мораль» [Ouderkirk, 2002, 298]. Иными словами, сегодняшнее сообщество не обязательно будет идентично завтрашнему. Его изменчивость и многогранный характер открывают новые возможности для сторонников этики земли.

По мнению Калликотта, расширение круга общения совпадает с расширением человеческого «я», что напоминает глубокое экологическое представление Арне Несса о самореализации: «Сам человек, а также другие существа (не исключая, разумеется, и – взаимоотношений с организмами, как внутренними, так и внешними по отношению к его суперэкосистеме. Через суперэкосистему циркулируют вода, различные вещества (как питательные, так и ядовитые) и биогенный воздух. Материальный мир, как в форме инертной, так и живой материи <...> пересекает нечеткие и проницаемые границы суперэкосистемы, которой являемся мы сами. Через поры кожи, с воздухом, который мы вдыхаем в легкие, с водой, которую мы пьем, и с пищей, которую мы едим» [Naess, 2003, 111].

Калликотт верит, что человек есть нечто большее, чем тело и личные интересы. Личность может быть правильно понята только в более широком контексте многочисленных сообществ, к которым она принадлежит – семьи, региона, государства, партии, идеологии, биологического сообщества, и это лишь некоторые из них. Такое широкое и гибкое видение «я» многим современным философам может показаться чрезмерным, но цель Калликотта – ускорить наступление эпохи, которая преодолет современный индивидуализм.

Необходимость смены парадигмы

Все философские устремления Калликотта основаны на простой мысли: чтобы решить серьезные экологические проблемы XXI века, его современникам требуется радикально изменить мировоззрения. Решение не будет найдено до тех пор, пока не произойдет великий сдвиг парадигмы, перефразируя Томаса Куна, на которого явно ссылается Калликотт [Callicott,

1999, 302]. Сам он уверен, что великая смена парадигмы уже происходит и что современное положение вещей обречено на исчезновение.

Калликотт не раз провозглашал конец современной концепции природы, возникшей в результате научной революции XVII века. Эта концепция природы неразрывно связана с фундаментальной дихотомией человека и природы, субъекта и объекта, разума и тела.

Несмотря на авторитет и привлекательность современной концепции природы, ее научное обоснование, по мнению Калликотта, больше не выдерживает критики.

Во второй половине XIX–начале XX веков дарвинизм, экологическая наука и теория относительности грозили дискредитировать картезианский дуализм. Принципы дарвинизма опровергали представление о том, что *Homo sapiens* как вид радикально отличается от других живущих на земле видов; экология подчеркивала центральную роль взаимодействия и взаимозависимости, присущих природе, воплощением которых являются экосистемы. Теория относительности не позволяла провести четкое фундаментальное различие между субъектом и объектом [Callicott, 1989, 165-166]. Эти научные достижения фатально подорвали современное мировоззрение. Экология перестала быть просто одним из разделов биологии. Как и теория эволюции, она приобрела огромное философское значение. Калликотт пошел еще дальше, выдвинув предположение, что наше время может стать одним из редчайших моментов в культурной истории человечества, чем-то вроде греческого Золотого века, когда зародились западное искусство, литература, философия и демократия; или европейской эпохи Возрождения, когда начали формироваться современная наука и техника [Callicott, 1999, 287].

Таким образом, мировоззрение модерна, по-прежнему определяющее человеческие отношения, утверждает Калликотт, является заведомо проигрышной позицией, обреченной уступить место новому мировоззрению. Вопрос заключается лишь в том, когда это произойдет.

Неудивительно, что призыв Калликотта к постмодернистскому видению природы вызвал серьезную критику в экологических кругах, особенно из-за его нападок на понятие дикой природы, так как последнее помогает сохранить антиэкологическую дихотомию природа/цивилизация. На основании его высказываний о том, что природа – это миф и потому не нуждается в защите [Callicott, 2008, 351-354], его обвинили в потворстве противникам защиты окружающей среды. Эти обвинения побудили философа прояснить свою позицию, подчеркнув, что его дарвинистско-леопольдовская натурализация культуры противоположна позиции других постмодернистских философов-экологов, которые окультуривают природу, утверждая, что природа сконструирована культурно (или социально), тогда как Калликотт уверен, что культура развивается естественным образом и остается частью природы [Ouderkirk, 2002, 300].

Для Калликотта характерно стремление устранить философский дуализм, не подвергая опасности основы этики. По его мнению, естественная эволюция наделила человеческий род моральным чувством. Именно поэтому человек может воспринимать себя как часть природы и, следовательно, относится к ней морально.

Калликотт отчаянно пытается отмежеваться от деконструктивизма. Он хочет позиционировать себя как философ-постмодернист, настаивая на том, что его этические положения не приведут к релятивистскому тупику: «В отсутствие всеобъемлющего и культурно разделяемого нового мифа, – пишет он, – мы остаемся с множеством точек зрения, перспектив, многообразных воззрений, каждое из которых имеет равную степень истинности» [Callicott, 1999, 161]. Он оплакивает приход «новых Темных Веков деконструктивных разногласий, без

малейших методологических договоренностей, необходимых для устранения этих разногласий с помощью обоснованной аргументации [Ibid.165]. Главная задача Калликотта – препятствовать пропаганде деконструктивных теорий, которые, по его мнению, могут оказаться разрушительными.

Доминирующая парадигма не только необходима, но и желательна, полагает Калликотт. Он считает свою интерпретацию постмодернизма реконструктивной, поскольку ее функция состоит не в том, чтобы ликвидировать прежние мировоззрения, но, скорее, в том, чтобы помочь человечеству принять обновленное мировоззрение, основанное на уроках дарвинизма, экологии и новой физики.

Однако изменения, вызванные сменой научной парадигмы, являются фактором, который способствует не только принятию эоцентричного подхода к решению стоящих перед нами проблем, но и к нестабильному состоянию этики. Результаты будущих научных исследований в лучшем случае неопределенны. Акцент на изменениях и научных разработках, лежащий в основе этики Калликотта, может таить в себе семена ее распада.

Экология хаоса против этики земли

Калликотт неоднократно заявлял о превосходстве научного метода, который немислим без самокоррекции, над другими подходами. Это, однако, побудило некоторых критиков Калликотта заявить, что экология – слишком нестабильная область, чтобы служить надежным фундаментом этики. Главная слабость этического аппарата Калликотта, заключается в бесконечной способности научного метода подвергать сомнению уровень общепринятых знаний.

Другие его критики, также обеспокоенные нынешним экологическим

положением, утверждают, что всепроникающее влияние деятельности человека на биосферу может привести человечество к попытке еще больше контролировать природу. В книге «21 урок для XXI века» Юваль Н. Харари описал огромный потенциал биотехнологий XXI века, представив геоинженерию как надежное средство борьбы с изменением климата [Харари, 2019]. Согласно этому видению, влияние глобальной индустриальной цивилизации на биосферу стало настолько глубоким и масштабным, что единственным жизнеспособным вариантом остается дальнейший научно-технологический контроль. Альтернативное видение Калликотта, напротив, сводится к радикальному отказу от продолжения картезианского нарратива.

В академических кругах все философские размышления о взаимоотношениях человека с природой, как правило, относились к категории экологической философии, поэтому экофилософы с активной жизненной позицией классифицировались на институциональном уровне как философы-экологи. В их поведении была какая-то неформальность, нервозность, возможно, даже «дикость», на которую философы с исключительно академическими намерениями не особенно стремились претендовать, поскольку философы-экологи нередко стремились позиционировать себя как маргиналов в академической среде.

Примеры экофилософской практики

Рассмотрим более подробно некоторые практики, с помощью которых философы-экологи стремились упрочить свою связь с Землей и пытались приобщить других к такому опыту. Арне

Несс, по легенде, был первым в этом отношении, фактически став ранним прототипом философа-эколога. Хотя он достиг большой известности как философ, он никоим образом не вел жизнь кабинетного ученого и большую часть своей юности, а также значительную часть своей зрелой жизни посвятил приключениям на свежем воздухе – альпинизму, лыжам, трекингу и сплаву по бурным рекам. Еще в двадцатилетнем возрасте он выстроил в северной Норвегии уединенную хижину под названием Твергастейн. На протяжении всей жизни, примерно на три месяца в году, он уединялся там, чтобы заниматься альпинизмом, кататься на лыжах и писать. Добраться до Твергастейна из ближайшей деревни можно было за три часа пешком, поэтому все необходимое (включая строительные материалы) приходилось тащить на себе или перевозить на санях, запряженных лошадьми. Условия были спартанскими, но именно в этой обстановке Несс почувствовал, как его сознание расширяется, охватывая волнующий пейзаж, безгранично простиравшийся вокруг. Именно здесь он написал большую часть своих работ. Когда он разработал собственную экофилософию – или «экософию мудрости», – основанную на идее такого расширенного сознания («экологического я»), он назвал ее «экософией Т», в честь Твергастейна, намекая на мощное влияние, которое окружающий пейзаж оказал на его мышление. Сам Несс в своей биографии, опубликованной на сайте *Open Air Philosophy*, писал, что не считает себя академическим философом. Очевидно, мысль о том, чтобы быть просто академическим философом, то есть вести жизнь, связанную только с разумом, вызывала у него острое чувство дискомфорта.

Экософский образ жизни, лежавший в основе мышления Несса, не ограничивался регулярными вылазками в горные просторы. Несмотря на то, что он происходил из богатой семьи, он не соответствовал представлениям о среднем классе. Будучи убежденным сторонником ненасильственного сопротивления, он участвовал в прямых акциях по защите окружающей среды. В последние годы жизни он путешествовал по миру, популяризируя идеи глубинной экологии, сотрудничая с экоактивистами в разработке ряда мероприятий по повышению уровня экологического сознания.

В своей главной книге «Экология, общество и образ жизни» (1974) Арне Несс изложил взгляды на внутреннюю ценность природы и на отношения между человеком и природой. Для него «все живые существа – часть одного целого», они не являются ни нормой, ни описанием – такова интуитивная реакция. Несс ввел термины «глубинная экология» и «экософия» в 1973 году в статье «Поверхностные и глубинные, долгосрочные экологические движения: краткое изложение». Он противопоставил господствующие движения за «поверхностную» экологию движению за «глубинную» экологию, которая подчеркивала необходимость масштабных изменений в ценностях и практиках, особенно в промышленно развитых странах. Несс назвал книгу Рейчел Карсон «Безмолвная весна» ключевым фактором, повлиявшим на его видение глубинной экологии. С начала 70-х по 90-е годы Арне Несс постоянно стремился развивать и уточнять свои идеи в области данной концепции.

Итак, А. Несс предположил, что движению защитников окружающей среды необходимо делать гораздо больше, чем просто сохранять и защищать природу. По его мнению, необходима радикальная переоценка понимания человеческой природы. Он утверждал, что деградация окружающей среды, вероятно, вызвана неверным представлением о человеческом «я», выработанном в прошлом. Несс полагал, что, когда «самость» рассматривается как одинокое и независимое «эго» среди таких же одиноких и независимых, индивид отрезан от других и окружающего мира. Такое разделение приводит к ловушкам антропоцентризма и к деградации

окружающей среды. Он верил, что необходимо новое понимание себя (называемое «самореализацией»). Согласно экософии и глубинной экологии, «я» следует понимать как неразрывно связанное с природой, как ее часть, «экологическое я». Идея Несса сводится к тому, что реализация экологического «я» сопровождается признанием и соблюдением норм экологической этики, которые призваны положить конец злоупотреблениям, характерным для традиционного «я», находящегося под влиянием антропоцентрических установок. Более того, экологическое «я» станет практиковать «биоцентрический эгалитаризм», при котором каждая природная сущность рассматривается как неотъемлемо равная любой другой сущности.

