

Национальная академия наук Беларуси
Институт философии НАН Беларуси

ГУМАНИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы
Международной научной конференции
(27 марта 2025 года, г. Минск)

В двух томах
Том 2

МИНСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»
2025

УДК [1+008](476)(082)

ББК 87.3(4Бей)я43

Г94

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии НАН Беларуси
(протокол № 4 от 06.03.2025 г.)

Редакционная коллегия:

А. А. Лазаревич (председатель), А. Ю. Дудчик (зам. председателя),
И. И. Морозова (зам. председателя), М. Б. Завадский (секретарь), Т. И. Адуло, Н. А. Кутузова,
В. А. Максимович, О. А. Павловская, С. Г. Доронина, В. К. Игнатов, А. Л. Куиш,
А. О. Карасевич, Н. Н. Куксачев, Д. В. Куницкий, Е. В. Свечникова, Ю. П. Серeda,
О. Л. Сташкевич, В. В. Полюлян

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В. К. Лукашевич*,
доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент *А. В. Слесарев*

Г94

Гуманизм и современность : материалы Междунар. науч.
конф. (27 марта 2025 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии
НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск :
Четыре четверти, 2025. – 258 с.

ISBN 978-985-581-752-0 (т. 2).

Сборник в двух томах содержит тексты докладов и выступлений, включенных в программу работы Международной научной конференции «Гуманизм и современность» (Республика Беларусь, г. Минск, 27 марта 2025 года). Материалы демонстрируют важность философско-теоретического осмысления актуальных проблем гуманитарного знания, роли и значения гуманистических концепций для прогрессивного развития общества. Материалы отражают опыт междисциплинарного осмысления гуманистических аспектов различных сфер общественной жизни – науки, культуры, экономики.

Издание предназначено для ученых, преподавателей, специалистов органов государственной власти и управления, представителей общественных структур, аспирантов, магистрантов и студентов, а также всех, кто интересуется проблемами современной философии и гуманитарных наук.

УДК [1+008](476)(082)

ББК 87.3(4Бей)я43

ISBN 978-985-581-752-0 (т. 2)

ISBN 978-985-581-750-6

© ГНУ «Институт философии
НАН Беларуси», 2025

© Оформление. ОДО «Издательство
“Четыре четверти”», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии	8
Раздел 2 Гуманистические ценности и вызовы научно-технологического прогресса	10
<i>А. І. Бабко</i> Дыялектычны падыход да праблемы гуманізацыі тэхналагічнага прагрэсу.....	10
<i>А. В. Бачун</i> Deus Ex Machina: искусственный интеллект как вызов человеческой природе.....	12
<i>Е. В. Беляева</i> Гуманизм как этический принцип и человечность как нравственное отношение.....	16
<i>И. А. Блинков</i> Гуманизм как важнейшая мировоззренческая установка в учении И. Канта.....	19
<i>П. А. Водопьянов</i> Нравственно-гуманистические ценности достижения безопасного будущего.....	21
<i>М. Б. Горбунова</i> Концепты цифровой философии как методологическая основа развития независимой оценки качества образования	24
<i>С. Г. Доронина</i> Научно-популяризаторская деятельность в детско-юношеской среде (на примере проекта "Философия для детей").....	26
<i>Dou Shuhan</i> The problem of "Moral Progress in History"	29
<i>А. Ю. Дудчик</i> К вопросу о человекосоразмерности современных концепций историографии философии.....	32
<i>В. Б. Евароўскі</i> Штучны інтэлект і будучыня чалавецтва: паміж утопіяй і антыўтопіяй	35
<i>Н. Н. Ершов, Ю. Н. Ершова</i> Формирование традиционных семейных ценностей на занятиях русского языка	38
<i>А. О. Карасевич</i> Антропный принцип и контекстуальный реализм	40
<i>И. Н. Колядко</i> Социально-информационные технологии конструирования реальности: коммуникативное измерение.....	46
<i>Е. А. Круподеря</i> Новое измерение сакрального в эпоху цифровых трансформаций.....	50
<i>А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов</i> Трансгуманизм и будущее человечества	53

Н. В. Курилович Негативные стороны цифровизации	56
Н. А. Кутузова Менторинг в системе популяризации науки.....	59
А. А. Лабоцкая Гуманизм в условиях цифрового пространства.....	62
Н. А. Лазаревич Гуманистический потенциал Э. Фромма в контексте современной социоэкологической ситуации.....	65
А. С. Лепина Анализ проблемы ненасилия в современном аболиционизме	68
В. Ли Молодежь Беларуси в условиях историко-культурных трансформаций: вызовы и перспективы	71
Т. А. Лопатик Личность и вызовы современного мира.....	74
А. К. Мамедов Есть гуманизм "по ту сторону потребления"?.....	76
Е. О. Марцих, Е. В. Приходько Чувствительность к справедливости как гуманистическая ценность в образовательном процессе	79
П. С. Навицкая Применение искусственного интеллекта в науке и образовании: риски для человечности.....	82
Е. Г. Павлова Изменение практик чтения в цифровую эпоху	85
О. А. Павловская Морально-психологические основания социального процесса	88
В. И. Павлюкевич "Ахиллес и черепаха" (логические аспекты).....	91
С. А. Полатовский Место и роль субъективизма в методологии Н. И. Кареева	92
Т. В. Полякова Использование элементов китайской гимнастики на занятиях по физической культуре как возможность соблюдения принципа гуманизации	95
А. В. Почикаева Проблема идентичности в условиях глобальной виртуализации	98
О. М. Ростовская Наедине с собой: о гуманизме	100
В. Е. Рыбаков Применение психоаналитической методологии в исторической науке	103
В. С. Сайганова, С. В. Воробьева Гуманистические ценности в контексте эпистемологии государственности	105
С. А. Сайдиев Значение человеческих ресурсов в устойчивом социальном развитии.....	109

Ю. П. Середа Стратегии продвижения научного знания для детской аудитории	111
В. Н. Сокольчик Открытая наука и биоэтика: непрерывное биоэтическое образование и этические комитеты.....	115
А. Н. Спасков Коэволюция души и тела в космической перспективе	119
В. П. Старжинский, А. Л. Куиш Гуманизация как парадигмальная реконструкция образования.....	123
О. Л. Сташкевич О некоторых негативных последствиях влияния конвергентных технологий на идентичность личности.....	126
Е. В. Столярская, Чжан Вэй Самореализация учащихся в системе образования в Китайской Народной Республике	129
Л. В. Филинская Искусственный интеллект на службе гуманизма: перспективы и риски.....	132
М. А. Филипчик Значение истории философии в методологическом самоопределении социально-гуманитарных наук.....	134
А. С. Чэрвінскі Экалагічная культура і экалагічная свядомасць: праблемы ўзаемаўзбагачэння	137
Раздел 3 Наследие Эриха Фромма: эвристический потенциал гуманистического подхода в современном научном знании	141
Ю. Ю. Афанасенко Эрих Фромм и библейская герменевтика: психоаналитический подход к интерпретации библейских нарративов.....	141
О. А. Вашко Актуальность философских идей Э. Фромма в контексте вызовов современной цивилизации и их практическое применение	143
А. Д. Гимкаева Проблема деструктивности в философии Э. Фромма	146
И. П. Гончаров Гуманистическая этика Э. Фромма в современных реалиях.....	149
Н. Ф. Гребень Религиозно-философские воззрения Э. Фромма на природу человека	152
Дай Лин Гуманистический пафос художественной культуры.....	155
М. Б. Завадский Диалектика индивидуального и социального в теории Эриха Фромма.....	158
Г. Л. Згинник Идеи расовой и национальной исключительности как групповой нарциссизм.....	162

В. К. Игнатов Феномен веры в гуманистической концепции Э. Фромма.....	164
Т. В. Карнажицкая Испытание культурой как бегство от свободы: актуализация гуманистических идей Э. Фромма	167
И. Г. Красникова Кризис института семьи в современном обществе и философия любви Эриха Фромма	169
У. Ф. Красюк Питанні ідэнтыфікацыі асобы ў святле гуманістычнай канцэпцыі Эрыха Фрома.....	170
А. Д. Крывалеп Рытуалы ў межах гуманістычнай канцэпцыі Э. Фрома.....	174
Н. Н. Куксачёв Э. Фромм о феномене войны	176
Н. И. Кулак Социалистический гуманизм Э. Фромма	179
И. И. Лещинская Идея воспитания как "искусство любить" Э. Фромма.....	180
Л. М. Логиновская Взгляды Э. Фромма на проблему взаимоотношения человека и природы.....	184
А. И. Лойко Э. Фромм об иллюзиях человечества	186
М. О. Лунская Проблема насилия в гуманистическом радикализме Э. Фромма.....	187
И. С. Мавляутдинов К вопросу о гуманистическом потенциале современных философско-религиозных исследований: исламоведческий аспект	190
Т. Т. Майсурадзе Гуманистическая этика Эриха Фромма в эпоху алгоритмов: социально-психологические аспекты цифровой дегуманизации	193
И. Р. Мамедзаде, С. Н. Дадашова Об актуальности философии науки и новом понимании гуманизма (памяти Эриха Фромма)	196
И. И. Морозова Деструкция межличностных отношений в структуре семьи в концепции Эриха Фромма	199
А. В. Неред Интерпретация идей Эриха Фромма в контексте рассмотрения проблемы формирования поликультурной личности студента	203
Г. М. Пономарева Эрих Фромм, "новый гуманизм" и проблемы идентичности.....	204