Главные постулаты данной платформы заключаются в следующем: 1) «Благополучие и процветание человеческой и нечеловеческой жизни на Земле имеют ценность сами по себе.... Эти ценности не зависят от полезности нечеловеческого мира для человеческих целей». 2) «Богатство и разнообразие... способствуют реализации этих ценностей и сами по себе являются ценностями». 3) «Человек не имеет права уменьшать это богатство и разнообразие, кроме как для удовлетворения жизненных потребностей». 4) «Нынешнее вмешательство человека в нечеловеческий мир чрезмерно, и ситуация быстро ухудшается». 5) «Расцвет человеческой жизни и культуры совместим со значительным сокращением населения. Процветание нечеловеческой жизни требует такого уменьшения». 6) «Поэтому необходимо изменить политику... [чтобы] повлиять на базовые экономические, технологические и идеологические структуры...» 7) «Идеологическое изменение заключается главным образом в том, чтобы ценить качество жизни... а не стремиться ко все более высокому уровню...» 8) «Те, кто согласен с вышеизложенными пунктами, обязаны прямо или косвенно участвовать в попытке осуществить необходимые изменения» [Деволл, Сешнс, 2005].

Достижения Арне Несса как философа, эколога и активиста получили широкое признание при его жизни. При этом он не считал себя академическим философом, и одна мысль о том, что жить можно только разумом и наукой, вызывала у него беспокойство и тревогу. Его целью было попытаться жить своей философией, и он старался придерживаться этого правила. Он полагал, что осознание глубинной экологии свойственно каждому человеку; особенно это ощутимо в детстве, когда бабочку или муравья можно рассматривать как родственную душу. Он сожалел, что с годами происходит ослабление такого осознания из-за потери контакта с природным миром. Полноту и активность жизни Несса характеризует и тот факт, что в 61 год он познакомился с китайской студенткой Кит-Фай, которая была младше его на сорок лет, женился на ней через 17 лет и до конца его жизни она оставалась рядом с ним. В 2005 году Арне Несс был посвящен в рыцари и стал кавалером Звезды Королевского норвежского ордена Святого Олафа I степени. За три недели до своего 97-летия, 12 января 2009 года, он скончался в Осло.

Алан Дренгсон также сыграл важную роль в создании самобытной культуры экофилософии. На протяжении всей своей жизни он оставался заядлым альпинистом и путешественником. Как инструктор по альпинизму он наблюдал за тем, как овладение необходимыми навыками оказывает интегративное воздействие на личность обучаемых: по мере того как они становились все более уверенными в себе в плане самосохранения, они обретали все большую уверенность в своей повседневной жизни. Такие способности, как внимание и сонастройка, в значительной степени игнорируются в западных системах образования, где преобладает акцент на абстрактных способах познания. Эти последние приводят не только к сосредоточению внимания на идеях, а не на особенностях природного мира, но и к

отсутствию личностных связей. В результате Дренгсон пришел к выводу, что «дикое путешествие», как он его назвал, – это путь не только к восстановлению связи с природой, но и к исцелению.

Чтобы повысить эффективность путешествий по дикой природе, Дренгсон постепенно добавил к ним другие практики. Они включали в себя специальные дисциплины внимания и сонастройки, присущие различным боевым искусствам, которые учат осознавать течение и структуру энергий не только в собственном теле, но и в окружающей среде. Составив набор взаимосвязанных практик, Дренгсон развил идею «Дикого пути» как интегрированного тренинга познания и бытия, предложив его в качестве эмпирической основы для философии глубинной экологии – эмпирического пути перехода к экологическому сознанию.

Осознав, что экологическое сознание требует интеграции различных сторон человеческого существования – тела и разума, чувства и познания, воображения и теории, – Дренгсон пришел к мысли о необходимости в журнале по экофилософии, отражавшем подобный целостный взгляд на мир. В 1983 году как выражение такой когнитивной интеграции был основан журнал *Trumpeter*, в котором читатели могли найти прекрасное сочетание рисунков, поэзии, прозы, свидетельств от первого лица и философских размышлений.

Большинство ранних экофилософов в целом разделяли веру Несса и Дренгсона в ландшафт как в учителя, способствующего формированию экологического сознания. В информационном бюллетене № 6, опубликованном Джорджем Сешнсом в 1984 году, были приведены слова Билла Деволла о том, что «глубинная экология в конечном счете основана на чувственности (т.е. открытости эмоциям и впечатлениям), а не на рациональности (т.е. открытости данным... и логическим выводам, но закрытости для эмпатического понимания».

Наконец, при описании экофилософских практик важно упомянуть о незаменимости работы в группе, даже если это не особо подчеркивается в экофилософской литературе. Для того чтобы достичь и впоследствии поддерживать тот вид полной трансформации сознания, который подразумевает экофилософия, обычно требуется социальный контекст: группа единомышленников, преданное своему делу сообщество друзей эпикурейского типа. Иными словами, любое знакомство с экофилософией как образом жизни с большей вероятностью увенчается успехом в контексте общения. Подобным же образом люди в античном мире ожидали, что станут философами только в компании единомышленников.

Философы-экологи указывали своим единомышленникам на те или иные практики, с помощью которых возможно привести свое психическое и физическое состояние в соответствие со своими убеждениями, мотивируя их не просто стремлением защищать Землю на идеологическом уровне, но и примером собственной жизни, предлагая потенциальным экоактивистам богатый выбор путей достижения этой цели.

В таком случае, может ли экофилософия стать тем учением, которому сегодня удалось бы воспроизвести некоторые элементы прежнего понимания философии как пути к мудрости?

Если бы какие-либо из этих древних школ возникли сегодня, то, вероятно, они могли бы принять экологическую форму и, более того, если рассматривать их через экологическую призму, они бы в значительной степени сблизились. Эпикурейский атомизм, вероятно, был бы полностью вытеснен как несостоятельный и заменен холизмом стоического типа, должным образом экологизированным; однако элемент спонтанности, царящий в эпикурейском атомизме, был бы привнесен в стоицизм, немного ослабив цепи его детерминизма и позволив вторжение в повседневность. Желание как сила, обеспечивающая самосогласованность

организма, была бы восстановлена в своих правах при условии, что она оставалась бы под руководством (экологизированного) Универсального разума.

Тогда представляется, что фигура философа-эколога потенциально возвращает философию к ее древней, житнетворной, но ныне утраченной традиции западной цивилизации. Это традиция предназначалась в первую очередь не для социальной элиты или профессионалов, а для размышляющих обывателей. Как современное воплощение этой изначальной традиции, фигура экофилософа в современном западном обществе могла бы претендовать на значительную аутентичность, авторитет и весомость. Для тех из нас, кто хочет отойти от современной техноиндустриальной цивилизации экофилософ мог бы предоставить социальную лицензию на пренебрежение к культурным нормам и сопротивление социальному давлению.

Современная экофилософия, безусловно, вобрала в себя некоторые ключевые идеи античности, в частности, эпикурейский дух добровольной простоты и близости к природе, а также холистический подход стоицизма, порождающий его космически осмысленный идеал «всеобщего блага». Соответственно, сегодня под «всеобщим благом» следует понимать процветание экосистемы – биосферы, в которую встроены экосистемы, и космосферы, в которую встроены биосферы. Руководствуясь Универсальным разумом, мы должны были бы стремиться не просто к справедливости в межличностных и социальных отношениях, как это делали стоики, но и к экологической справедливости – к процветанию каждого из взаимосвязанных уровней реальности.

Упрощая свои желания в соответствии с учениями эпикурейцев и живя ближе к природе, мы отказываемся от потребительского образа жизни современного индустриального мира и тем самым стремимся к общему (экологическому) благу. Эпикурейская награда за такой выбор – возможность по-настоящему осознать реальность собственного существования и насладиться несравненной полнотой этого опыта, – также может быть переосмыслена через призму стоического/экологического холизма: теперь этот опыт может быть расширен так, чтобы наслаждаться не только реальностью собственной телесности, но и проникнуть в многослойные, чувственные измерения планеты.

Таким образом, экофилософия потенциально предлагает мыслящим людям радикальный путь, ведущий от иллюзий нашего времени к более адаптивной жизни, основанной на прямом, непосредственном контакте с настоящим.

Сегодня на Западе многие готовы отказаться от цивилизации, которую они воспринимают как предавшую их и, хуже того, предавшую жизнь на земле. Чтобы совершить подобный эпохальный прорыв, эти люди нуждаются в ориентирах, вокруг которых они смогут создать новую идентичность, новые устремления и объединиться в единую силу. Коль скоро речь идет о сохранении биосферы, необходимы крупномасштабное вмешательство в экономический и политический механизм общества, значительные изменения в политике и экономических нормах и ценностях. Но для того, чтобы политическая агитация оказалась эффективной, она должна опираться на убеждения, которые искренне разделяются проводящими ее людьми. Их требования будут убедительными лишь тогда, когда они на примере собственной жизни будут способствовать тем радикальным изменениям, на которых они настаивают. Людям, воспитанным в рамках западной культуры, экофилософия могла бы указать ориентиры, соответствующие их собственной традиции, и в то же время вооружить их против бездумного следования пути, полному потере и неопределенности.

Попытки решения – экологическая этика

Актуальность экологических проблем в современном мире связана не только, а точнее, не столько с загрязнением окружающей среды, сколько с кризисом современной цивилизации, кризисом духовности, морали и современной культуры в целом.

Не только развитие человеческого общества, но и эволюция биосферы зависят от экономических законов и подчиняются их логике, которая не совпадает, а скорее противоречит логике коэволюционного развития общества и природы, порождая всё новые и новые кризисы в различных сферах. Однако именно в контексте философского знания, а точнее, экологической философии, необходимо попытаться разработать системный, общий, коэволюционный подход к формированию новой парадигмы развития общества и его взаимодействия с окружающей средой, которая будет включать в себя знания из конкретных наук, сформировавшихся на данный момент.

С этой точки зрения чрезвычайно интересен доклад Римского клуба, посвящённый пятидесятилетию организации и проблемам фундаментальных изменений в существующей парадигме развития цивилизации. Вторая часть доклада посвящена идеологическим вопросам. Отказ от упрощённого, фрагментарного восприятия мира, редукционизма и антропоцентризма в пользу целостного синкретического восприятия реальности отражён в философской концепции «Нового Просвещения». С точки зрения авторов доклада, общество, придерживающееся этой концепции, будет открыто для развития, но в то же время будет ценить стабильность и заботиться о своём будущем. Центральными категориями и важнейшими характеристиками «Нового Просвещения» станут такие понятия, как «синергия», «взаимодействие», «компромисс» и «баланс».

Достижение баланса необходимо в следующих сферах человеческой деятельности: во взаимоотношениях между человеком и природой (экологическое самосознание); между краткосрочными и долгосрочными целями; между индивидуализмом и коллективизмом, между развитием и стабильностью, между равенством и справедливым социальным вознаграждением и т. д. Таким образом, идеологическая концепция «Нового Просвещения» может стать тем самым ответом, тем самым выходом из сложившейся кризисной ситуации, решение которой видится исключительно в рамках философского подхода. Однако здесь важно отметить, что практическая реализация всех вышеперечисленных предложений по изменению, трансформации и созданию новых мировоззренческих концепций и философских парадигм обязательно будет сопровождаться (как и любые значительные изменения) большими рисками для всех субъектов и объектов этих изменений. Поэтому эти изменения следует внедрять в рамках анализа рисков, с учётом трудностей, предложений и вариантов развития ситуации.

Уникальность философского подхода заключается в том, что он направлен на формирование целостного и интегрированного мировоззрения, которое позволит координировать вектор развития как отдельных личностей и государств, так и человечества в целом. В то же время многие аспекты этого вопроса могут быть объединены в рамках нового направления философии – экологической философии.

Для разрешения экологических кризисов требуются не столько практические действия и разработка новых технологий, сколько экологический пересмотр нашей философии и морали.

Экологическая этика призвана изменить ценностные приоритеты развития человечества в обозримом будущем. Начальным этапом формирования экологической этики является

экологический кодекс. Экологическая этика основана на универсальных ценностях и является неотъемлемой частью глобальной морали.

Робин Атфилд, английский историк науки и философ, специализирующийся в области экологической философии и экологической этики, преподаватель философии в университете Кардиффа, отмечает, что некоторые ученые выдвигают теорию, согласно которой источником экологических проблем является иудейско-христианская вера в то, что человечество было создано для господства над природой; вера, которую, по данной теории, можно интерпретировать и как позволяющую людям обращаться со своим природным окружением, как им угодно. Р. Атфилд полагает, что в настоящее время следует признать, что религиозные идеи внедрялись в жизненный обиход как оправдание социального и технического развития.

Живые существа, по аналогии с человеком, подразделяются у Атфилда на ранги в зависимости того, в какой мере они обладают духовными, мыслительными и психическими способностями. Чем отчетливее проявляются зачатки этих способностей, тем выше статус того или иного существа. С этой позиции земля, неодушевленные вещи, экосистемы не должны иметь нравственный статус, в этом Атфилд расходится с идеологами «этики земли».

Экологическая этика заставляет людей чувствовать огромную ответственность за наше отношение к природе. Богатства Земли являются достоянием всего человечества, и это налагает на человека особые обязанности.

В последние десятилетия философы выдвигают следующее предположение: внутренняя ценность тела является свойством этого тела, и задача философа-эколога состоит в том, чтобы обнаружить это свойство в каждом теле, будь то с помощью какой-либо интуиции или другой формы исследования. Арне Несс назвал это свойство *egenverdi*, что переводится как собственное значение тела, простое свойство ценности, которым обладает само тело. Ценность тела не определяется оценкой этого тела или отношений с ним человеческого субъекта, что сделало бы его предполагаемую внутреннюю ценность предметом человеческого мышления.

Робин Атфилд обращает внимание на то, что некоторые учёные считают и даже выдвигают теорию о том, что источником экологических проблем является иудео-христианская вера в то, что человечество было создано для господства над природой. Согласно этой теории, такая вера позволяет людям управлять окружающей средой. Р. Атфилд считает, что в настоящее время следует признать, что религиозные идеи проникли в повседневную жизнь в качестве обоснования социального и технологического развития.

Атфилд наделяет живые существа моральным статусом, аналогичным статусу человека, обладающего духовными, умственными и психическими способностями. Чем ярче проявляются зачатки этих способностей, тем выше статус конкретного существа. С этой точки зрения Земля, неодушевленные предметы и экосистемы не должны обладать моральным статусом, в чём Атфилд не согласен с идеологами «этики Земли»

Экологическая этика заставляет людей чувствовать огромную ответственность за наше отношение к природе. Все богатства Земли являются достоянием всего человечества, и это налагает на человека особую ответственность перед природой.

Человеческие ценности основаны на объективно определяемых экологических отношениях с природой. Человек должен следовать экологическим законам природы, то есть исходить не только из собственных потребностей и соображений, но и глубоко чувствовать потребности природы. Единство человека с окружающей его природной средой является основой человеческих ценностей.

В последние десятилетия философы выдвинули следующее предположение: внутренняя ценность объекта – это свойство самого объекта, и задача философа-эколога – выявить это свойство в каждом объекте, будь то с помощью интуиции или других форм исследования. Арне Несс назвал это свойство *egenverdi*, что переводится как «собственная ценность объекта», то есть простое свойство ценности, которым обладает сам объект. Ценность тела не определяется оценкой этого тела или отношением к нему человека, что сделало бы его воспринимаемую внутреннюю ценность предметом человеческого мышления.

Основной императив экологической этики заключается в том, чтобы позволить нечеловеческим существам говорить самим за себя. На основе этой критики была разработана альтернативная концепция внутренней ценности как свойства. Внутренняя ценность тела – это объективное свойство этого тела, которое можно обнаружить с помощью наблюдения.

Арне Несс часто писал о том, что неотъемлемым ценным свойством тела является его способность к тому, что он называл самореализацией, то есть способность «жить и процветать».

В правильном понимании внутренней ценности ценность тела сама по себе является свойством этого тела, будь то способность страдать, конативность, некоторая стабилизирующая роль в экосистеме, способность к самореализации или какое-либо другое свойство.

Подводя итог, можно подчеркнуть, что подлинные причины экологического кризиса, нависшего над Планетой, таит в себе современная мировоззренческая парадигма. Представители экологических движений конца прошлого века, к числу которых относятся Рейчел Карсон, Арне Несс, Джордж Сешнсом, Джон Сид, Джоанна Мэйси, Пэт Флемминг и многие другие, остро поставили вопрос о необходимости защиты окружающей среды. Своими расчетами, прогнозами и действиями они старались предупредить человечество о неминуемом коллапсе. Поэтому одна из важнейших задач, стоящей перед учеными – вывести экологическую философию из кризиса и выработать предложения по предотвращению экологической катастрофы на основе онтологических и аксиологических ориентиров.

Изменение климата

В последние десятилетия экологические проблемы становятся всё более актуальными. Одной из самых важных, хотя и не единственной, является проблема изменения климата, которая уже оказала пагубное влияние на благополучие миллионов людей в разных странах. По оценкам Всемирной организации здравоохранения, в период с 2030 по 2050 годы этот процесс приведёт к 250 000 дополнительных смертей в год от недоедания, малярии, диареи, теплового удара и других причин (Всемирная организация здравоохранения, 2023). Существуют и другие глобальные и локальные экологические проблемы, которые требуют срочных действий со стороны международных организаций, национальных правительств и обычных граждан разных стран.

Например, в России такие темы, как загрязнение окружающей среды и сохранение региональных природных ресурсов, в том числе памятников природы, которые зачастую имеют большое историческое и культурное значение для местного населения, привлекают внимание общественности. Возникающие в результате противоречия между различными группами интересов могут привести к значительному росту социальной напряжённости и периодическим открытым конфликтам.

Пожалуй, самыми известными подобными случаями в Российской Федерации за последние годы стали протесты жителей станции Шиес в Архангельской области против строительства

мусорного полигона в непосредственной близости от неё [Чмель, Климова, Митрохина, 2020], а также борьба этнических и экологических активистов с планами по добыче известняка на шихане Куштау в Башкирии [Снарский, 2024].

В то же время многие люди, как политики и высокопоставленные чиновники, так и обычные граждане, до сих пор не осознают в полной мере, насколько серьёзна экологическая ситуация в мире, и не принимают необходимых мер для её улучшения. Поэтому научные исследования, направленные на выявление ключевых факторов, определяющих отношение людей к защите окружающей среды и способствующих повышению осведомлённости об экологических проблемах, а также готовности предпринимать конкретные действия для их решения, имеют первостепенное значение для общества, в том числе как основа для разработки прикладных решений, направленных на стимулирование экологического поведения.

По словам Джереми Лента, писателя, основателя «Deep Transformation Network» – глобального онлайн-сообщества, исследующего пути культурной трансформации и движения человечества к более жизнеутверждающему будущему на возрождённой Земле (Беркли, Калифорния, США): «чрезвычайная экологическая ситуация является наиболее очевидной причиной для беспокойства. То, что когда-то было зловещими предупреждениями о будущих экологических потрясениях, лесных пожарах, наводнениях и засухах, теперь стало основной темой ежедневных новостей. Правительства не выполняют даже те сравнительно скромные обязательства по сокращению промышленных выбросов, которые сами по себе недостаточны, чтобы избежать катастрофического глобального потепления в этом столетии. Мы быстро приближаемся к переломному моменту климатических изменений, которые коренным образом изменят экологическую ситуацию в мире. Очевидно, что сложившаяся цивилизация не только является ведущей причиной экологического неблагополучия планеты, но и серьёзных проблем, связанных с социальной, экономической и гуманитарной ситуацией. В совокупности эти проблемы в обозримой перспективе могут привести к коллапсу цивилизации, если человечество радикально не изменит курс своего развития. Климатические изменения являются симптомом более серьёзной проблемы экологического ущерба, который наша цивилизация наносит жизни на Земле. Даже если бы климатический кризис каким-то образом удалось взять под контроль, нынешняя ориентированная на рост модель экономического развития в будущие десятилетия всё равно поставит человечество лицом к лицу с множеством экзистенциальных угроз» [Лент, 2024, 40].

Существует несколько отличная точка зрения на изменения климата и реакцию на них, а именно: на состоявшемся 14 февраля 2025 года в рамках Недели российского бизнеса РСПП Климатическом форуме «Новые вызовы глобальной климатической политики – возможности и риски для бизнеса», организованном при участии Комитета РСПП по климатической политике и углеродному регулированию, выступил председатель климатического комитета Андрей Мельниченко. Он отметил, что ожидания сторон, существовавшие на момент подписания Парижского соглашения, не сбылись. «Развивающиеся страны рассчитывали, что на них не ляжет бремя сокращения эмиссий, так как они исторически не ответственны за глобальное потепление, при этом рассчитывали получить денег на то, чтобы справляться с последствиями изменения климата, от которых они страдают. Но по факту денег получили в десятки раз меньше, да еще и не на то, что действительно важно – улучшение доступа к воде, эффективности сельского хозяйства, – а на то, что выгодно продавать западным странам: солнечные батареи, ветряки и прочие вещи, создающие рынок для западных игроков», – заявил Андрей Мельниченко.

При этом он отметил, что и в западных странах происходит пересмотр повестки. Помимо выхода США из Парижского соглашения, который обусловлен превращением США из импортера в экспортера энергоресурсов, случившимся уже после подписания Парижского соглашения, утрата актуальности зеленой повестки заметна и в Европе. «Сейчас мир стоит перед выбором: продолжать бороться с выбросами или переключиться на адаптацию. Если станет ясно, что предотвратить изменения невозможно, то Парижское соглашение утратит актуальность. Будет создана новая архитектура климатического регулирования, где акцент сместится на адаптацию, помощь развивающимся странам и предотвращение глобальных рисков», – заявил Андрей Мельниченко.

Резюмируя, Мельниченко отметил, что страны при формировании климатической политики действуют исходя из своих национальных интересов, и это вполне понятно [Мельниченко, 2025].

Философия «свалки»

Кроме климатических угроз, серьезную опасность для планеты и ее жителей представляет свалка материальных объектов, а также бесконечные потоки разнообразной информации, тоже своеобразная «свалка».

Майкл Мардер – профессор-исследователь кафедры философии Университета Страны Басков, работает в феноменологической традиции континентальной философии, экологической мысли и политической философии. В 2020 г. Мардер издает книгу «Dump Philosophy. A Phenomenology of Devastation» (Bloomsbury, 2020), в которой утверждает:

«Нам не нужно далеко ходить, чтобы найти множество свидетельств превращения мира в свалку. Массовые выбросы токсинов, CO₂, химических пестицидов, гербицидов и других подобных веществ наполняют окружающую среду и изменили атмосферу, мировой океан и почву. Можно говорить о фундаментальном (по сути, хайдеггеровском) различии в философском значении понятий Земли и Мира, в соответствии с которыми превращение мира в свалку не означает такого же состояния Земли. Но я думаю, что эпоха, в которой мы живем, свидетельствует, что судьба мира связана с судьбой Земли, и больше не укоренена в глубоком и непостижимом источнике смысла. Земля как источник высшего смысла как бы исчезла: она не является метафизически неприкасаемой, целой и невредимой, испытывая быстро разворачивающиеся антропогенные разрушения. Геологическая эпоха, называемая антропоценом, сигнализирует о стирании различия между Землей и Миром (...) Мир и Земля уже не автономны. Но, помимо физического загрязнения среды, мы также можем видеть загрязнение мира огромными потоками информации, которая делает невозможными любые связные повествования. Постоянно растущие социальные сети умножают ее до бесконечности, сводя на нет более глубокие узы взаимоотношений. Разрушены старые иерархические системы оценок. Их вытеснили одномерные оценки, не допускающие уникальности. Хотя все эти тенденции кажутся проистекающими из различных областей бытия, они действуют как силы, направленные на превращение мира в помойку, мешанину из разрозненных смыслов» – говорит он в интервью С. К. Левину, доктору философии, профессору Йоркского университета (Торонто, Канада) для журнала «Экопозис» [Мардер, 76-83]. Мардер подчеркивает: «Сегодня нет мышления, которое не происходило бы не на свалке, и процесс познания также протекает на свалке. Но, в то время как все мышление затрагивает свалку, не всякое мышление – свалка.