И. Е. Прись Элементы контекстуального этического реализма (КЭР) в гуманистической этике Э. Фромма	208
Е. В. Свечникова Перспективы гуманизма: рецепция наследия Э. Фромма.....	212
Н. С. Семенов Радикальный гуманизм: почему скорее да, чем нет.....	215
Tang Yongbo The concept of freedom in the philosophy of Erich Fromm and its social implications	218
Л. Г. Титаренко Гуманизм и трансгуманизм в эпоху цифровизации: значение творчества Фромма	221
Э. А. Усовская Гуманитарный социализм Эриха Фромма и идеи светского гуманизма	224
К. С. Чурилова Гуманистическая этика Э. Фромма и её влияние на процесс семейного воспитания молодежи в современном обществе.....	227
В. Н. Яхно Тип религии как критерий гуманности и прогрессивности общества согласно "нормативному гуманизму" Э. Фромма.....	230
Круглый стол «У истоков реального гуманизма: к 205-летию со дня рождения Ф. Энгельса»	233
Т. И. Адуло У истоков "Манифеста Коммунистической партии": работа Ф. Энгельса "Принципы коммунизма".....	233
Л. Е. Криштанович Углубляя и творчески развивая гуманный проект Ф. Энгельса (К 155-летию со дня рождения В. И. Ленина).....	238
В. В. Кузнецов Фридрих Энгельс о религии и современность	243
И. Д. Кулаков К универсально-логическому выражению первых этапов истории неантропа	246
А. Ю. Опарин Ф. Энгельс, Г. Плеханов и В. Ленин: как Октябрьская революция стала возможной.....	250
О. А. Павловская "Исследовать движущие причины истории": из переписки Ф. Энгельса.....	253

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

В представленном издании опубликованы тезисы докладов и выступлений участников Международной научной конференции «Гуманизм и современность», которая состоялась 27 марта 2025 года в Институте философии Национальной академии наук Беларуси. Из многочисленных конференций, организованных институтом за последние годы, она стала первой, непосредственно посвященной гуманизму – философско-теоретическому осмыслению обществоведами, экспертами и иными заинтересованными лицами актуальных проблем гуманитарного знания, роли и значения гуманистических концепций для прогрессивного развития общества. Символично то, что конференция состоялась в те дни, когда мировое сообщество находится в ожидании относительно дальнейшего будущего нашей планеты и всего человечества. Сегодня сложная геополитическая обстановка, растущая социальная напряженность в мире накладываются на стремительно осуществляющиеся технические изменения, что заставляет вновь обратиться к фундаментальным философским представлениям о человеке и человечности и гуманистическим установкам.

Наряду с белорусскими учеными – философами, социологами, политологами – в работе конференции приняли активное участие обществоведы из России, Азербайджана, Казахстана, Китая, Узбекистана. В компании с известными исследователями оказались магистранты и аспиранты, а также только что начинающие свою научную карьеру отдельные студенты. Тем самым практически реализована идея преемственности философского знания.

Проблематика конференции охватывала различные сферы общественной жизни – науку, культуру, экономику, но при этом акцентировалось внимание на их гуманистических аспектах. В рамках конференции организована работа трех секций и круглого стола. Секция «Наследие Эриха Фромма: эвристический потенциал гуманистического подхода в современном научном знании» организована в связи со знаменательной датой – 125-летием со дня рождения мыслителя. В докладах раскрыты основные теоретические наработки ученого в области психологии, социологии и философии, показан их неиссякаемый

творческий потенциал для обустройства нынешней цивилизации на гуманных основаниях. Секция «Судьбы и перспективы гуманизма в контексте социально-культурных трансформаций» рассматривает проблематику современного знания об обществе и человеке. Секция «Гуманистические ценности и вызовы научно-технологического прогресса» посвящена диалогу о теоретических и практических аспектах существования гуманистических установок в условиях стремительных научно-технологических изменений. Круглый стол «У истоков реального гуманизма: к 205-летию со дня рождения Ф. Энгельса» – дань уважения выдающемуся мыслителю, идеи которого до сих пор живы и оказывают непосредственное влияние на мировоззрение людей различных возрастов и повседневную социальную практику, поддерживают у обездоленных надежду на преодоление имеющих до сих пор место на земле насилия и социального зла. В издании также представлены материалы круглого стола «Философия Победы: аксиологические аспекты народной памяти», посвященного 80-летию Победы в Великой отечественной войне.

Представленные в сборнике материалы разнообразны как по теоретическим подходам авторов, так и по оценкам ситуации в современном мире, начиная с оптимистических и заканчивая предельно пессимистическими. Они отражают как индивидуальное мышление того или иного участника форума, так не в меньшей степени и общественное сознание, современное состояние философской культуры в целом. Вместе с тем, за разнообразием подходов четко прослеживается общая заинтересованность авторов в дальнейшем продвижении и утверждении гуманистических идеалов на нашей планете. Полагаем, что материалы данного сборника позволят читателю ознакомиться с реальной картиной философско-теоретического осмысления гуманизма как такового и, в конечном счете, послужат импульсом для дальнейших творческих поисков в этом направлении, поиску конкретных ответов на глобальные вызовы современности.

Материалы поданы в авторской редакции. Редколлегией внесены правки стилистического характера, в случаях превышения указанного объема отдельные материалы были сокращены.

Раздел 2 ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И ВЫЗОВЫ НАУЧНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

ДЫЯЛЕКТЫЧНЫ ПАДЫХОД ДА ПРАБЛЕМЫ ГУМАНІЗАЦЫІ ТЭХНАЛАГІЧНАГА ПРАГРЭСУ

А. І. Бабко

У адпаведнасці з дыялектычнымі ўяўленнямі, працэсы, што разгортваюцца ў прыроднай і духоўнай рэчаіснасці, выклікаюцца да жыцця ўласцівымі ёй супярэчнасцямі. У дадзенай сувязі для нас надзвычай важнай з’яўляецца тэзіс Г. В. Ф. Гегеля, згодна з якім суб’ектыўнасць, што набываецца рэчаісным у найвышэйшых сферах яго самаздзяйснення, грунтуецца на здольнасці зрабіць вострыя ўнутраныя калізіі крыніцай свайго самаразвіцця, бо суб’ект – гэта якраз істота здольная вытрымаць унутраныя супярэчнасці [1, с. 503]. З дадзенага пункту гледжання, драматычная барацьба супрацьлеглых пачаткаў выступае як неад’емная характарыстыка духоўнага жыцця. На пэўным этапе яна завяршаецца іх «прымірэннем», якое, аднак, мае адносны характар і непазбежна вядзе да новага раздваення, здольнага спарадзіць больш высокі і багаты на змест сінтэз. К. Маркс таксама лічыць, што рэчаісныя супярэчнасці вырашаюцца не праз іх татальнае выкараненне, а праз стварэнне адэкватных формаў для іх руху [2, с. 113–114].

З дапамогай згаданага катэгорыяльнага апарату тэхналагічны прагрэс чалавецтва можа быць апісаны найперш як вынік складанага ўзаемадзеяння чалавечых патрэб і наяўных сродкаў іх задавальнення, супярэчнасць паміж якімі вырашаецца і зноў аднаўляецца на ўсё больш высокім узроўні. У такім апісанні фіксуецца станоўчы яго аспект (увогуле, станоўчы момант і павінен дамінаваць, калі гаворка вядзецца пра прагрэс – якасныя змяненні да лепшага). Сапраўды, дзякуючы ўдасканаленню тэхнічных прыстасаванняў і тэхналагічных працэсаў матэрыяльныя патрэбы людзей задавальняюцца ўсё больш поўна. Ствараюцца ўмовы для ўсё больш поўнага задавальнення і іх духоўных зацікаўленняў (так, напрыклад, на грунце выкарыстання складанай апаратуры, якая дазваляе здзяйсняць вытанчаныя эксперыменты і весці надзвычай плённыя назіранні, усё новых вышынь дасягае чалавечае пазнанне). Павелічэнне

аб'ёму вольнага часу людзей у выніку росту эфектыўнасці працы павінна паспрыяць іх духоўнаму самаразвіццю, арганічным складнікам якога выступае памкненне да рэалізацыі высокіх маральных прынцыпаў.

Пададзенае вышэй апісанне з'яўляецца, безумоўна, аднабаковай ідэалізацыяй развіцця тэхнікі і тэхналогій. Яно толькі часткова адпавядае фактычнаму стану спраў і характару дыялектычнай метадалогіі. Ужо ў індустрыяльным грамадстве яскрава выявіліся істотныя негатыўныя наступствы дадзенага працэсу, а ў сучасных умовах яны ўвогуле пачынаюць набываць пагрозлівыя, вусцішныя памеры. Гэтыя наступствы ў той ці іншай ступені закранаюць грунтоўныя характарыстыкі духоўнай рэчаіснасці. Так, цяжар абавязкаў, які наканавана несці вярблюду, робіцца ўсё цяжэйшым і можа зрабіцца невыносным, бо разбураецца прыродная аснова іх выканання. Леў атрымлівае настолькі магутныя сродкі для вызвалення ад звонку навязаных законаў і прынцыпаў, што апынаецца на мяжы магчымага знішчэння духоўнай рэчаіснасці ўвогуле, а таму і самазнішчэння. Творчая гульня дзіцяці ў пэўных аспектах і праявах пачынае губляць аўтаномнасць, частка мастацкіх практык (хоць пакуль што і нязначная) ужо аддаецца бяздушным машынам.

Неабходна адзначыць, што і ў Г. В. Ф. Гегеля, і ў К. Маркса мы знаходзім ідэі, якія ўказваюць на крыніцы негатыўных наступстваў тэхналагічнага прагрэсу, а таму і здольныя пэўным чынам накіраваць тэарэтычныя і практычныя пошукі шляхоў іх пераадолення. Наўрад ці правамерна сцвярджаць, што Г. В. Ф. Гегель прадбачыў іх будучы пагрозлівы характар. Тым не менш ён выразна падкрэсліў, што чалавек у сваім практычным дачыненні да прыроды паводзіць сябе як эгаіст, і што гэта цягне за сабой яе жорсткую эксплуатацыю і дэградацыю [1, с. 12]. К. Маркс і яго аднадумцы ясна ўсведамлялі, што развіццё тэхнікі і тэхналогій цягне за сабой разбуральныя наступствы рознага кшталту, і звязвалі гэта з супярэчлівым, несправядлівым грамадскім удадкаваннем, ва ўмовах якога яно адбываецца [3, с. 267].