Я предлагаю использовать возможности критического мышления. Моя книга, действительно, представляет собой свалку идей, но в которой содержатся попытки развить самосознание свалки. Принимая во внимание эту оговорку, мы могли бы начать действовать внутри самой свалки, преобразовывая ее во что-то другое (...) такое начало не может означать разрыв с прошлым, начало с чистого листа, о чем мечтали различные мыслители на заре современности. Напротив, это подразумевает восстановление разорванных связей между ростом и распадом, вдохом и выдохом, жизнью и смертью. Это также означает, что нужно учиться быть посередине, занимая преимущественно растительное и экзистенциальное положение, особенно, находясь в центре свалки. Задача непростая, потому что она может быть решена каждым по отдельности, каждым по отношению к другому и другим, а также всеми вместе, причем, на психологическом, экономическом, политическом и этическом уровнях. Нулевой точкой для нас являлось бы достаточно полное осознание той безрадостной ситуации, в которой мы находимся. Именно из этой нулевой точки проистекает любая возможность движения и поворота».

Образ свалки представлен и в книге «От колыбели до колыбели»:

«Представьте себе, что вы пришли к типичной свалке: старая мебель, обивка, ковры, телевизоры, одежда, обувь, телефоны, компьютеры, сложные изделия, пластиковая упаковка и органические материалы, такие как памперсы, бумага, дерево и пищевые отходы. Большая часть этих продуктов была сделана из ценных материалов, на которые пошли усилия и денежные затраты, и которые представляют собой материальные ценности на миллиарды долларов. Биоразлагаемые материалы, такие как пищевые отходы и бумага тоже имеют ценность – они способны разложиться и вернуть почве биологические питательные вещества. К сожалению, все эти вещи громоздятся на свалке, где их ценность бесполезна. Они – конечные продукты индустриальной системы, сконструированной по линейной, односторонней модели «От колыбели до могилы». Ресурсы добыты, продукты из них созданы, проданы и, в конечном счете, оказались в своеобразной «могиле», обычно на свалке или в мусоросжигательной печи» [Браунгарт, МакДонах, 2020, 22].

Авторы книги Уильям МакДонах и Михаэль Браунгарт предлагают заменить привычный принцип создания и потребления вещей – «от колыбели до могилы» (cradle to grave) – на экорезультативный «от колыбели до колыбели» (cradle to cradle). Этот принцип предполагает безотходное производство: любой товар после использования может быть беспрепятственно переработан, вторично использован либо компостирован (возращен в окружающую среду и естественный круговорот веществ), тем самым образуя замкнутый непрерывный цикл.

Авторы книги бросают вызов традиционному представлению о том, что человеческая деятельность неизбежно наносит вред природе. И они предлагают взять за образец саму природу. Например, вишневое дерево дает тысячи цветов, чтобы создать другое дерево. Авторы не считают такое изобилие расточительным, напротив, они расценивают это явление как безопасное, красивое и высокоэффективное. Они приводят следующий пример: «Мы знаем, как выглядит экоэффективное здание. Оно сильно сберегает энергию. Оно минимизирует проникновение воздуха, плотно закрывая места, куда он может просочиться. (Окна не открываются). Оно уменьшает поступление солнечного света при помощи затемненных стекол, уменьшает расход холода в системе кондиционирования и поэтому сокращает количество энергии, получаемой из ископаемого топлива. Электростанция, в свою очередь, уменьшает количество выбросов, загрязняющих окружающую среду, и, кто бы ни оплачивал счет за электроэнергию, он потратит меньше денег. Местные коммунальные и энергетические власти

награждают это здание за самое эффективное энергосбережение на данной территории и провозглашают его моделью экологически осознанного дизайна. Если бы все здания были спроектированы и построены подобным образом, говорят они, то бизнес мог бы надлежащим образом взаимодействовать с окружающей средой и в то же время экономить деньги». Далее авторы предлагают вообразить дом, какой построило бы «расточительное» вишневое дерево:

«Теперь давайте представим себе, как поступит вишневое дерево: в дневное время свет проникает внутрь. Прекрасные виды на улицу в большие, незатемненные окна – каждый из жильцов может наслаждаться пятью видами, где бы он ни находился. Прекрасная еда и напитки по доступным ценам для служащих в кафе, открытом в залитом солнцем дворе. В офисном пространстве каждый из них контролирует приток свежего воздуха и температуру своих персональных вентиляционных зон. Окна открыты. Система охлаждения увеличивает до предела естественные потоки воздуха, как в гасиенде: ночью система омывает здание прохладным вечерним воздухом, снижая температуру и очищая комнаты от застоявшегося воздуха и токсинов. Слой естественных трав покрывает крышу здания, делая ее более привлекательной для певчих птиц, поглощая дождевую воду и в то же время защищая крышу от температурных перепадов и разрушительного воздействия ультрафиолета» [Там же, 2020,73-75].

«Отходы – это пища» – таков первый принцип, предложенный Майклом Браунгартом и Уильямом МакДонахом. Продукты могут быть адаптированы для того, чтобы после окончания срока службы стать питательной средой для чего-то нового – «биологическими питательными веществами», которые безопасно возвращаются в окружающую среду, или «техническими питательными веществами», которые остаются в замкнутом цикле технологических процессов.

Ключевые концепции философии «от колыбели до колыбели» интуитивно понятны и основаны на подражании природе или, скорее, на связи с ней.

- Использование солнечной и ветровой энергии вместо энергии, накопленной в материалах, которые перерабатывались внутри планеты на протяжении тысячелетий (ископаемое топливо).
- Полное замыкание материальных круговоротов: в экосистемах планеты не существует понятия мусора. Наше общество может сделать то же самое, проектируя все продукты таким образом, чтобы материалы перерабатывались для одного и того же использования или перерабатывались «вверх», что означает, что следующее использование имеет большую ценность, чем текущее. Текст предлагает два независимых и несмешиваемых материальных цикла: биологический цикл (еда) и технический цикл (устройства).

В целом складывается ощущение, что было бы лучше, если бы нас здесь не было, если бы мы не загрязняли окружающую среду и не уничтожали различные виды животных каждый день, но с этой точки зрения очень сложно быть креативным и по-настоящему позитивным. Попытаться стать «менее плохим» – не выход. Однако быть хорошим тоже может быть интересно. Современные технологии позволяют нам разрабатывать процессы и продукты таким образом, чтобы потребление приносило пользу планете, как это было в экосистемах с незапамятных времён.

Композитор и философ Владимир Мартынов пишет о «свалке» и о роли человека: «с точки зрения более длительных временных отрезков, например, хотя бы со времени образования Солнечной системы и формирования Земли. Наверное, нам приятнее было бы думать, что

высшее предназначение человека состоит в создании чего-то подобного «Критике чистого разума», Девятой симфонии или теории относительности, но на самом деле, скорее всего, оно заключается в порождении радиоактивных отходов, углеводородных отложений и пластикового мусора, ибо все это изменяет окружающую нас космическую действительность гораздо ощутимее и радикальнее, чем все великие философские, музыкальные и научные свершения вместе взятые. Хотя, если посмотреть с другой стороны, то выходит, что, не будь всех этих великих свершений, не было бы ни радиоактивных отходов, ни углеводородных отложений. Поэтому правильнее было бы сказать, что предназначение великой философии, великой музыки и великих научных теорий заключается в появлении неких субстанций, которые мы называем то мусором, то отходами и которые самым неожиданным образом могут привести к возникновению новых космических форм жизни и сознания. А может быть, космическое предназначение человека заключается в том, чтобы просто являться некоей биологической средой, мутируя в которой, вирус мог образовывать все новые и новые штаммы, то есть являться неким пространством, на просторах которого разворачиваются события ковид-революции». С точки зрения Мартынова, «опустошенность, заброшенность, внесенные современной наукой в представления человека о себе и о космосе, привели к тому, что человечество утратило возможность наделять мир смыслом – возможность, которая и позволяла ему обитать в своей среде как в своем доме. С ее утратой выяснилось, что мир сможет обойтись без человечества, и, следовательно, последнее становится «избыточным», как говорил Сартр».

Мартынов рассматривает пандемию ковида (статья опубликована в декабре 2021) как возможность для человека пересмотреть представление о себе:

«Невиданная концентрация творческого потенциала человека, породившая великую человеческую цивилизацию, стала возможна только после того, как земледelec Каин убил пастуха Авеля, то есть после того, как человек культуры отделил себя от собственной докультурной «глубинной» истории, редуцировав свою природу и свое сознание к тому, что осталось после этого отсечения, и полностью ассоциируя себя с этим остатком. До поры до времени на эту редукцию человека можно было закрывать глаза, но введение Бруно Латуром понятий посредников, медиаторов и нечеловеков, теория гиперобъектов Тимоти Мортонa, наконец, обращение к теории антропоцена – все это возобновило дискуссию о крушении стены, отделяющей пространство культуры от пространства природы, или, что то же самое, пространство людей от пространства нечеловеков, в результате чего человеку, редуцированному к человеку современного мегаполиса, просто не осталось места в сложившейся ситуации. Может быть, все это так и продолжало бы пребывать на уровне разговоров, но ковид-революция превратила их в неизбежную реальность, окружающую нас со всех сторон и находящуюся у нас внутри. В этом смысле ковид-революцию можно рассматривать если не как спасение, то, во всяком случае, как нечто полезное для человека, ибо она заставляет нас фундаментально пересмотреть представление о себе. Если до начала ковид-революции проблема этого пересмотра казалась вопросом внутреннего выбора и внутреннего решения человека, то теперь стало абсолютно ясно, что этот выбор и это решение осуществлены уже помимо нашей воли и не нами, что мы поставлены перед фактом фундаментального изменения статуса человека и что нам остается только принимать или не принимать этот факт во внимание, от чего, впрочем, уже ничто не может измениться вне нас, но зато может измениться внутри нас, и именно к такому внутреннему изменению так настойчиво подталкивает ковид-революция» [Мартынов, 2021].

Отношения с окружающим миром и поиски выхода из сложившейся ситуации

В статье «Экология как путь к объединению знания о естественном и социальном в человеке» И.К. Лисеев противопоставляет идеям трансгуманизма мнение Э.В. Гирусова о правах природы. Поддерживая позицию Гирусова, Лисеев призывает отказаться от прогрессистских иллюзий прошлого и перейти к осознанию специфики устойчивого цивилизационного развития на современном этапе. «Это устойчивое развитие предполагает коэволюцию общества и природы, т.е. такое соразвитие общества и природы, при котором обе составляющие части этой единой системы не противостоят друг другу, не конфликтуют, а органично предполагают друг друга в их совместном, сопряженном гармоничном развитии. Такая ситуация, помимо всего прочего, объясняется и тем, что пока что не замечают возможности синтеза этих двух направлений культуры. А такие возможности, с нашей точки зрения, сейчас есть. Речь идет о набирающем силу таком направлении научного знания, как экология» [Лисеев, 2020].

Тонкий и внимательный ученый, Майкл Мардер, прослеживает роль живой природы, в частности, растительной жизни, на материале истории философии: «Несмотря на широко распространенную концептуальную аллергию на растительную жизнь – на самом деле, фитофобию, – философская традиция на Западе не могла совсем обойти проблему растений. Философы отводили им подчиненное место в своих системах, используя прорастание, рост, цветение, плодоношение, размножение и гниение как иллюстрации к абстрактным концепциям, упоминая их мимоходом как фон для своих диалогов, писем и других произведений; употребляя в изысканных аллегориях и рекомендуя соответствующее медицинское, диетическое и эстетическое применение отдельных растений.

Большая часть этих соприкосновений с флорой была быстротечна и маргинальна, словно растения не заслуживают таких же сосредоточенных размышлений и теоретического внимания, какие полагаются другим существам. Но наша перефразировка философских данных, в лучшем случае, фрагментарная, в отношении растений, предназначена не для того, чтобы повторять неудачи прошлого. Книга «Растения философов» кардинально меняет метафизическую традицию и освещает тщательно разработанные основные элементы и скрытую суть теоретического дискурса с перспективы того, что было отнесено к его растительным обочинам. Короче говоря, эта книга поднимает занавес над ролью растений в становлении (и развитии) мысли» [Мардер, 2025, 14].