Абодва пункты гледжання, значыцца, могуць і павінны быць плённа задзейнічаны ў нашых сучасных пошуках шляхоў і спосабаў гуманізацыі выкарыстання высокіх тэхналогій, недапушчэння злоўжывання імі, пераадолення экалагічнага крызісу, забеспячэння мірнага суіснавання народаў, якое прадухіліла б ужыванне зброі масавага знішчэння. Глыбокая рэалістычнасць гегелеўскага падыходу змушае паставіць пытанне аб умовах магчымасці альтэрнатыўнай арганізацыі практычнай дзейнасці людзей, здзяйснення ў яе працэсе высокіх духоўных прынцыпаў. Дачыненне чалавека да прыроды, паводле Г. В. Ф. Гегеля, не абмяжоўваецца эгаістычным практычным аспектам. Яно здзяйсняецца таксама на тэарэтычным і філасофскім узроўнях, на якіх пераадольваецца аднабаковы і разбуральны прагматызм яго практычнага ўзроўню. Ці не павінна дыялектычная метадалогія нацэльваць на дасягненне інтэнсіўнага

ўзаемадзеяння ўсіх формаў яго самарэалізацыі? На задзейнічанне высокага духоўнага патэнцыялу філасофіі ў розных сферах чалавечай практыкі ўвогуле? У адказ на магчымае скептычнае сцверджанне, што філасофія не ў стане прыкметна памяняць характар наступстваў тэхналагічнага прагрэсу ў экалагічным і ў іншых кантэкстах, варта падкрэсліць, што філасофскае мысленне здольнае істотна паўплываць на сацыяльныя працэсы (праўда, гэты ўплыў мае апасродкаваны характар) і згаданы момант ні ў якім разе нельга ігнараваць.

Больш складана ацаніць ідэі К. Маркса ў дадзенай сувязі. Такая ацэнка патрабуе спецыяльнага дэталёвага аналізу розных спосабаў арганізацыі грамадскага жыцця, асабліва тых, што прэтэндавалі і прэтэндуюць на ролю альтэрнатывы капіталізму. Тым не менш падаецца відавочным, што комплекс ідэй, якія нацэльваюць на больш поўнае і паслядоўнае, чым наяўнае ў сучасных умовах, здзяйсненне прынцыпаў салідарнасці і сацыяльнай справядлівасці, таксама можа і павінен быць задзейнічаны ў пошуку шляхоў гуманізацыі тэхналагічнай і іншых сфер грамадскага жыцця.

Такім чынам, розныя версіі дыялектычнай метадалогіі дазваляюць па-рознаму вытлумачыць «парадоксы» тэхналагічнага развіцця чалавецтва, у якім выяўляюцца як творчая энергія, так і разбуральная энтрапія, уласцівыя чалавечай дзейнасці. Творчы патэнцыял дыялектычнай філасофскай традыцыі ва ўсіх яе праявах (як і крэатыўныя патэнцыі іншых кірункаў філасофскага мыслення) нельга недаацэньваць і ігнараваць у кантэксте змагання за здзяйсненне высокіх духоўных ідэалаў у разгортванні тэхналагічнага прагрэсу і ў развіцці грамадства ўвогуле.

Літаратура і крыніцы

1. Гегель, Г. В. Ф. Философия природы / Г. В. Ф. Гегель. // Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 2. – 695 с.
2. Маркс, К. Капитал / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1960. – Т. 23. – С. 5–907.
3. Маркс. Философия. Современность / Ойзерман Т. И. (общ. ред). – М. : Политиздат, 1988. – 414 с.

DEUS EX MACHINA: ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК ВЫЗОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

А. В. Бачун

В данной работе предпринята попытка показать, что искусственный интеллект представляет собой не просто технологическую новацию, а феномен, воспроизводящий ключевые когнитивные и социальные

механизмы человеческого мышления, в том числе и склонность к самообману. Это открывает перспективу либо радикальной трансформации человечества, либо его подчинения собственному творению.

Уже на протяжении нескольких лет Ватикан предупреждает о рисках, связанных с ИИ. В 2025 году Святой Престол заявил уже об опасности ИИ [1]. В ватиканском докладе, кроме прочего, было отмечено, что человечество может стать *«рабом собственного творения»* [1]. Опасения касаются обширного спектра вызовов, начиная от отказа людей пользоваться собственным разумом. Мы можем наблюдать это даже на примере подготовки студентов, которые чаще всего замещают обработку и формулирование новой информации инструментами ИИ. Отметим также и перспективу разработки сильного, и даже «сверхсильного» (пользуясь высказыванием Дональда Трампа в контексте инициативы Stargate [2]) ИИ, который, гипотетически, мог бы подчинить себе человечество.

В ватиканском докладе подчеркивается, что «моральная оценка этой технологии зависит от того, как ИИ применяется» [1].

Все повторяется, как будто бы в духе ницшеанского Вечного Возвращения [6]. В ватиканских предостережениях усматриваются те же ноты, что звучали в критических высказываниях и ряда европейских мыслителей относительно проекта Просвещения, таких как М. Хоркхаймер, Т. Адорно, З. Бауман, Ж.-Ф. Лиотар и др. Как и плоды Просвещения, ИИ, создаваемый, казалось бы, для облегчения жизни людей, а также как новый универсальный нарратив, с помощью которого можно будет решить если и не все, то многие проблемы человечества, грозит появлением новых инструментов и форм господства. Только на этот раз угроза в перспективе состоит в том, что господствовать над человеком будет уже не человек, а некая новая, искусственно созданная структура – ИИ.

Согласно М. Хоркхаймеру и Т. Адорно, Просвещение, будучи стремлением к свободе, породило свои антиподы [3]. Так и ИИ, будучи стремлением к решению насущных проблем человечества, постепенно движется в сторону собственного антипода, угрожая трансформироваться из гипотетического средства решения этих проблем в главную проблему человечества.

Таким образом, общество становится *«рабом собственного творения»*, и это уже не в первый раз. Но ответственность здесь несет оно само. В данном контексте как никогда актуальным становится провокационное высказывание современного интернет-интеллектуала, еще не получившего широкой известности и имеющего весьма характерный псевдоним – Убермаргинал. Он вступил в заочную полемику с Ф. Ницше относительно «морали господ и морали рабов», заявляя, что на самом деле речь должна идти не о «господах и рабах», а о «рабах и слугах» [4]. Эта фраза Убермаргинала приобретает сегодня особую окраску, так как в

действительности человек становится рабом не своего творения, а самого себя, ибо только он, человек, решает, как будет использовано на практике его творение. Здесь нет и не может быть никаких «господ», остаются одни лишь «рабы» и только. Любое же заявление о наличии «господ», представляется не более, чем самообманом.

Рабами, в данном случае, являются те, кто находится во власти собственных иллюзий. Они убеждены, что их действия и решения исходят из свободного воления, рациональных и высших целей. Однако на самом деле их поведение определяется всего лишь бессознательными импульсами, заведомо сформированными социальными установками и культурными конструкциями, которые они принимают за истину и т. п. Раб не видит своей зависимости от этих внутренних и внешних факторов, потому что он искренне верит в свою «свободу» или «миссию».

Что же касается слуг, то они, в отличие от рабов, понимают природу иллюзий, которые движут рабами. Они видят, что раб подчиняется не своему творению и даже не внешнему господину, а движим своим внутренним самообманом. Однако слуги, несмотря на это понимание, остаются в системе, вынужденно служа рабам, потому что их собственная способность распознавать самообман не дает им силы разрушить эту структуру. Такого рода осознание делает их позицию еще более мучительной, так как они видят самообман, но не могут ничего изменить.

Причина этого самообмана кроется в самой человеческой природе: человек склонен создавать иллюзии, убеждая себя в их реальности, истинности, даже если реальность противоречит его убеждениям.

По всей видимости, корень самообмана кроется в защитных механизмах человеческой психики. Об этом писал, к примеру, советский философ-марксист, академик Г. П. Францов, когда описывал механизм возникновения религиозных чувств. Он полагал, что религия представляет собой именно самообман, возникающий естественным образом в результате «бессилия человека перед природой, затем классовым гнетом», а также «склонностью психики к абстрагированию», «росту абстрагирующей силы ума» и «отлету фантазии от жизни» в результате «внешних сил, господствующих над человеком, под влиянием бессилия человека» [5, с. 34, с. 59, с. 92, с. 193].

Эта склонность к самообману проявляется как в индивидуальном, так и в историческом масштабе: целые общества и цивилизации могут строить нарративы, которые оправдывают как их действия, так и существующие структуры, даже несмотря на их явную неэффективность и пагубность для человека. Общество же постоянно повторяет эти циклы самообмана.

Следовательно, ватиканскую формулу о «рабах собственного творения» тоже можно рассматривать как самообман, ибо реальность представляется как та, в которой человек является рабом самого себя,

своей собственной природы и вытекающей отсюда склонности к самообману.