В последние десятилетия изменяется отношение к животным, горячим сторонником этих изменений стал Питер Сингер, австралийский философ, публицист, профессор биоэтики Принстонского и Мельбурнского университетов. В 1975 году выходит его книга «Освобождение животных» (Animal Liberation). Эта публикация показала, что прежняя основная парадигма философии – гуманизм – переосмысливается и на смену ей приходят новая система, в которой человек не является «мерой всех вещей», а занимает равноценное и равноправное положение с представителями всех видов жизни на Земле. Книга положила начало современному Движению в защиту прав животных. Главное ее утверждение о том, что животные заслуживают этического отношения, привлекло тысячи последователей. Революционность этой доктрины заключалась в том, что прежнее сентиментальное покровительство животным, просуществовавшее до середины XX века, осуждало лишь

человеческую жестокость, однако для новой общественной деятельности Сингер предложил иную, правовую сторону взаимоотношений человека и других живых существ. Это связано с вышеупомянутым философским поворотом и пересмотром устоявшихся понятий, общепринятых в человеческом обществе. «Расцвет правозащитных движений, ратующих за включение в политическое, этическое, социальное и другие поля новых агентностей <...> предлагает рассматривать животное как универсальный пример инаковости, способной не просто сосуществовать рядом с человеком, но и являться неотъемлемой частью его самовосприятия», – пишет М. Козырева [Козырева, 2021]. Книга Сингера «Освобождение животных» – это «библия движения за права животных».

Люди совершают этический выбор гораздо чаще, чем это осознают. В результате стремительного изменения окружающего мира – глобализации, цифровой революции, бурного развития науки – человек часто оказывается не в состоянии сделать моральный выбор. «Наша интуиция, развивавшаяся эволюционным путем, – рассуждает Сингер, – не гарантирует нам правильных или логичных решений моральных дилемм. Что было хорошо для наших предков, сегодня может оказаться уже не так хорошо».

Стивен Пинкер, канадско-американский ученый и популяризатор науки, в книге «Лучшее в нас» пишет: «Называть происходящее можно как угодно: освобождением животных, правами животных, гуманным обращением с животными или защитой животных, но после 1975 г. в западной культуре стабильно росла нетерпимость к насилию в отношении животных. Изменения заметны как минимум в полудюжине областей» [Пинкер, 2021, 582]. В заключение раздела, посвященного положению животных, автор пишет, что существующие трудности «не позволят движению за права животных повторить динамику других революций прав. Но вопрос, где же мы проведем финишную черту, еще не актуален. Сегодня у нас есть масса возможностей значительно сократить страдания животных при относительно небольших издержках для людей. Учитывая недавние перемены в людской чувствительности, жизнь животных, несомненно будет улучшаться» [Там же, 594].

В последние годы большую роль в распространении знаний о мире вокруг нас сыграли такие ученые как Дэвид Аттенборо, телеведущий и натуралист, один из пионеров документальных фильмов о природе, режиссёр и ведущий документальных сериалов о природе, подробно рассказывающих обо всех формах жизни на Земле и их взаимодействии, а также Джейн Гудолл, британский приматолог, этолог и антрополог, посвятившая жизнь изучению шимпанзе. Во многом благодаря СМИ результаты их работы стали популярны и ввели массового зрителя и читателя в сложный и завораживающий мир жизни планеты. (В частности, это сериалы Д. Аттенборо «Жизнь на Земле», «Живая планета», а также книги Д. Гудолл «Мои друзья – дикие шимпанзе», «В тени человека», фильмы «Жизнь среди шимпанзе», «Шимпанзе в опасности»).

О возросшей роли природы в жизни и мироощущении человека свидетельствуют, например, книга Клоди Хунцингер «Собака за моим столом», фильм Ильдико Энъеди «Молчаливый друг» (2025), представленный на 82-м Венецианском фестивале.

Картина объединяет три истории, свидетелем которых становится столетнее величественное дерево гинкго, стоящее в самом сердце ботанического сада средневекового немецкого университета. Дерево становится полноправным участником фильма, напоминая зрителям о существовании целого «мыслящего океана» рядом с нами – непознанного и непознаваемого.

На Берлинском кинофестивале 2020 г. был показан фильм российского режиссера-документалиста Виктора Косаковского «Гунда». Это подробное описание жизни свиньи по

имени Гунда, ее поросят и соседей по ферме – кур и коров. В фильме вообще нет людей, диалогов и даже музыки – только крупные планы животных под звуки природы. Вот что пишет о фильме кинокритик Антон Долин, высоко оценивший работу Косаковского:

«Картина, хоть и лишена слов, но пронизана отчетливой идеей: животные мало чем отличаются от нас, у них должны быть такие же права жить на планете, как у людей».

«Лейтмотив и центральный сюжет – материнство норвежской свиноматки Гунды. Ее новорожденных поросят в самом начале фильма мы наблюдаем как ангелов, чудесных неземных существ. Забота Гунды о потомстве, внимание к постепенно растущим детям, вызывают в памяти мадонн Рафаэля, как раз выставленных неподалеку от места премьеры, в берлинской Галерее старых мастеров. В финале свинья остается одна, и ее тревожное хрюканье, в котором можно уловить удивительное богатство интонаций, звучит как сильнейший лирический монолог современной документалистики – пусть и на незнакомом нам языке».

«Переоценка ценностей происходит постепенно – обострившееся осознание хрупкости человеческого бытия привело к новым представлениям о ценности жизни животных. Свой недюжинный вклад в этот процесс вносит и Косаковский, которому удалось увидеть своих свиней, кур и коров снизу и сверху, вблизи и с дистанции, но никогда не свысока» [Долин, 2020].

Сам Виктор Косаковский говорит: «Не надо переоценивать нашу роль на Земле. Мы не уважаем ни животных, ни растения. Если уничтожат растения, мы проживем от силы еще два месяца. Но если мы исчезнем, природа лишь вздохнет с облегчением. Так почему искусство должно заниматься человеком и его проблемами – «нет зарплаты», «она любит другого»? Пожалуйста, занимайтесь. Но не пора ли остановиться и научиться уважать других существ?» [Косаковский, 2020].

Урегулирование конфликтов между людьми и другими животными, когда затронуты базовые интересы тех и других, – задача нелегкая, однако, к счастью, существуют способы предотвратить конфликт таким образом, чтобы люди могли выживать и даже процветать, не прибегая к истреблению животных – пишет американский философ, специалист по этике и писательница, профессор философии Уильяма Гриффина в Уэслианском университете в Мидлтауне, Лори Грэн. Она отмечает:

«Исследования наших этических отношений с другими животными уходят корнями в глубокую древность, но только в 1970-х годах, на фоне борьбы за социальную справедливость, расовое и гендерное равенство, философы и другие теоретики всерьез занялись этикой в отношении животных, и зародилось современное движение за права животных. Когда я только начала заниматься вопросами этики в отношении животных, эта тема всё ещё была на периферии как академических кругов, так и общества в целом. Поэтому для меня большая радость видеть, как зарождается целая академическая область под названием «исследования животных» и как этика в отношении животных становится всё более популярной. За последние двадцать лет было проделано так много теоретической работы, что, думаю, можно с уверенностью сказать, что этика в отношении животных стала самостоятельной дисциплиной» [Грэн, 2024, 1].

Главным изменением в отношении к природе становится переход от общих слов и призывов к обращению к каждому человеку: «Вы не сможете прожить и дня, не оказав влияния на окружающий мир. То, что вы делаете, имеет значение, и вам нужно решить, какое значение вы хотите придать своим действиям» – это слова Джейн Гудолл.

В интервью А. Копытину, редактору журнала «Экопозис», доктор философских наук, профессор Ю. Резник развивает идею экологической цивилизации, целью которой он считает «сбережение и развитие, а не только использование ресурсов страны».

Он считает, что «Россия имеет все шансы стать экологической цивилизацией, если, конечно, сложатся соответствующие условия, в том числе, ее рядовым гражданам и субъектам управления удастся совершить «поворот в сознании» и не только сформировать экологическое мировоззрение, но и перейти к практическим действиям, в том числе, создать новые институты и организации. Сегодня перед Россией, как и прежде, стоят две цивилизационные дилеммы, каждой из которых соответствуют альтернативные модели цивилизационного развития: традиционная или современная модели в настоящем и цифровая или экологическая модели в будущем».

Однако в заключение Ю. Резник признает, что стремление к экологизации в российском обществе не столь уж сильно, чтобы в ближайшее время появились новые силы, способные сообща позаботиться о нашем общем доме. «К сожалению, у нас так и не сложились условия и традиции для появления на политической арене сильных экологических движений и партий. Не сформирован до конца и экологический тип личности (эко-деятель), способный противостоять эго-деятелю как агрессивному и эгоистическому потребителю» [Резник, 2025].

Несмотря на то, что перспективы экологической цивилизации еще весьма туманны, есть надежда, что она воплотится в жизнь. Об этом пишет Джереми Лент:

«Экологическая цивилизация будет основана на всеобъемлющем симбиозе человеческого общества и мира природы. Человеческая деятельность будет организована не только во избежание причинения ущерба Земле, но и для активного восстановления и поддержания её здоровья. Таким образом, экологическая цивилизация могла бы обеспечить для человечества и мира природы возможность длительного взаимного процветания – симбиоза» [Лент, 2024, 43].

«Жизнеутверждающие принципы экологической цивилизации приведут к полезным преобразованиям практически во всех аспектах жизни общества. Вместо огромных гомогенизированных монокультур промышленного сельского хозяйства продукты питания будут во всём мире выращиваться на основе принципов регенеративного сельского хозяйства, что приведёт к увеличению биоразнообразия сельскохозяйственных культур, повышению эффективности использования воды и углерода и фактическому отказу от синтетических удобрений. Производство будет уделять приоритетное внимание круговым потокам с эффективным повторным использованием отходов, встроенным в производственные процессы с самого начала, а местные кооперативы станут организационной структурой по умолчанию. Технологические инновации по-прежнему будут поощряться, но их будут ценить за эффективность в повышении жизнеспособности биотических систем, а не за накопление капитала и личное обогащение. Ведущий принцип технологии сместится от «покорения природы» к исследованию того, как «заботиться о природе» – применению изобретательской деятельности для создания условий, ведущих к симбиотическому процветанию людей и живой Земли.

Города будут перепроектированы на экологических принципах: на каждом доступном участке земли будут разбиты общественные сады. Основные услуги всегда будут доступны в пределах двадцати минут ходьбы, а въезд автомобилей в центр города будет запрещен. Местное сообщество станет основной производительной силой общества, а личное общение снова станет важнейшей частью человеческого процветания. Образование будет переосмыслено, его

основная цель трансформируется из подготовки к корпоративному рынку в развитие мудрости, экологической культуры и эмоциональной зрелости, необходимых для реализации задач экологической цивилизации, связанных с поддержкой здоровья и благополучия биотических и человеческих сообществ в качестве высших ценностей» [Там же, 2024, 45].

В заключение, однако, Лент пишет фразу, которая может звучать оптимистично, а, может быть, не очень: «Экологическая цивилизация возникнет только тогда, когда достаточное количество людей во всём мире решат, что они больше не хотят слепо идти к краю пропасти, уповая на всеисилие законов рыночной экономики, и станут работать вместе, чтобы изменить направление развития человечества [Там же, 2024, 47].

Таким образом, мы видим озабоченность и тревогу о судьбах планеты самых разных ученых мира, видим, что поиски выхода продолжаются, но результаты их пока неизвестны.