Если проблема заключается в самой человеческой природе, то, возможно, выход состоит в том, чтобы занять акселерационистскую позицию в отношении ИИ: «отпустить» эту технологию, всячески способствовать ее развитию, чтобы, наконец, разорвать эту цикличность и неспособность человека преодолеть самого себя... В этом случае речь об ИИ может идти как о некоем *deus ex machina*, позволяющем сделать первый шаг на пути к постчеловечеству. Но тогда будет задействован принцип «все или ничего»: либо человечество будет порабощено или даже уничтожено, либо же трансформация все же произойдет. Но если принять тот факт, что человечество так или иначе, раз за разом наступает на одни и те же «грабли», то у него, как будто бы, и нет никакого выбора. Развитие ИИ не остановить – какие бы ограничительные меры не принимались, они могут только отсрочить неизбежное, но никак не остановить процесс, а уж тем более не обратить его вспять. А значит, способствовать развитию ИИ в качестве *deus ex machina* попросту необходимо.

Таким образом, искусственный интеллект воспроизводит не только когнитивные и социальные механизмы человеческого мышления, но и свойственную человеку склонность к самообману. История технологий показывает, что человек неизменно оказывается зависимым от своих творений, однако в случае ИИ этот процесс может достичь предельной формы: либо ИИ закрепит существующую цикличность, подчиняя человека своим алгоритмам, либо станет инструментом радикальной трансформации, открывающим путь к постчеловечеству. ИИ выступает, следовательно, как *deus ex machina*, способный либо усилить человеческую зависимость от собственных конструкций, либо разорвать этот замкнутый круг.

Литература и источники

1. Antiqua et Nova // Vatican.va. – 2025. – URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html (дата обращения: 21.02.2025).
2. OpenAI, Oracle и SoftBank: инвестиции в ИИ // CNN. – 2025. – URL: <https://edition.cnn.com/2025/01/21/tech/openai-oracle-softbank-trump-ai-investment/index.html> (дата обращения: 21.02.2025).
3. Диалектика Просвещения // Гуманитарные технологии. – URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5521/5522> (дата обращения: 21.02.2025).
4. Маргинал про рабов, слуг и Одиссея // YouTube. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=ccJJzZTO_10 (дата обращения: 21.02.2025).
5. Францов, Г. П. Научный атеизм / Г. П. Францов. – М. : Наука, 1972. – 628 с.
6. Ницше, Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 833 с.

ГУМАНИЗМ КАК ЭТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП И ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ КАК ПРАВСТВЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ

Е. В. Беляева

Проблемы гуманизма остаются вечно значимыми, поскольку человек сам для себя остается актуальным всегда. Природные, социальные и техногенные факторы меняют «ситуацию человека в мире», и сам он изменяет свое место в мире, так что утверждение гуманизма и кризис гуманизма – это перманентный процесс, осмыслением которого и занимается философия.

Сегодня актуализация проблемы гуманизма вызвана техногенными изменениями, которые меняют саму природу человека. Речь идет, как о биотехнологиях, с помощью которых люди изучают, лечат и меняют свое тело, так и информационно-компьютерных технологиях, под действием которых трансформировалась среда обитания каждого человека, возникла цифровая проекция всех социальных связей, развивается искусственный интеллект. В результате значительные изменения происходят с человеческим разумом, душой и духом. Все это ставит под вопрос биологические основы нашей человечности. Вопросы «что такое человек?» и «кто является человеком?» уже не имеют однозначного ответа.

Другой фактор обостренного внимания к проблемам гуманизма – резкие глобальные социально-исторические перемены, происходящие в XXI в., характер которых ставит под вопрос всю гуманистическую традицию мышления и социальной организации человечества. Ответы на эти вызовы современности должна давать именно философия, а не социология или геополитика [3]. Она призвана не только «живописать серым по серому» об уже завершившихся процессах, но давать современникам мыслительные инструменты, облегчающие жизнь «в эпоху великих перемен».

Понятие человечности также стало активно обсуждаться в философской литературе под влиянием глобализации, которая (пусть и специфическим образом) объединяет все народы и государства, приближая общечеловеческое состояние человечества. «Человечество, – пишет А. А. Гусейнов, – может обрести реальность только в качестве человечности. Речь идет об изменении (возвышении) природы человека, закреплении родовой сущности человека в каждом человеческом индивидуе» [1, с. 137].

Категории гуманизма и человечности постоянно присутствуют в философской мысли, при этом их использование столь разнообразно, что характеризует тип философии в целом. Анализу происхождения, содержания и исторических трактовок гуманизма посвящена монография В. А. Рыбина [4]. В ней, в частности, показано, что с одной стороны,

гуманизм понимается как совокупность идей и взглядов, этический принцип, а с другой – гуманизм трактуется как практическая человечность, отношение к людям, проникнутое любовью к человеку, заботой о его благе, уважением к человеческому достоинству. Таким образом, естественно предположить, что гуманизм и человечность являются синонимами: тот, кто разделяет принцип гуманизма, ведет себя человечно, и тот, кто проявляет любовь и альтруизм, – непременно гуманист по своему этическому мировоззрению. Между тем, это далеко не всегда так, что позволяет поставить проблему соотношения гуманизма как этического принципа и человечности как нравственного отношения.

Гуманизм как принцип превозносился во всей культуре модерна, начиная с эпохи Возрождения. Соответственно, критики модерна ставили понятие гуманизма и его место в системе этических категорий под вопрос. Э. Фромм, как человек своего времени и присущего ему научного языка, писал именно о гуманизме как ценном наследии, которое нужно реализовать в психологии и этике.

Между тем, с позиции современной экологической этики гуманизм выглядит как антропо-эгоизм, игнорирование других форм жизни и неспособность установить нравственно приемлемое взаимодействие людей со средой.

С точки зрения последовательных теологов возвеличивание человека как главной ценности создает ложную мировоззренческую перспективу, дает человеку ошибочный жизненный ориентир, не имеет надежного основания нравственных ценностей. В светской этике А. Макинтайр [2] описывает современные нравы как осколки прежде бывших нравственных систем, которые утратили свой смысл без традиционного религиозного основания.

Согласно многим теориям морали, принцип гуманизма подвергается критике, так как любой принцип имеет рационалистический характер, из-за чего он не столько возвышает человека до уровня его сущности, сколько игнорирует живую конкретную природу нравственных взаимодействий людей, вплоть до того, что обосновывает бесчеловечные практики. Такой «бесчеловечный гуманизм» может оправдывать насилие над животными (так как человек важнее) и насилие над людьми (если объявить некоторых из них «недочеловеками», мешающими утверждению «подлинной сущности человека»).

Вероятно, в контексте этой критики современная этика обратилась к понятию человечности, которое по определению носит нравственный характер и, что важно, свойственно не только европейской культуре. Конфуцианское «жэнь» делает акцент на том, что человечность – это свойство благородного мужа, нравственно совершенного человека. Человек не должен соответствовать абстрактным характеристикам и принципам, но сам благородный муж является критерием гуманности и

нравственности. Кроме того, его «жэнь» проявляется различно по отношению к старшим и младшим, мужчинам и женщинам, чиновникам и простолюдинам. Человечность не отделяется от конкретных нравственных отношений, не превращается, как на Западе, в его «родовую сущность».

Попытки дать определение человечности не прекращаются, но сталкиваются с логическими трудностями, присущими всем натуралистическим определениям. Поскольку суть человечности – это и есть нравственность, то каждый автор раскрывает содержание человечности через содержание морали, перечисляя те ее проявления, которые кажутся ему наиболее значимыми. В русскоязычных словарях чаще всего фигурируют: альтруизм, внимание к человеку, уважение к человеческой личности, сочувствие к людям, милосердие, оказание помощи, не причинение страданий. Ни правдивость, ни соблюдение обещаний, ни справедливость, ни мужество, ни многие другие, казалось бы, необходимые каждому добродетели, как будто не входят в состав человечности. Возможно, это происходит потому, что человечность обеспечивает саму способность к морали, препятствует тому, чтобы мужество, справедливость и прочие положительные качества человека могли обернуться злом. Любые нормы, добродетели, принципы необходимо очеловечить, включить их в состав человеческих практик. Тогда «человечность или гуманность в широком смысле является синонимом моральности и может быть расшифрована как любовь к человеку, делание добра ему» [1, с. 150].

Таким образом, гуманизм как этический принцип функционирует в основном в контексте европейских теорий морали эпохи модерна, в то время как человечность представляет собой реальное нравственное отношение, значимость которого не ограничена ни исторически, ни географически, и обусловлена тем, что все качества и поступки человека оказываются нравственными лишь в той мере, в какой они причастны к человечности.

Литература и источники

1. Гусейнов, А. А. О человечестве и человечности / А. А. Гусейнов // Ведомости прикладной этики. – 2016. – № 49. – С. 137–150.
2. Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтайр. – М.: Академ. Проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2000. – 384 с.
3. Курбанов, М. Г. К вопросу философского понимания человечности / М. Г. Курбанов // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34, вып. 1. – С. 37–45.
4. Рыбин, В. А. Гуманизм как этическая категория / В. А. Рыбин. – М.: Логос, 2004. – 272 с.

ГУМАНИЗМ КАК ВАЖНЕЙШАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ УСТАНОВКА В УЧЕНИИ И. КАНТА

И. А. Блинков

В философском наследии И. Канта человек рассматривается не только как объект научного познания, но и как высшая цель и ценность, ведь человек выступает субъектом морали, тождественный субъекту свободы и права. И. Кант подчеркивает наличие двух важных областей в духовной жизни человека: первая – опытное знание, вторая – императивы. Специфика первой сферы бытия человека заключается в ее теоретическом постижении и возможности выявления причинно-следственных законов. Особенность второй сферы состоит в природе ее долженствования и возможности исследования только практическим разумом. Нравственность человека выступает независимой частью познания, так как мораль является истиной внутри самой себя. Субъект нравственного сознания, будучи умопостижимым и понимаемым в соответствии с этим как «вещь-в-себе», является абсолютно свободным от всех внешних к нему мнений и требований. Если же рассматривать человека в качестве явления наряду со всеми прочими явлениями и событиями в мире, то существование индивида будет обусловлено внешней необходимостью, а его действия будут рассматриваться в ряду временных причин и следствий. Так проявляется дуализм человеческой природы: кантовский человек принадлежит двум мирам, преодолевая эмпирическую природу чувственных переживаний разумом. Следование разуму – это следование нравственному долгу [1, с. 34].

Акцентируя проблему человека в качестве основного философского вопроса, Кант подвел черту под основными интенциями классического гуманизма. Классический гуманизм формировался как важнейшая мировоззренческая установка, характеризующаяся человеколюбием и признанием абсолютной ценности человека. Значительный вклад был внесен творчеством гуманистов эпохи Возрождения, которые сформировали идеальный образ человека. Человек – это творец и преобразователь мира, а самым значительным его инструментом выступает разум. Образ человека представлялся гуманистам незавершенным, что открывало перед ним перспективы реализации индивидуальности в творческой сфере. Общим местом эпохи Возрождения с ее гуманистическими ценностями являлась потребность человека в существовании справедливости и человеколюбия. Эта общая тема раскрывалась в построении утопических проектов общества, в интересе к развитию права и проблемам дипломатии. При этом само Возрождение не дало каких-либо четких морально-этических представлений и критериев. Например, сформулированные Н. Макиавелли идеалы политического

лидера до сих пор подвергаются критике с точки зрения морали. Классический гуманизм наделяет человека правом быть судьей для самого себя [2, с. 89]. Осуществив в «Критике чистого разума» «коперниканский переворот», И. Кант центрировал мир на человеке как основании и смысле. Своей ориентацией на познающего, действующего и верующего субъекта кенигсбергский философ смог глубоко отразить основные интенции новоевропейской культуры. Кант задается вопросами: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?», которые формируют новый образ человека, отличный от идеи «образа и подобия». Это указывает на отсутствующую у Канта и принятую у всей предыдущей классики апелляцию к Богу. Благодаря трансцендентальным основаниям разума человек реализует себя как свободное и целеполагающее начало. Тем самым именно человек выступает действительным центром и целью бытия, именно в человеке могут быть найдены безусловные основания истины и долга [5, с. 293].

В сочинении «К вечному миру» И. Кант рассматривает важнейшие аспекты мирного существования государств посредством подписания таких мирных соглашений, которые способны устранить все возможные конфликты в настоящем и будущем. Однако определение мира и дальнейшего сосуществования человечества в учении И. Канта невозможно без осмысления гуманистических координат философа. Кант указывал на то, что именно гуманная политика позволяет сохранить мир, одна из гуманистических установок, соблюдение которой рекомендовано политикам, звучит так: «Права людей в качестве граждан мира должны быть защищены условиями всеобщего гостеприимства, где каждый человек имеет право на защиту, уважение и равенство перед законом в любой части мира» [3, с. 276].

«К вечному миру» – это оптимистический прогноз о будущем развитии человечества, о стремлении сохранить и упрочить состояние мира как значимого и важного критерия существования человека и общества. Учение И. Канта о человеке, праве и гуманистических основаниях можно рассматривать, с одной стороны, как утопическую модель и как морально-нравственный ориентир – с другой. И, несмотря на утопичность самого проекта вечного мира, что подчеркивалось еще его современниками, сам Кант не считал быстрым процесс осуществления своего проекта. Он был убежден в длительности процесса совершенствования человечества в нравственности, просвещении и воспитании. Кант убежден в необходимости содействовать установлению указанного мира и завершению войны. Хотя вечный мир даже для Канта остается несбыточным желанием, он все же стремится не поддаваться ложным иллюзиям и призывает принять максиму и следовать ей. А приближение будет возможно путем постепенных реформ, основанных на прочных принципах [4, с. 38–39].

Оптимизм Канта позволяет говорить о возможности достижения заложенных на прочных принципах гуманистических идеалов, достижение которых может быть и нереализуемо в настоящем времени, однако осуществление своего бытия в мире сообразно гуманистическим идеалам и бесконечное, на первый взгляд, приближение к ним – является долгом и выражено надеждой их осуществления. Это приближение не пустая идея, существующая сама по себе, а постепенно разрешающаяся задача. Гуманизм и сфера права выступают наиболее важными и значимыми элементами для научного и практического уровня реализации в пространстве существования общества.

Литература и источники

1. Беляева, Е. В. Взаимосвязь мужества и мудрости в контексте этики И. Канта / Е. В. Беляева // Философское наследие Иммануила Канта и актуальные проблемы современности: сб. материалов XVIII Республиканского междисциплинарного н.-теор. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 18 апр. 2024 г. / БГУ, Фак-т философии и социальных наук, каф. философии и методологии науки, каф. философии культуры; [редкол.: А. С. Лаптенко (отв. ред.) и др.]. – Минск, 2024. – С. 31–35.
2. Думинская, В. М. Гуманистические идеалы И. Канта и область современного права / М. В. Думинская, В. И. Миллер // Новые идеи в философии. – 2024. – № 14. – С. 87–96.
3. Кант, И. К вечному миру / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 257–311.
4. Румянцева, Т. Г. Кант о мире и войне: классические и современные стратегии прочтения (к 300-летию со дня рождения И. Канта и 80-летию освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков) / Т. Г. Румянцева. – Минск: РИВШ, 2024. – 114 с.
5. Хомич, Е. В. Антропологические обещания и разочарования И. Канта / Е. В. Хомич // Философское наследие Иммануила Канта и актуальные проблемы современности: сб. материалов XVIII Республиканского междисциплинарного н.-теор. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 18 апр. 2024 г. / БГУ, Фак. философии и социальных наук, каф. философии и методологии науки, каф. философии культуры; [редкол.: А. С. Лаптенко (отв. ред.) и др.]. – Минск, 2024. – С. 290–294.

ПРАВСТВЕННО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ ДОСТИЖЕНИЯ БЕЗОПАСНОГО БУДУЩЕГО

П. А. Водопьянов

Принцип эволюционного гуманизма, сформулированный в середине прошлого века выдающимся английским биологом Дж. Хаксли, в

соответствии с которым человек несет ответственность за свое будущее и обязан надеяться только на самого себя [1], приобретает в современных условиях, в условиях глобальной нестабильности и непредсказуемости мирового развития особую актуальность и остроту, поскольку такого рода ситуация представляет опасность для ближайшего будущего.

Вызовы и угрозы в современном мире настоятельно требуют принятия неотложных мер по их предупреждению и определению основных направлений дальнейшего развития человечества. К числу такого рода угроз относятся перенаселение планеты при численности населения более 8 млрд человек, сокращение жизненного пространства и недостаток природных ресурсов, сокращение биологического разнообразия как важнейшего фактора сохранения биосферы, угроза климатических изменений, стремительно распространяющаяся по всему земному шару, пропасть между бедными и богатыми как одна из причин глобального экологического кризиса и многое другое.

Предотвращение такого рода угроз непосредственно связано с установлением тесного международного сотрудничества по преодолению опасностей глобального характера и определения основных направлений дальнейшего развития на основе эволюционно-гуманистических ценностей для достижения безопасного будущего.

Именно поэтому крайне важно направить усилия на обеспечение и создание условий для нормальной жизнедеятельности людей на основе формирования новых мировоззренческих ориентаций, направленных на выживание человечества и изменение сложившегося вектора социально-экономического развития.

На протяжении всей человеческой истории мировоззренческие ценности позволяли найти выход из сложных жизненных трудностей, помогали людям выжить в критических ситуациях, что позволяет сделать вывод о том, что в условиях глобального экологического кризиса станет возможным преодолеть его негативные последствия на основе выбора такого рода ценностно-мировоззренческих ориентаций, которые позволят найти пути достижения безопасного будущего, достичь такого рода революционного сдвига в сфере сознания, который направлен на сохранение биосферы, из которой вышел человек и жизнь которого всецело зависит от сохранения собственной среды обитания.

Достижение такого рода мировоззренческих ценностей связано с формированием целостной картины мира, в соответствии с которой создаются способы поведения и деятельности людей, формируется мировоззрение нового типа, которое предполагает их изменение, направленное на соответствующий тип деятельности, постановку присущих человеку целей, на способ производства, применяемые технологии и на характер отношения к природе. В основе постановки целей лежат мотивы, определяющие поведение социальных групп и членов

общества, ориентированных на достижение результатов их деятельности.

Господствующее научное мировоззрение зачастую преследует узко эгоистические цели и поддерживает жизненную стратегию, основанную на индивидуализме и соревновательности, а не на сотрудничестве. Избавление от этого вызывает необходимость выработки новых стратегий, которые позволят избежать деструктивных человеческих устремлений, обусловленных агрессией, ненасытной жадностью, и приведут к пересмотру существующей системы ценностей и утверждению нового мировоззрения.

Именно по этой причине возникает необходимость формирования цельного синтетического знания как одного из важнейших условий эффективности образования на современном этапе развития общества, ориентированного не только на усвоение достигнутого знания, но и на предвидение будущих научных достижений, призванных обеспечить задачи выживания человечества. В этом плане особая роль принадлежит гуманитарным наукам, изучающим смысло-жизненные ориентации человека, в первую очередь, касающихся его ценностных ориентаций по отношению к окружающему миру.

Существующая в настоящее время ориентация об абсолютном приоритете технологических и технических открытий не может быть признана обоснованной, поскольку человеческая деятельность привела к разрушению и деградации природы, что представляют непосредственную опасность для ближайшего будущего. Масштабы этой деятельности столь значительны по своему размеру и величине, что биосфера не в состоянии нейтрализовать ее последствия, подрывающие механизмы саморегуляции природных экосистем. По этой причине открытия в науке и технике должны иметь нравственное измерение в плане обеспечения нормальной жизнедеятельности людей, их психологического комфорта и эстетических потребностей человека. Исходя из этого, можно заключить, что решение экологических коллизий во взаимоотношения общества и природы связано не столько с решением социальных, экономических, политических и даже геополитических проблем, а с необходимостью радикального изменения сознания людей, их мировоззрения и ценностных установок.