Библиография

1. Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. 320 с.
2. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.; Спб.: Степной Ветер; Коло, 2005. 288 с.
3. Браунгарт М., МакДонах У. От колыбели до колыбели. Меняем подход к тому, как мы создаем вещи. М.: Ад Маргинем, 2020. 207 с.
4. Грэн Л. Этика и животные: Введение. М.: Издательство ВШЭ, 2024. 354 с.
5. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. Спб.: Издание О.Н. Поповой, 2013. 464 с.
6. Деволл Б., Сешнс Дж. Глубинная экология. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2005. 108 с. URL: https://ecoethics.com.ua/wp-content/uploads/2022/09/Deep_ecology.pdf
7. Долин А. «Гунда» – выдающийся фильм Виктора Косаковского о жизни свиньи, а также кур и коров. Meduza. 2020. URL: <https://web.archive.org/web/20210116001106/https://meduza.io/feature/2020/02/24/gunda-vydayuschiysya-film-viktora-kosakovskogo-o-zhizni-svini-a-takzhe-kur-i-korov>
8. Калликотт Б. Азиатская традиция и перспективы экологической этики: пропедевтика // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. С. 308–327.
9. Калликотт Б. Природоохранные ценности и этика // Гуманитарный экологический журнал. Т. 1, вып 2, 1999. С. 40-68.
10. Кант И. Vorlesungen tiber die philosophische Encyclopadie // Kants gesammelte Schriften, XXIX. Berlin (Akademie), 1980.
11. Козырева М. Смена философских перспектив: «поворот к животным» в новой антропологии // Философская антропология. 2021. Т.7. № 1. С. 66-77.
12. Косаковский В. Каждый день к четырем утра я приезжал на ферму и ждал, пока она проснется. Meduza. 2020. URL: <https://web.archive.org/web/20201210062737/https://meduza.io/feature/2020/10/16/kazhdy-den-k-chetyrem-utra-ya-priezzhal-na-fermu-i-zhdal-poka-ona-prosnetsya>
13. Лент Дж. Установка координат экологической цивилизации // Экопозис: экогуманитарные теория и практика. Т. 5. № 1. 2024. С. 39-48. URL: https://ecopoiesis.ru/f/ekopoezis_2024_1.pdf
14. Лисеев И. Экология как путь к объединению знания о естественном и социальном в человеке // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. №4. С. 133–137.
15. Мардер М. Интервью // Экопозис: экогуманитарные теория и практика. Т. 3. № 1. 2022. С. 76–83. URL: https://ecopoiesis.ru/f/ekopoezis_tom_3_no1_2022.pdf
16. Мардер М. Растения философов. Интеллектуальный гербарий. М.: Ад Маргинем, 2025. 286 с.
17. Мартынов В. Ковид-революция и конец времени человека. Gorky.media. 2021. URL: <https://gorky.media/fragments/kovid-revolutsiya-i-konets-vremeni-cheloveka>
18. Мельниченко А. На климатическом форуме РСПП обсудили стратегические подходы к реализации национальной климатической политики. РСПП. 2025. URL: <https://rspp.ru/events/news/na-klimaticheskoy-forume-rspp-obsudili-strategicheskie-podkhody-k-realizatsii-natsionalnoy-klimaticheskoy-politiki-67b04e91f2be1/>
19. Пинкер С. Лучшее в нас. М.: Альпина нон-фикшн, 2021. 949 с.
20. Резник Ю. М. Интервью // Экопозис: экогуманитарные теория и практика. Т. 6. № 2. 2025. С. 99-105. URL: <https://cyberleninka.ru/journal/n/ekopoezis-ekogumanitarnye-teoriya-i-praktika?i=1150760>
21. Снарский Я. А. Две истории защиты шихана Куштау: этноэкологическая мобилизация и издержки неопатримониализма // Полис. Политические исследования. 2024. Т. 33. № 3. С. 162-176.

22. Торо Г. Д. Уолден, или жизнь в лесу / Пер. З. Александрова. М.: Наука, 1979. 455 с.
23. Харари Ю. Н. 21 урок для XXI века. М.: Синдбад, 2019. 412 с.
24. Чмель К. Ш., Климова А. М., Митрохина А. М. Политизация экологического дискурса в Архангельской области на примере мусорного полигона около станции Шиес // Журнал исследований социальной политики. 2020. №18(1). С. 83–98.
25. Callicott J. B. In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy. Albany: SUNY Press, 1989.
26. Callicott J. B. Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy. Albany: SUNY Press, 1999.
27. Callicott J. B. and Nelson M. P. The Great New Wilderness Debate. Athens: University of Georgia Press, 1998.
28. Callicott J. B. and Nelson M. P. The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate. Athens: University of Georgia Press, 2008.
29. Hadot P. Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Wiley, 1995.
30. Mathews F. Ecophilosophy as a Way of Life // The Trumpeter, 39 (1), 2023. P. 2–20.
31. Mathews F. Invoking the Real: from the Specular to the Ontopoetic // For a New Naturalism. N.Y.: Telos Press, 2019. P. 144–159.
32. Naess A. Ecology, Community and Lifestyle. Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 2003.
33. Ouderkirk W. and Hil J. (eds). Land, Value, Community and Environmental Philosophy. Albany, New York: State University of New York Press, 2002.

Some Aspects of Changing Value Orientations in the Context of Applied Ecology

Nataliya G. Krotovskaya

Research Fellow,
Philosophical Anthropology Sector,
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
109240, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

Valentina S. Kulagina-Yartseva

Research Fellow,
Philosophical Anthropology Sector,
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
109240, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: yartseva41@mail.ru

Abstract

The problem of the human relationship with nature, the ethical aspects of their interaction with the surrounding world, and attempts to create a harmonious society living in unity with the environment have concerned humanity throughout its existence. This problem can be traced in the works of such prominent thinkers as Pythagoras, Heraclitus, Seneca, Augustine, Kant, and many others. However, despite the extreme importance and complexity of the relationship between humans and nature, a genuinely holistic attempt to study them is only being undertaken now within such a branch of philosophical knowledge as ecophilosophy. In modern society, environmental problems are becoming particularly relevant, and this is related not only and not so much to environmental pollution, but to the crisis of modern civilization, the crisis of spirituality, morality,

and contemporary culture as a whole. Currently, humanity faces a dilemma: the traditional or the ecological model of civilizational development. The article examines various interpretations of environmental problems by scholars of the past and present, their assessment of the current situation, and forecasts regarding the future that awaits the planet and humanity.

For citation

Krotovskaya N.G., Kulagina-Yartseva V.S. (2025) Nekotoryye aspekty izmeneniya tsennostnykh ustanovok v kontekste prikladnoy ekologii [Some Aspects of Changing Value Orientations in the Context of Applied Ecology]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 73-105. DOI: 10.34670/AR.2025.73.52.012

Keywords

Ecophilosophy, wisdom, Epicureans, Stoics, ecocentrism, ecosophy, deep ecology, land ethic, environmental ethics, philosophy of the landfill, value orientations, environmental crisis.

References

1. Ado, P. (1999). *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [What is Ancient Philosophy?]. Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury.
2. Ado, P. (2005). *Filosofiya kak sposob zhit': Besedy s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. Davidsonom* [Philosophy as a Way to Live: Conversations with Jeanne Carlier and Arnold I. Davidson]. Stepnoi Veter; Kolo.
3. Braungart, M., & McDonough, W. (2020). *Ot kolybeli do kolybeli. Menyaem podkhod k tomu, kak my sozdaem veshchi* [From Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things]. Ad Marginem.
4. Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. SUNY Press.
5. Callicott, J. B. (1999). *Beyond the land ethic: More essays in environmental philosophy*. SUNY Press.
6. Callicott, J. B., & Nelson, M. P. (1998). *The great new wilderness debate*. University of Georgia Press.
7. Callicott, J. B., & Nelson, M. P. (2008). *The wilderness debate rages on: Continuing the great new wilderness debate*. University of Georgia Press.
8. Chmel', K. Sh., Klimova, A. M., & Mitrokhina, A. M. (2020). Politizatsiya ekologicheskogo diskursa v Arkhangel'skoi oblasti na primere musornogo poligona okolo stantsii Shies [The politicization of environmental discourse in the Arkhangelsk region on the example of the landfill near Shies station]. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki*, 18(1), 83–98.
9. Darwin, Ch. (2013). *Proiskhozhdenie cheloveka i polovoipodbor* [The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex]. Izdanie O.N. Popovoi.
10. Devoll, B., & Sessions, Dzh. (2005). *Glubinnaya ekologiya* [Deep Ecology]. Kiievskii ekologo-kul'turnyi tsentr. Retrieved from https://ecoethics.com.ua/wp-content/uploads/2022/09/Deep_ecology.pdf
11. Dolin, A. (2020). «Gunda» – vydayushchiysya film Viktora Kosakovskogo o zhizni svin'i, a takzhe kur i korov ["Gunda" – an outstanding film by Viktor Kossakovsky about the life of a pig, as well as chickens and cows]. *Meduza*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20210116001106/https://meduza.io/feature/2020/02/24/gunda-vydayushchiysya-film-viktora-kosakovskogo-o-zhizni-svini-a-takzhe-kur-i-korov>
12. Gruen, L. (2024). *Etika i zhivotnye: Vvedenie* [Ethics and Animals: An Introduction]. Izdatel'stvo Vysshei shkoly ekonomiki.
13. Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Wiley.
14. Harari, Yu. N. (2019). *21 urok dlya XXI veka* [21 Lessons for the 21st Century]. Sindbad.
15. Kallikott, B. (1990). Aziatskaya traditsiya i perspektivy ekologicheskoi etiki: propedevtika [Asian tradition and prospects of environmental ethics: propaedeutics]. In *Global'nye problemy i obshchechelovecheskie tsennosti* (pp. 308–327). Progress.
16. Kallikott, B. (1999). Prirodokhrannyye tsennosti i etika [Environmental values and ethics]. *Gumanitarnyi ekologicheskii zhurnal*, 1(2), 40–68.
17. Kant, I. (1980). Vorlesungen tiber die philosophische Encyclopadie. In *Kants gesammelte Schriften* (Vol. XXIX). Berlin (Akademie).
18. Kozyreva, M. (2021). Smena filosofskikh perspektiv: «povorot k zhivotnym» v novoi antropologii [The change of philosophical perspectives: the "turn to animals" in the new anthropology]. *Filosofskaya antropologiya*, 7(1), 66–77.
19. Kosakovskii, V. (2020). Kazhdyi den' k chetyrem utra ya priezhal na fermu i zhdal, poka ona prosnetsya [Every day at four in the morning I came to the farm and waited for her to wake up]. *Meduza*. Retrieved

- from <https://web.archive.org/web/20201210062737/https://meduza.io/feature/2020/10/16/kazhdyy-den-k-chetyrem-utra-ya-priezzhal-na-fermu-i-zhdal-poka-ona-prosnetsya>
20. Lent, Dzh. (2024). Ustanovka koordinat ekologicheskoi tsivilizatsii [Setting the coordinates of an ecological civilization]. *Ekopoezis: ekogumanitarnye teoriya i praktika*, 5(1), 39–48. Retrieved from https://ecopoiesis.ru/f/ekopoezis_2024_1.pdf
 21. Liseev, I. (2020). Ekologiya kak put' k ob"edineniyu znaniya o estestvennom i sotsial'nom v cheloveke [Ecology as a way to combine knowledge about the natural and social in humans]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 57(4), 133–137.
 22. Marder, M. (2022). Interv'yū [Interview]. *Ekopoezis: ekogumanitarnye teoriya i praktika*, 3(1), 76–83. Retrieved from https://ecopoiesis.ru/f/ekopoezis_tom_3_no1_2022.pdf
 23. Marder, M. (2025) *Rasteniya filosofov. Intellektual'nyy gerbarii* [Plants of the Philosophers. An Intellectual Herbarium]. Ad Marginem.
 24. Martynov, V. (2021). Kovid-revolutsiya i konets vremeni cheloveka [Covid revolution and the end of human time]. *Gorky.media*. Retrieved from <https://gorky.media/fragments/kovid-revolutsiya-i-konets-vremeni-cheloveka>
 25. Mathews, F. (2019). Invoking the real: From the specular to the onto-poetic. In *For a new naturalism* (pp. 144–159). Telos Press.
 26. Mathews, F. (2023). Ecophilosophy as a way of life. *The Trumpeter*, 39(1), 2–20.
 27. Mel'nichenko, A. (2025) Na klimaticheskoy forumе RSPP obsudili strategicheskie podkhody k realizatsii natsional'noi klimaticheskoy politiki [Strategic approaches to the implementation of national climate policy were discussed at the RSPP Climate Forum]. *RSPP*. Retrieved from <https://rspp.ru/events/news/na-klimaticheskoy-forume-rspp-obsudili-strategicheskie-podkhody-k-realizatsii-natsional'noy-klimaticheskoy-politiki-67b04e91f2be1/>
 28. Naess, A. (2003). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge University Press.
 29. Ouderkirk, W., & Hill, J. (Eds.). (2002). *Land, value, community and environmental philosophy*. State University of New York Press.
 30. Pinker, S. (2021). *Luchshee v nas* [The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined]. Al'pina non-fikshn.
 31. Reznik, Yu. M. (2025) Interv'yū [Interview]. *Ekopoezis: ekogumanitarnye teoriya i praktika*, 6(2), 99–105. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/journal/n/ekopoezis-ekogumanitarnye-teoriya-i-praktika?i=1150760>
 32. Snarskii, Ya. A. (2024). Dve istorii zashchity shikhana Kushtau: etnoekologicheskaya mobilizatsiya i izderzhki neopatrionalizma [Two stories of the defense of Mount Kushtau: ethno-ecological mobilization and the costs of neopatrionalism]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*, 33(3), 162–176.
 33. Toro, G. D. (1979). *Uolden, ili zhizn' v lesu* [Walden, or Life in the Woods]. Nauka.