Преодоление кризисных явлений глобального масштаба в социальной, экономической, экологической и духовной сферах жизни общества возможно лишь на пути кардинального изменения мировоззренческих ориентиров, формирования новых ценностных установок во взаимодействии общества и природы и перехода цивилизации на путь экологически безопасного развития. Такого рода подход возможен на основе утверждения и формирования новых направлений социально-экономического развития. Иными словами, речь идет о поисках новых путей обновления цивилизации, ее перехода на путь, обозначенный законами биосферы, на путь эффективного управляемого, устойчивого и

безопасного развития. Это предполагает формирование коэволюционной стратегии как сопряженной, сбалансированной эволюции общества и биосферы, тесно связанной с ограничением масштабов человеческой деятельности и изменением вектора социально-экономического развития.

В условиях экстремальной экологической ситуации необходим незамедлительный переход на принципиально новый путь осмысления мира – путь поклонения природе, с чего начинало первобытное общество и что получило закрепление в античной философии. Достижение этого возможно при условии утверждения новой нравственности, включающей традиционные общечеловеческие ценности и учитывающей современные реалии жизнедеятельности человека. Это возможно на основе переосмысления антропоцентристской ориентации по отношению к природе, утверждения нового гуманизма, включающего «благоговение перед жизнью», как отмечал А. Швейцер, по отношению ко всему живому на нашей планете [2].

Формирование нравственности нового типа предполагает усвоение знаний о культурном наследии мировых ценностей, понимании причин кризисных явлений в различных сферах жизнедеятельности людей, необходимости утверждения биосферного мышления, направленного на формирование бережного отношения к природе, осознания важности использования системного подхода к изучению мировых процессов.

Реализация этой цели возможна на основе использования наиболее перспективных достижений современной науки, позволяющих осуществить синтез рациональных идей естественных и гуманитарных наук.

Литература и источники

1. Хаксли, Дж. Ключ к будущему – гуманизм / Дж. Хаксли // Диалоги: полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки / Под ред. Б. М. Кедрова. – М. : Политиздат, 1979. – С. 16–17.
2. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

КОНЦЕПТЫ ЦИФРОВОЙ ФИЛОСОФИИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА РАЗВИТИЯ НЕЗАВИСИМОЙ ОЦЕНКИ КАЧЕСТВА ОБРАЗОВАНИЯ

М. Б. Горбунова

Безусловным основанием для построения эффективной и ответственной управленческой деятельности в сфере образования являются концепты цифровой философии, представляющие рефлексивный взгляд на цифровую трансформацию мироустройства, развитие цифровых

экосистем, становление цифровой культуры общества [1–6]. Предметом философского дискурса становятся онтологические, гносеологические и социальные особенности идентификации человеческого опыта в условиях цифрового мира, поиск ответа на современные вызовы гуманитарному знанию, иллюзорность человечности цифровизованного гуманизма, определение ценностных ориентиров в жизни *homo sapiens* и *homo digital*. Философы отмечают беспрецедентное за всю историю существования человеческой цивилизации стремление к «дематериализации социального бытия» [3], масштабный перевод в знаки и символы самых разных сфер общественной жизни – экономики, культуры, социальной коммуникации, политики, медицины, образования.

Идеи цифровой философии в преломлении к задачам развития независимой оценки качества образования на гуманистической основе находят конкретизацию в таких социально-философских принципах, как:

– принцип перспективности и саморазвития систем качества и оценки, означающий наличие способности систем к трансформации, самоподдержке, рефлексии;

– принцип учета динамического характера трансформационных социокультурных процессов (проявляющих себя в изменении требований общества к качеству образования, задачам и процедурам оценки) и недопущения кризиса идентичности личности через регулирование ситуации на уровне образовательной политики, теории и практики;

– принцип нравственного императива цифровой гуманитарности, предполагающий выбор действий в цифровом обществе, гуманитарных науках, исследованиях в области повышения качества образования и его оценки с позиции уважения человека, сохранения его подлинно «человеческой» сущности.

Очевидно, что ни один аспект человеческой жизнедеятельности, связанный с ее развитием в первой трети XXI века, не может быть автономным, вне процессов глобальной цифровизации. В свете определения ключевых ориентиров развития независимой оценки качества образования требуют актуализации такие вопросы, как ответственность за выработку и принятие решений в сфере образования, недопустимость манипуляции результатами исследований и незаконного использования персональных данных, необходимость гуманитарной экспертизы технологий, применяемых в ходе оценивания. При этом предметом гуманитарной экспертизы должны являться не только ход и последствия проводимой оценки качества образования с помощью цифровых инструментов, но и адекватность разработки и реализации самих проектов.

Литература и источники

1. Зубарева, С. С. Информационная реальность цифрового поколения: социально-философский анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 5.7.7 / С. С. Зубарева ; Донской гос. технич. ун-т. – Ростов-на-Дону, 2023. – 24 с.
2. Кнэхт, Н. П. Цифровизация философии: проблема знания и понимания / Н. П. Кнэхт // VIII Декартовские чтения. Век XXI. Цифровизация: вызовы, риски, перспективы : материалы Междунар. науч-практ. конф., г. Москва, Зеленоград, 28 апр. 2022 г. : в 2 ч. – М. – Зеленоград, 2022. – Ч. 1. – С. 65–73.
3. Колосова, О. Ю. Человек и общество в новой цифровой реальности / О. Ю. Колосова // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2018. – № 2. – С. 78–81.
4. Кутырев, В. А. Человечество и Технос: философия коэволюции / В. А. Кутырев, В. В. Слюсарев, Т. М. Хусяинов. – СПб. : Алетейя, 2020. – 257 с.
5. Сорочайкин, А. Н. Формирование цифровой философии и цифрового человека в цифровой реальности / А. Н. Сорочайкин, И. А. Сорочайкин // Основы экономики, управления и права. – 2021. – № 4. – С. 7–10.
6. Тульчинский, Г. Л. Цифровизованный гуманизм / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. – 2018. – № 11. – С. 28–43.

НАУЧНО-ПОПУЛЯРИЗАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ДЕТСКО-ЮНОШЕСКОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ ПРОЕКТА «ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ»)

С. Г. Доронина

В настоящее время научно-популяризаторская деятельность в детской и юношеской среде представляет значимую область и необходимую составляющую общего развития молодого поколения. В Беларуси популяризация науки среди детей осуществляется относительно недавно, и основные тенденции такой деятельности преимущественно направлены на освещение современных трендов в естественных и технических дисциплинах, в то время как социально-гуманитарная сфера в значительной степени остается в тени. По этой причине в Институте философии НАН Беларуси ведутся поиски оптимальных форматов и стратегий научно-популяризаторской деятельности в области философии, дискуссии о необходимости переоценки ее роли в развитии детей.

Существуют проблемы, имеющие системный характер. Во-первых, существенным препятствием на пути реализации научно-популяризаторской деятельности в области философии является наличие устойчивых стереотипов в обществе об этой дисциплине, как весьма отвлеченной или – в более радикальной версии – ненужной области знания, не представляющей практического интереса и, следовательно, значимости для детей. Во-вторых, несущественная интеграция философии

в образовательный процесс (преимущественно речь идет о старшей школе), неочевидность связи между полученным знанием в этой области и возможностями профессиональной самореализации в будущем, делает малоэффективными попытки говорить о философии как об актуальной сфере науки. В-третьих, речь идет о значительных трудностях адаптации философского знания к восприятию детей, факте отсутствия в настоящий момент методических разработок, материалов, квалифицированных специалистов в области философии для детей в нашей стране. Все эти проблемы в значительной степени усугубляются низким уровнем освещения философского знания в социально-культурном пространстве и СМИ, отсутствием качественных «культурных продуктов» – широких публичных лекций, популяризаторских проектов, обучающих курсов и т. д.

В этом контексте можно говорить о востребованности мер, направленных на устранение выше указанных проблем и синтезирующих различные формы вовлечения детей и молодежи в научно-познавательную деятельность, позволяющих не только показать значимость философского знания, но и продемонстрировать его тесную связь с реальной жизнью и решением современных проблем.

Одним из примеров является проект «Философия для детей», реализованный в 2022–2023 гг. автором статьи на двух экспериментальных площадках (Национальный художественный музей Республики Беларусь, Детский сад № 539 НАН Беларуси). Цели и задачи проекта были связаны одновременно и с научно-популяризаторской, и с образовательной деятельностью и направлены на ознакомление детей до- и школьного возраста с адаптированными к их восприятию ключевыми философскими и научными идеями, понятиями о мире, культуре, искусстве, человеке; формирование исследовательских навыков, философского и эстетического восприятия действительности, умений работать со смыслами, аргументированно вести дискуссии и др.

В рамках проекта были разработаны годовые программы, сформированы блоки занятий и мероприятия, в большей степени ориентированные на ознакомление детей с мало освещенными в нашей культуре элементами знания, имеющими отношение к философии, этике, эстетике, логике, риторике.

Были выявлены следующие основные предпочтительные формы работы с детьми до- и школьного возраста в процессе научно-популяризаторской и образовательной деятельности, которые можно описать следующим образом: простым языком о сложном; акцентуации на самостоятельном мышлении детей; максимум дискуссионных и интерактивных форм работы; сильный визуальный ряд; создание благоприятной атмосферы, юмор; демонстрация связи знания с жизнью детей; обучение как исследование; синтез теории и практики; эксперименты и телесное вовлечение ребенка в процесс познания и др.