УДК 001**DOI: 10.34670/AR.2025.48.22.013**

Аффективный поворот: дискуссия о коллективном характере эмоций

Корецкая Марина Александровна

Доктор философских наук,
доцент,
заведующая кафедрой философии и биоэтики,
Самарский государственный медицинский университет,
443099, Российская Федерация, Самара, ул. Чапаевская, 89;
e-mail: listarh@list.ru

Аннотация

Статья посвящена дискуссии о коллективном характере эмоций в контексте аффективного поворота. Ее цель – обзор концепций, позволяющих понимать коллективные эмоции как самостоятельный антропологический и культурный феномен. Методологические основания: аффективный поворот, дополненный концепцией перформативности социальных ритуалов и принципами социального конструктивизма. Показано, что в культурах архаических и традиционных первичен именно коллективный аффект, переживаемый группами и сообществами. Э. Дюркгейм описал, как ритуалы конституируют сообщества, индуцируя совместно переживаемые аффекты. Концепция коллективных аффектов как точки сборки коллективных тел предложена Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Теорию ситуативных ритуалов интеракции разработал Р. Коллинз, концепцию эмоциональных сообществ – Б. Розенвейн. В дискуссиях наметилась тенденция выхода за рамки логики бинарных оппозиций, однако разные методологические оптики проблематично интегрировать в единый концептуальный каркас.

Для цитирования в научных исследованиях

Корецкая М.А. Аффективный поворот: дискуссия о коллективном характере эмоций // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 106-111. DOI: 10.34670/AR.2025.48.22.013

Ключевые слова

Аффективный поворот, эмоции, конструктивизм, коллективные аффекты, ритуал, эмоциональные сообщества, событие, ситуация, интеракция, социальная антропология, гуманитарное знание.

Введение

Начиная со второй половины XX века в гуманитарном знании распространяется тенденция так называемых «поворотов» (лингвистический, антропологический, практический, визуальный, медиальный и так далее) [Савчук, 2012, с. 47-57]. Повороты далеко не всегда оформляются в целостную исследовательскую парадигму с четким онтологическим фундаментом и методологическим каркасом, чаще речь идет об открытии некоего дискуссионного поля. Это мы видим в случае аффективного поворота, который позволяет поставить фундаментальные антропологические вопросы [Николаи, Хазина 2015]. Являются ли аффекты и эмоции универсальными для всех культур и обществ, либо они культурспецифичны? Как понимать природу эмоций – она в большей степени зависит от физиологии или от культуры? Как соотносятся индивидуальные и коллективные аффекты, какие из них можно считать первичными? Статья посвящена обсуждению последнего вопроса, ее цель – обзор концепций, позволяющих понимать коллективные эмоции как самостоятельный антропологический и культурный феномен. Эта проблематика актуальна в силу того, что господствующая культура индивидуальности, нашедшая свою концептуализацию в картезианстве и трансцендентализме, индивидуальный опыт рассматривает как базовый. Однако полевые исследования антропологов позволяют усомниться в универсальности такой концептуализации и требуют поиска новых теоретических подходов к ответу на вопрос о природе коллективных аффектов.

Методологической рамкой исследования является аффективный поворот гуманитарного знания, дополненный концепцией перформативности социальных ритуалов. Исследование базируется на принципах социального конструктивизма.

Основные результаты исследования

Кратко остановимся на дискуссии об универсальном характере эмоций. Ян Плампер в своей обзорной монографии «История эмоций» [Плампер, 2018, с. 191], считает эту проблему ключевой и группирует материал по двум осям: универсалистской, которую он по преимуществу связывает с перспективой позитивных наук о жизни (биологии и психологии), и социально-конструктивистской, опирающейся на полевые исследования культурных антропологов. Интересно, что Плампер практически игнорирует трансценденталистскую философскую установку, хотя учение об априорных структурах сознания и опыта является очевидным фундаментом для универсализма. Однако он показывает, что апелляция к единой для человеческого вида физиологии может не в меньшей степени быть основанием для теории о том, что эмоции одинаковы во всех культурах и во все времена. С другой стороны, постструктуралистская методологическая установка (М. Фуко и Ж. Деррида), дополненная социологическими теориями конструктивистского толка (линия Э. Дюркгейма, М. Мосса, И. Гоффмана) в сочетании с теми сведениями, которые дают антропологические наблюдения культур, в достаточной степени независимых от европейского влияния (Х. Гирц, Д. Бриггс, М. и Р. Розалдо, Л. Абу-Лугод, Р. Леви, К. Латц), позволяет индуктивным образом прийти к выводу, что базовый набор эмоций, способы их проживания и выражения в языке, репрезентации сообществу сильно различаются в зависимости от культуры и не могут без существенных натяжек быть сведены к единой общечеловеческой категориальной схеме. Эмоции являются в

большей степени результатом научения (миметического «заражения»), чем работы физиологически детерминированных механизмов; они сильно зависят от конкретной культуры и ее перформативных практик и к тому же подвержены изменениям во времени. Как заявляет Н. Шепер-Хьюс, «без наших культур мы попросту не знали бы, как чувствовать» [Шепер-Хьюс, 2018, с. 200].

Проблематизация универалистского подхода к природе эмоций позволяет предположить, что вопреки привычкам нашей индивидуалистической культуры, вовсе не обязательно индивидуальные чувства являются первичными по отношению к коллективным. Все-таки в культурах архаических и традиционных, где коллектив обладает приоритетом над индивидуумом, логичнее предположить, что первичен именно коллективный аффект, переживаемый, например, на уровне семейной группы. Э. Дюркгейм на примере траура показывал, как ритуалы конституируют сообщества, индуцируя совместно переживаемые аффекты: «траур не является спонтанным выражением индивидуальных эмоций. Если родственники рыдают, стонут и наносят себе раны, то не потому, что лично потрясены смертью близкого человека. <...> Траур не является естественным движением личной чувственности, которая задета ужасной потерей, – это обязанность, налагаемая группой. Человек горюет не просто потому, что испытывает грусть, но потому, что он обязан это делать» [Дюркгейм, 2018, с. 654-655]. О важности именно коллективного характера эмоций говорит и М. Цаумзайль, описывая, как яванцы переживают потери после землетрясения и цунами: «Опыт сильного горя после катастрофы является коллективным опытом. Поэтому не должна удивлять формулировка, которую мы слышали очень часто: “Травму получили мы все”» [Цаумзайль, 2013, с. 108].

Теория приоритетности коллективного аффекта представляет собой сложную задачу и для философии, и для психологии, и для социальной антропологии, прежде всего, в силу сформированной картезианством методологической привычки отталкиваться от индивида как от самоочевидной, несомненной и атомарной инстанции. Аффект вплоть до психоанализа понимался как состояние, рождающееся в глубине внутреннего опыта индивида и лишь затем выплескивающееся вовне, чтобы быть представленным и/или разделенным с другими членами сообщества. Из философов наиболее целенаправленную попытку уйти в этом отношении от картезианства мы видим у Жюль Делеза, чья теория аффектов, созданная в опоре на философию Спинозы, построена таким образом, что для нее различие индивидуального и коллективного не является смыслообразующим (это Спинозистский мотив, поскольку для Спинозы как индивиды, так и группы представляют собой лишь модусы субстанции) [Делез, 2001, с. 226-230]. Аффекты понимаются как события и состояния, способствующие увеличению или уменьшению силы и способности тел к действию; они транзитивны, а не репрезентативны, то есть характеризуют не воздействующие на тела объекты, а процессы трансформации самих тел. Это понимание аффекта развивается в книге «Тысяча плато» в контексте вопроса о том, что представляет собой коллективное тело в его эффективности (рассматривается, в частности, номадическая машина войны). Коллективное тело возможно только тогда, когда активирована точка сборки, а «эти сборки являются аффективными, они суть композиции желаний», причем машина войны и машина труда, нуждаясь в аффективной мобилизации, требуют аффектов разного порядка [Делез, Гваттари, 2000, с. 674-675].

Если вернуться от философских гипотез к социологии и социальной антропологии, то нужно отметить две концептуальные попытки мыслить социальное измерение эмоций не из приоритета индивида. Р. Коллинз продолжает линию Э. Дюркгейма и И. Гоффмана, предлагая теорию ритуалов интеракции, для которой отправной точкой является ситуация, а не индивид

[Collins, 2004, p. 3]. Индивид как социальный актор понимается как квазиустойчивый поток в пространстве и времени, или своего рода осадок (precipitate), перемещающийся из одной ситуации в другую. Ситуации же обладают собственными законами развития, и задача исследователя, по Коллинзу, заключается в том, чтобы понять их собственную логику и динамику. Важную роль в этой концепции играет ритуал, понимаемый как сформированный взаимно сфокусированными эмоциями и вниманием механизм, производящий разделяемую участниками ситуации реальность и порождающий аффективно переживаемую солидарность в группе.

Автор еще одной эвристически перспективной концепции – медиевистка Б. Розенвейн, которая вводит концепт «эмоциональных сообществ». Имеются в виду социальные сообщества, такие как семьи или церковные приходы, но они описываются как системы чувств. Метод исследования Розенвейн позволяет отследить, как формируются устойчивые эмоциональные связи групп через то, как общности определяют то, что ценно; какие проявления эмоций ожидаются, поощряются, или осуждаются [Rosenwein, 2002, p. 842]. Эмоции и производятся сообществом, и сами в свою очередь воспроизводят его, они понимаются как сложные констелляции, производные от габитуса и дискурсивных практик. Такой подход позволяет избежать ловушки в виде теоретической проблемы скачка аффектации от индивида к коллективу.

Заключение

Аффективный поворот не сложился в единую базовую концепцию, дающую конвенциональные ответы на вопрос о том, что такое человеческие аффекты по своей природе, универсальны ли они, считать ли базовыми индивидуальные или коллективные аффекты. В дискуссиях наметилась тенденция выхода за рамки логики бинарных оппозиций, однако разные методологические оптики трудно интегрировать в единый подход без натяжек и противоречий. Тем не менее речь не идет о кризисе аффективного поворота как исследовательского тренда. Современное гуманитарное знание плюралистично, допускает конкуренцию гипотез, парадигм, методологических оптик и склонно именно из интеллектуального соперничества, а не из фундаментального системотворчества извлекать эвристический потенциал. Именно это мы видим на примере дискуссий вокруг коллективных аффектов.

Библиография

1. Делез Ж. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2000. 879 с.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело», 2018. 736 с.
4. Николай Ф. В., Хазина А. В. История эмоций и «аффективный поворот». Проблемы диалога // Диалог со временем. 2015. Вып. 50. С. 97-115.
5. Плампер Я. История эмоций. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 568 с.
6. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2012. 350 с.
7. Цаумзайль М. Дискурс о травме в контексте катастроф – опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика. СПб.: РХГА, 2013. С. 98-111.
8. Шепер-Хьюс Н. Смерть без плача: похороны ангелов // Археология русской смерти. 2018. № 6. С. 176-205.
9. Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press, 2004.
10. Rosenwein B. Worrying about Emotions in History // American Historical Review. 2002. Vol. 107, no. 3. P. 821-845.