Важной составляющей работы с детско-юношеской средой в рамках популяризации науки и дополнительного образования является тандем «дети и родители». Семья играет решающую роль в поиске ориентиров развития ребенка, поэтому разработка стратегий по привлечению родителей к мероприятиям научно-популярного и образовательного характера для детей представляют еще одну актуальную тему. В рамках реализуемого автором проекта «Философия для детей» были созданы дискуссионные клубы для родителей, проведены лекции, даны теоретические и практические рекомендации по развитию детей, была осуществлена максимальная информированность родителей относительно содержания и формы занятий. Все эти особенности могут стать дополнительным звеном успешной реализации проектов и в других областях знания.

Также установлено специфическое влияние средовых факторов и культурного пространства на процесс научно-популяризаторской и образовательной деятельности, во многом предопределяющих интеллектуальное, эстетическое, коммуникативное восприятие и поведение детей. В процессе работы с детьми выявлено, что государственные образовательные учреждения во многом проигрывают неформальным площадкам, – специально оборудованным под работу с детьми или таким культурным пространствам, как музеи, выставки, творческие лаборатории и др., – по ряду причин, связанным с успешностью вовлечения детей в познавательный процесс и возможностями широкого освещения подобных проектов и инициатив. С другой стороны, реализация проектов на культурных неформальных площадках сопряжена с рядом трудностей, которые оказываются ощутимыми и при подготовке мероприятий / занятий, и при их проведении. В основном они сопряжены с дополнительными расходами, связанными с арендой помещения, оплатой услуг специалистов, занимающихся с детьми, и др. проблемами, имеющими отношение к отсутствию в настоящий момент нормативных документов, позволяющих регулировать научно-популяризаторскую деятельность. Остро стоит вопрос технического обеспечения, разработки методических пособий для работы с детьми до- и школьного возраста, пере- и подготовки специалистов, позволяющих существенно повысить эффективность популяризации науки, уровень охвата детско-юношеской аудитории, что также требует дополнительных, но однозначно оправданных финансовых вложений.

Популяризация науки, образование и развитие детей являются звеньями одной цепи и одними из факторов успешной научно-исследовательской деятельности страны, что свидетельствует об актуальности и целесообразности разработки специализированных межведомственных программ, направленных на популяризацию научного

знания в детско-юношеской среде, создание дорожных карт по их реализации.

THE PROBLEM OF «MORAL PROGRESS IN HISTORY»

Dou Shuhan

The issue of moral progress is a complex and highly controversial topic that spans the course of human societal development. This paper aims to analyze the phenomena, standards, driving forces, and controversies associated with moral progress in history. By organizing different theories and viewpoints, it reveals the significance and internal logic of moral progress in human societal development, and examines the essence and development trend of moral progress from a dialectical perspective.

From the simple survival cooperation and moral norms of ancient times to the diverse and detailed moral standard systems of modern society, morality has continuously evolved throughout history. Whether this evolution signifies true moral progress, how to evaluate such progress, and what drives its development have always been focal points of inquiry across multiple disciplines such as ethics and history. An in-depth exploration of the issue of moral progress in history can help us better understand the laws of societal development and grasp the direction of future moral construction.

In ancient societies, moral concepts were often confined within narrow tribal or city-state boundaries, with moral obligations primarily directed towards group members. As history progressed, especially under the influence of globalization, the scope of moral concern expanded. From the Enlightenment era's advocacy of «natural rights» to contemporary concerns for animal welfare and environmental protection, human moral vision gradually transcended racial, national, and species boundaries, reflecting respect and responsibility towards broader forms of life and the environment.

Early moral norms were largely based on religious doctrines or traditional customs, being relatively simple and coercive. For example, during the Middle Ages in Europe, religious doctrines prescribed behavioral guidelines, with violators subjected to religious punishment. In modern society, moral norms place greater emphasis on individual autonomy and internal acceptance of behavior, highlighting the rational basis of morality. For instance, in professional ethics, there has been a shift from mere obedience to authority to deep reflection and conscious practice of professional responsibility and ethics, indicating a deepening of moral norms from external constraint to internal self-discipline.

Throughout history, the forms of moral practice have become increasingly diversified. In the past, charitable acts might mainly manifest as personal

donations. Today, besides personal philanthropy, numerous professional charitable organizations and volunteer service activities have emerged, which not only provide material assistance but also focus on promoting social harmony and progress at the spiritual and social levels, reflecting the profound expansion of moral practice in depth and breadth.

Utilitarianism holds that moral progress should be judged by whether an action's outcome brings about the greatest happiness for the greatest number of people. For instance, the continuous improvement and refinement of social welfare mechanisms are seen as embodiments of moral progress from a utilitarian perspective because they benefit more members of society, enhancing overall happiness and satisfaction. However, utilitarian criteria also face significant challenges, such as difficulties in accurately measuring the quantity and quality of happiness and potential neglect of the rights and demands of minority groups.

Deontology emphasizes the inherent rightfulness of moral actions based on universal moral principles, such as Kant's «categorical imperative». According to deontology, respecting others' basic rights and adhering to moral duties themselves signify moral progress, regardless of the ultimate outcome of an action. For example, in the field of human rights protection, countries continually improving legal systems to ensure citizens' basic rights are not infringed upon reflect moral progress from a deontological perspective. However, deontology also has issues such as rigidity and difficulty in effectively handling moral conflicts.

Virtue ethics focuses on the cultivation of individual inner qualities and virtues. When societies place greater importance and promote virtues such as honesty, bravery, and kindness, it can be viewed as an embodiment of moral progress. For instance, Confucianism in ancient China advocated for «benevolence», «righteousness», «propriety», «wisdom», and «integrity», guiding individuals through education and public opinion to cultivate these virtues and foster positive social atmospheres. However, the definition of virtues varies across different cultures and eras, lacking a unified measure.

Changes in the economic foundation are important drivers of moral progress. In agricultural societies, the self-sufficient economic model gave rise to moral concepts suited to it, such as emphasis on family ethics and stable land inheritance. With the rapid economic development brought about by the Industrial Revolution, the commodity economy replaced the natural economy, new professional relationships, and social interactions prompted the formation of new moral concepts such as contractual spirit and efficiency awareness. Meanwhile, economic development provides a material foundation for moral construction, with the enrichment of educational resources improving people's moral literacy serving as a good example.

The exchange and collision of different cultures inject new vitality into moral progress. Historically, the opening up of the Silk Road facilitated cultural

exchange between the East and West, spreading not only goods and technology but also mutual learning of different cultural moral concepts. For example, the introduction of Buddhist culture to China had a profound impact on traditional Chinese morality, enriching its connotations. In the era of globalization, cross-cultural exchanges are more frequent and intense, with moral wisdom from various countries and ethnic groups integrating to promote the progress and development of global moral concepts.

Social movements are often direct forces driving moral change and progress. For example, the American Civil Rights Movement, through non-violent protests and other forms, broke down the segregation and discrimination against races, achieving significant moral progress in racial equality. The women's liberation movement similarly promoted a re-recognition of women's rights, changing traditional gender moral concepts and enabling women to gain more equal rights in politics, economics, and society.

Moral relativism holds that moral concepts and standards vary across different cultures and eras, and there are no universally absolute standards of moral progress. For instance, certain tribal societies have customs that contradict modern moral norms, such as specific marriage systems and property distribution methods. From a moral relativist perspective, it would be presumptuous to simply label these customs as backward since they possess certain rationality within their respective cultural systems. This view challenges the universality of moral progress, complicating its evaluation.

Although there is an overall trend of continuous development and progress in human moral consciousness, there have also been instances of moral regression in history. During periods of war and disaster, human evil is often magnified to the fullest extent, such as the Holocaust during World War II in Nazi Germany, which seriously violated basic humanitarian and moral principles, marking a significant setback in human moral development. Additionally, during some periods of societal transition, issues such as loss of morality and lack of integrity have arisen, raising concerns about the sustainability of moral progress [1, p. 127].

Moral progress in history is an objective process filled with controversy. Through analyzing its manifestations, criteria, driving forces, and controversies, we can see that moral progress results from the combined efforts of various factors. It is influenced by external elements such as economy, culture, and society, as well as closely related to the theoretical development and practical exploration of morality itself. Despite challenges from moral relativism and phenomena of moral regression, humanity's pursuit of moral progress has never ceased. In the future, we should explore moral development directions that align with common human interests while respecting differences in cultural morality, pushing human moral concepts to higher levels.

References

1. Segev, T. Simon Wiesenthal: The Life and Legends / T. Segev. – New York : Doubleday. – 496 p.

К ВОПРОСУ О ЧЕЛОВЕКОСОРАЗМЕРНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ КОНЦЕПЦИЙ ИСТОРИОГРАФИИ ФИЛОСОФИИ

А. Ю. Дудчик

Философское знание обладает парадоксальной особенностью, возможно, являющейся сущностной и даже конститутивной для самой философии: претендуя, как минимум на уровне деклараций, на универсальность и всеобщность рассматриваемых вопросов и высказываемых суждений, философия, тем не менее, представлена рядом региональных и языковых традиций, организована в форме определенных школ, а если говорить о современной профессионализированной философии – специализированных направлений и областей исследования. Вместе с тем, представление о некоей общей философии имеет место в качестве определенного идеала (возможно, утопического или антиутопического). В качестве примера можно вспомнить идею И. Канта о «мировом [космическом] понятии (conceptus cosmicus)» [1, с. 1051], которое он связывает с существенными целями человеческого разума как такового, и из которого выводит собственное видение философской идентичности. Сегодня мы можем обратить внимание на понятия «мировых философий» (чаще используется во множественном числе, хотя есть варианты и употребления в единичном числе) и «глобальной философии». Оба термина уже приобрели определенную традицию употребления, а соответствующие направления – в достаточной степени институализировались, например, существуют тематические научные журналы. Несомненно, определенную роль в интересе к «мировым» аспектам играют и социально-политические изменения, связанные с последствиями деколонизации, происходящими в мире процессами деглобализации, геополитической напряженностью и т. д. Конечно, указанные изменения затрагивают не только области философии и истории философии, но и сферу социально-гуманитарных и междисциплинарных исследований в целом.