The Affective Turn: A Discussion on the Collective Nature of Emotions

Marina A. Koretskaya

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Head of the Department of Philosophy and Bioethics,
Samara State Medical University,
443099, 89, Chapaevskaya str., Samara, Russian Federation;
e-mail: listarh@list.ru

Abstract

The article is dedicated to the discussion on the collective nature of emotions within the context of the affective turn. Its goal is to review concepts that allow for understanding collective emotions as an independent anthropological and cultural phenomenon. Methodological foundations: the affective turn, supplemented by the concept of the performativity of social rituals and the principles of social constructivism. It is shown that in archaic and traditional cultures, the primary phenomenon is precisely collective affect, experienced by groups and communities. É. Durkheim described how rituals constitute communities by inducing jointly experienced affects. The concept of collective affects as the point of assemblage of collective bodies was proposed by G. Deleuze and F. Guattari. The theory of situational rituals of interaction was developed by R. Collins, and the concept of emotional communities – by B. Rosenwein. The discussions reveal a tendency to move beyond the logic of binary oppositions; however, integrating different methodological optics into a unified conceptual framework remains problematic.

For citation

Koretskaya M.A. (2025) Affektivnyy povorot: diskussiya o kollektivnom kharaktere emotsiy [The Affective Turn: A Discussion on the Collective Nature of Emotions]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 106-111. DOI: 10.34670/AR.2025.48.22.013

Keywords

Affective turn, emotions, constructivism, collective affects, ritual, emotional communities, event, situation, interaction, social anthropology, humanities knowledge.

References

1. Collins, R. (2004). Interaction ritual chains. Princeton University Press.
2. Delez, Zh., & Gvattari, F. (2000). Kapitalizm i shizofreniia. Tysiacha plato [Capitalism and schizophrenia: A thousand plateaus]. U-Faktoriia; Astrel'.
3. Delez, Zh. (2001). Kriticheskaia filosofiia Kanta. Bergsonizm. Spinoza [Kant's critical philosophy. Bergsonism. Spinoza]. PER SE.
4. Durkheim, E. (2018). Elementamy formy religioznoi zhizni. Totemicheskaia sistema v Avstralii [The elementary forms of religious life: The totemic system in Australia]. Izdatel'skii dom "Delo".
5. Nikolai, F. V., & Khazina, A. V. (2015). Istoriia emotsii i "affektivnyi povorot". Problemy dialoga [The history of emotions and the "affective turn". Problems of dialogue]. Dialog so vremenem, 50, 97–115.
6. Plamper, Ia. (2018). Istoriia emotsii [History of emotions]. Novoe literaturnoe obozrenie.
7. Rosenwein, B. (2002). Worrying about emotions in history. American Historical Review, 107(3), 821–845.
8. Savchuk, V. V. (2012). Mediafilosofiia. Pristup real'nosti [Media philosophy: An attack of reality]. Izdatel'stvo RKhGA.

-
9. Tsaumzail', M. (2013). Diskurs o travme v kontekste katastrof – opyt perezhivaniia sil'nogo goria na ostrove Java v Indonezii [Trauma discourse in the context of disasters – the experience of severe grief on the island of Java in Indonesia]. In V. V. Savchuk & K. Vulf (Eds.), *Neopredelennost' kak vyzov. Media. Antropologiya. Estetika* [Uncertainty as a challenge. Media. Anthropology. Aesthetics] (pp. 98–111). RKhGA.
 10. Sheper-Kh'ius, N. (2018). Smert' bez placha: pokhorony angelov [Death without crying: The funeral of angels]. *Arkheologiya russkoi smerti*, 6, 176–205.

Правила для авторов

Уважаемые авторы! Представляем вашему вниманию обновленные требования, которым должны строго соответствовать направляемые нам рукописи.

Структура статьи, присылаемой в редакцию для публикации:

- 1) заголовок (название) статьи;
- 2) автор(ы): фамилия, имя, отчество (полностью);
- 3) данные автора(ов): телефон, адрес, научная степень, звание, должность и место работы, рабочий адрес, e-mail;
- 4) аннотация (авторское резюме);
- 5) ключевые слова;
- 6) текст статьи должен быть разбит на части: введение, тематические подзаголовки, заключение или выводы;
- 7) список использованной литературы в алфавитном порядке;
- 8) пункты 1-5 и 7 должны быть продублированы на английском языке (требования к аннотации см. далее).

Все материалы должны быть присланы в документе формата .doc, шрифт TimesNewRoman, кегль 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный, сноски с примечаниями постраничные, нумерация сносок сплошная. Ссылки в тексте на библиографический список оформляются в квадратных скобках; указываются фамилия автора из списка, год издания работы и страница: [Иванов, 2003, 12].

Требования к аннотации на английском языке

Англоязычная аннотация должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной (**не быть калькой русскоязычной аннотации**);
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье, по схеме: предмет, тема, цель работы; метод или методология проведения работы; область применения результатов; выводы);
- «англоязычной» (написанной качественным английским языком);
- **объем от 150 до 250 слов.**

При невозможности предоставить англоязычную аннотацию необходимо предоставить аналогичный текст на русском языке, с требуемым объемом и структурой.

Фамилии авторов статей на английском языке представляются в одной из принятых международных систем транслитерации, в нашем издательстве – Британского института стандартов (www.translit.ru, меню **Варианты**, пункт **BSI**).

Оформление библиографических ссылок в тексте

Ссылки в тексте оформляются в стиле [Фамилия (фамилии), год, страница]. Например, такая ссылка:

Иванова П.П., Петров А.А. К вопросам о детских тарелочках // Жизнь. 2012. № 2. С. 343.

будет выглядеть в тексте как

[Иванова, Петров, 2012, 343].

При ссылке на интернет-ресурс ссылка выглядит как [Иванов, 2009, www] или (при невозможности установить год) [Иванов, www].

Постраничные сноски используются в случае смысловых комментариев, ссылок на архивы и неопубликованные документы. Допустимо указывать в постраничных сносках группы источников (например, ряд работ или диссертаций по какой-либо теме), которые не включаются в библиографию.

В библиографию включаются ссылки на использованные в работе:

- книги;
- статьи в периодике, коллективных монографиях, сборниках по итогам конференций;
- диссертации и авторефераты;
- нормативные акты;
- электронные ресурсы.

В библиографию не включаются (даются в постраничных сносках) ссылки на:

- архивы;
- неопубликованные документы.

Правила оформления библиографии на русском языке

Библиография оформляется в соответствии с требованиями ГОСТ Р 7.0.5-2008 «Библиографическая ссылка».

Правила оформления библиографии на английском языке

Английский вариант библиографии, с заголовком References, пишется согласно Гарвардской системе оформления библиографических ссылок, по следующей схеме:

Авторы (транслитерация), год публикации, транслитерация названия статьи, перевод названия статьи на английский язык (в квадратных скобках), транслитерация названия источника (книга, журнал), перевод названия источника (в квадратных скобках), место издания, издательство, страницы.

Пример:

Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении учёных // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190-199.

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

Более подробные правила и примеры Гарвардской системы оформления представлены по ссылке <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> или <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

Если у вас нет возможности оформить английские список литературы и аннотацию по нашим правилам, это сделают специалисты издательства. Обращайтесь, вам обязательно помогут!

Об издательстве

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает 14 научных журналов:

№	Название журнала	Направление
1	Вопросы российского и международного права	юридические науки
2	Культура и цивилизация	культурология
3	Технические науки: теория, методика, приложения	технические науки
4	«Белые пятна» российской и мировой истории	история
5	Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке	философия
6	Вопросы биологии и сельского хозяйства: теории и ситуации, проблемы и решения	биологические и сельскохозяйственные науки
7	Фундаментальные и клинические медицинские исследования	медицина
8	Экономика: вчера, сегодня, завтра	экономика
9	Педагогический журнал	педагогика
10	Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования	психология
11	Искусствоведение	искусствоведение
12	Социологические науки	социология
13	Теории и проблемы политических исследований	политология
14	Язык. Словесность. Культура	филология

Журналы выходят на русском и английском языках, основное содержание номеров составляют статьи ведущих российских и зарубежных ученых и начинающих исследователей, а также сообщения о выходе книг по теме изданий.

Журналы издательства «АНАЛИТИКА РОДИС» рассчитаны на ученых, специалистов, аспирантов и студентов, а также всех, кто интересуется проблемами современной науки.

Услуги издательства

Помимо выпуска научных журналов издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает научные издания, монографии, авторефераты, а также художественную литературу.

Рукописи изданий, поступающих к нам, подвергаются корректуре, редактированию и, при необходимости, научному редактированию. Техническое оформление в издательстве «АНАЛИТИКА РОДИС» включает вёрстку, раз-

работку оригинал-макетов, дизайн обложек и иллюстраций. На каждом этапе работы авторы имеют возможность оценить результаты и внести свои коррективы, пожелания и дополнения.

Наши специалисты осуществляют помощь в оформлении научных работ – от статей до диссертаций, по требованиям ГОСТа, ВАК или конкретных научных организаций, а также техническое, литературное и научное редактирование, корректуру.

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» имеет широкие научные связи с отечественными и зарубежными учёными и организациями.



Rules for authors

Dear authors! We present you the updated requirements that the manuscript must strictly comply with.

Structure of an article for publication sent to the publisher:

1. title (name);
2. author (s): the surname, first name, patronymic (in full);
3. author (s) details: phone, address, academic degree, title, occupation and place of work (+address), e-mail;
4. annotation (author's abstract);
5. key words;
6. the text of the article must be split into several parts: introduction, subject subtitles, conclusion or summary;
7. list of references;
8. Items 1-5 and 7 must be accomplished in English (see below the requirements for annotations).

All materials must be sent in .doc format, Times New Roman, size 14, indented first-line, one-and-a-half line spacing, per-page footnotes and solid footnotes numeration. References to the bibliography in the text are to be made in square brackets: [Ivanov, 2003, 12].

The requirements for abstract in English and bibliographical references

An abstract in English must be:

- informative (be free of common words);
- original (**without being a calque (loan-translation) of Russian-language annotation**);
 - substantive (to reflect the main content of an article and research results);
 - structured (to follow result description logic in the article according to the scheme: subject, topic, work objective, method or work performance methodology, application range of the results; summary);
- "English-speaking" (written in high-grade English);
- **volume from 150 to 250 words.**

Let's see the following structural variant of a bibliographical ref in English for articles from journals, collections and conferences:

The authors (transliteration), year, title of the article in transliteration, translation of the title into English in square brackets, the name of the source (transliteration and translation), place, publishing house and pages.

Example:

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

At that while **preparing the list** of literary sources of the **English-language** part of the article our **publishing house insists on using Harvard system of bibliographical references delivery**. You can find the possible typography variants on <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> or <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

If for some reasons you cannot formalize English list of references and abstract in accord with our rules, our specialists will do it for you. Please, contact us, we are always ready to help!

About the publishing house

Publishing house "ANALITIKA RODIS" issues 14 scientific journals:

№	Name of the journal	Scientific area
1	Matters of Russian and international law	Jurisprudence
2	Culture and civilization	Culturology
3	Technical sciences: theory, methodology, applications	Technical
4	"White spots" of the Russian and world history	History
5	Context and reflection: philosophy of the world and human being	Philosophy
6	Questions of biology and agriculture: theories and situations, problems and solutions	Biological and agricultural
7	Basic and clinical medical research	Medical
8	Economics: Yesterday, Today and Tomorrow	Economics
9	Pedagogical Journal	Education science
10	Psychology. Historical-critical reviews and current researches	Psychology
11	Art Studies	Art Studies
12	Sociological Sciences	Sociological Sciences
13	Theories and Problems of Political Studies	Political science
14	Language. Philology. Culture	Philology

Journals are published in Russian and English. The articles of leading experts, as well as researchers working on dissertations, are published in each journal respective to its coverage, along with the reports of the books output of leading contemporary researchers!

The journals of the "ANALITIKA RODIS" publishing house are designed for specialists, students and postgraduate students, as well as anyone interested in problems of modern science.

Our services

In addition to the scientific journals publishing the "ANALITIKA RODIS" publishing house provides a wide range of services.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house provides services for publishing scientific articles, monographs, author's theses and books. Manuscripts coming to us subject to proof-reading and editing by publisher's specialists, provided that authors

are able to evaluate the results and make corrections, add comments and suggest additions at any stage before publishing.

Technical design of the "ANALITIKA RODIS" publishing house includes makeup, design layout, design of covers and illustrations.

Our specialists provide assistance in the design of scientific works – from articles to dissertations according to GOST standards, Higher Attestation Commission or precise scientific organizations, as well literary and scientific editing and proofreading.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house has extensive scientific relations with national and foreign scientists and organizations.