Проблема соотношения истории философии и более широкого изучения истории «мысли» обсуждается достаточно давно. В традиции аналитической историографии философии часто противопоставляют апроприационистский и контекстуалистский подходы, ориентированные на изучение идей прошлого либо исходя из современного состояния

философского знания, либо – из интеллектуального горизонта их собственной эпохи соответственно [2]. И хотя в англоязычной историографии долгое время преобладал апроприационистский подход, некоторые исследователи пишут об уже произошедшей, как минимум, в изучении отдельных периодов в истории западной философии «тихой контекстуалистской революции» [3]. В институциональном аспекте эта проблема, как правило, представлена противопоставлением классической истории философии и истории идей или, в более позднем варианте, – интеллектуальной истории, как относительно устоявшихся, признанных и широко представленных в исследовательских проектах, читаемых курсах, специализированных изданиях и т. д.

Не претендуя на окончательное разрешение вопроса о соотношении истории философии и интеллектуальной истории, согласимся с тем, что «обращение к интеллектуальной истории оказывается для истории философии последних лет одной из возможностей процедурного обновления и одним из наиболее логичных (в контексте современного движения истории философии) путей обретения историками философии самосознания и развития историографии» [4]. Более того, предположим, что в рамках проекта глобальной истории философии как раз возможно определенное сближение между этими исследовательскими подходами. Уже в силу широты своего объекта изучения исследованиям по глобальной истории философии приходится обращаться к традициям, которые отличаются от сложившегося канона историко-философских проблем, понятий, текстов и персоналий, во многом ориентированного на западноевропейский и североамериканский материал. Это требует ориентации не только на традиционные историко-философские предметности – «произведение», «автор», «система», но и изучения философского содержания вне привычного культурно-институционального контекста, обнаруживая философские идеи как на уровне текстов, традиционно относимых к области религии, художественной литературы, политико-правовой мысли, так и в рамках устной традиции. Для изучения подобного материала целесообразно, наряду с традиционными спекулятивно-герменевтическими методами, обращаться к методам интеллектуальной истории, истории понятий, социологии знания, устной истории и т. д.

Помимо условных «аутсайдеров», предметом рассмотрения глобальной истории философии также могут стать работы и фигуры, малоизвестные не столько из-за несоответствия своих идей доминирующим воззрениям своего времени, но, напротив, из-за общей стандартности своих взглядов, не позволяющим выделить их на общем идейном фоне эпохи. Имеются в виду т. н. «малые писатели» или «писатели второго ранга» [5, с. 24–25], идеи которых не отличались оригинальностью либо не оказали в силу тех или иных обстоятельств

существенного влияния в дальнейшем, однако деятельность которых выступала в качестве своеобразного интеллектуального фона эпохи и изучение которых позволяет лучше реконструировать и понять часто непрописанный, но подразумеваемый контекст эпохи. Подобные изменения связаны с расширением исследовательской оптики в области истории философии – с обращением внимания на институциональные и материальные аспекты философской деятельности, сетевые структуры, процессы обмена и трансфера. Традиционный философский анализ ключевых текстов дополняется работой с «большими данными»: включая рассмотрение т. н. «вторичной литературы» – учебники, программы университетских курсов, научно-популярные издания; изучение структуры социального поля философии; взаимодействие языка философии с языками других областей культуры и т. д. Это, в свою очередь, предполагает возможность использования количественных методов и методов цифровой гуманитаристики (digital humanities).

Возвращаясь к упомянутому кантовскому «мировому понятию философии», нельзя не отметить его «космическую» составляющую, которая содержится в оригинале (*conceptus cosmicus*), что позволяет поставить вопрос как о планетарном значении и космических перспективах философского знания, так и о соотношении философии и истории философии как человеческих форм деятельности с различного рода неантропоморфными агентами, используя терминологию самого немецкого философа, «разумными существами». Даже если не ставить вопрос радикальным образом, как это делает, например, Э. Кон в своем проекте «антропологии по ту сторону человека», атрибутируя свойство мышления неантропоморфным агентам, в перспективе актуальным остается тема искусственного интеллекта и возможности его использования в историко-философских исследованиях, что происходит уже и сегодня, равно как и в целом рассмотрения роли материальных факторов в истории философии.

Кроме того, актуальным остается вопрос о роли неантропоморфных, и, шире, материальных факторов в истории философии (письменные источники, системы коммуникации, стихийные явления, влияющие на философский процесс, например, эпидемии, катаклизмы и многое другое). В любом случае, глобальная история философии в многообразии ее вариантов не обязательно будет человекосоразмерной или центрированной на человеке (персоне, акторе, индивиде) как ключевой категории. Впрочем, детальное рассмотрение этой темы заслуживает самостоятельного исследования, как актуальными остаются и попытки соединения глобальности современных историко-философских нарративов и человеческого измерения.

Литература и источники

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. О. Лосского // Сочинения : в 4 т. на немецком и русском языках / И. Кант ; под общ. ред. Б. Бушлинг, Н. Мотрошилова. – М. : Наука, 2006. – Т. 2, ч. 1.
2. Вольф, М. Н. Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста / И. В. Берестов, М. Н. Вольф, О. А. Доманов // Аналитическая история философии: методы и исследования. – Новосибирск : Офсет ТМ, 2019. – С. 1–26.
3. Mercer, Ch. The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy / Ch. Mercer // Journal of the History of Philosophy. – 2019. – № 57 (3). – P. 529–548.
4. Власова, О. А. Интеллектуальная история как поле методологического самосознания историков философии / О. А. Власова // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2020. – № 54. – С. 105–114.
5. Лавджой, А. Великая цепь бытия: История идеи / А. Лавджой ; пер. с англ. В. Софронова-Антони. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001.

ШТУЧНЫ ІНТЭЛЕКТ І БУДУЧЫНЯ ЧАЛАВЕЦТВА: ПАМІЖ УТОПІЯЙ І АНТЫЎТОПІЯЙ

В. Б. Евароўскі

Штучны інтэлект з'яўляецца адной з найбуйнейшых тэхналагічных з'яў сучаснасці, якая выклікае як аптымізм, так і глыбокія трывогі. Яго развіццё змяняе не толькі тэхналагічную сферу, але і ўвесь чалавечы лад жыцця, фарміруючы новыя падыходы да разумення аўтаноміі, эфектыўнасці і ўзаемадзеяння. У гэтай сувязі важна асэнсаваць ролю штучнага інтэлекту ў свеце, дзе ён паступова пераходзіць з разраду інструмента ў паўнаўтарнага ўдзельніка сацыяльных, эканамічных і культурных сістэм.

У кантэксце штучнага інтэлекту паняцце агента займае цэнтральнае месца. Агент як сістэма, што здольная ўспрымаць, аналізаваць і змяняць навакольнае асяроддзе, адлюстроўвае прынцыпова новы ўзровень аўтаномнасці. Яго здольнасць прымаць рашэнні на падставе ўнутраных мэт і адаптавацца да змяняючыхся ўмоў адкрывае новыя гарызонты, але і выклікае шматлікія пытанні. Агенты на базе вялікіх моўных мадэлей дэманструюць уражвальную здольнасць да семантычнай апрацоўкі, што дазваляе ім не толькі выконваць задачы, але і аналізаваць іх кантэкст, інтэгруючы знешнія дадзеныя і ўзаемадзеіваючы з іншымі сістэмамі. Гэтая гнуткасць спараджае як новыя магчымасці, так і небяспекі.

Развіццё тэхналогій, уключаючы штучны інтэлект, неразрыўна звязана з перасэнсаваннем каштоўнасці чалавечай працы. У эпоху, калі машыны выконваюць задачы хутчэй, дакладней і танней за чалавека, узнікае экзістэнцыяльная дылема: ці зможа чалавек захаваць сваю ролю ў

тэхналагічна аўтаматызаваным свеце? Філасофскі кантэкст гэтай праблемы асвятляе сутыкненне паміж тэхналагічнай эфектыўнасцю і чалавечай унікальнасцю.

Кабаты ўвасабляюць канцэпцыю «функцыянальнага мінімалізму», дзе іх функцыі строга абмежаваны патрэбамі канкрэтнай задачы. Гэта робіць іх эфектыўнымі і эканамічнымі, у адрозненні ад шматмэтавых сістэм або чалавечай працы, якія часта перагружаны дадатковымі задачамі. Ідэал мадэлі працы кабатаў усё больш набліжаецца да ўяўлення пра дасканалага работніка, які дакладна адпавядае алгарытмам і функцыянальным абавязкам. Гэтая канцэпцыя выклікае пытанні пра ролю чалавека ў вытворчым працэсе, бо ўнікальныя чалавечыя якасці губляюць каштоўнасць у параўнанні з машынамі, якія працуюць хутчэй і дакладней.

Чалавека заўжды ўспрымалі як істоту з абмежаваннямі: фізічнымі, разумовымі і інтуітыўнымі. Аднак сучасныя тэхналогіі ствараюць агентаў, якія могуць працаваць без стомы, адаптавацца да новых задач і забяспечваць высокую прадуктыўнасць. Гэтая перавага змушае нас пераасэнсоўваць каштоўнасць чалавека ў працы, дзе машыны пераўзыходзяць яго ў стандартных задачах. У выніку чалавечы ўклад ацэньваецца не па ўнікальнасці, а па адпаведнасці функцыянальным стандартам, што адсоўвае на другі план крэатыўнасць, эмацыйны інтэлект і інавацыйнасць.

Замена чалавечай працы машынамі стварае рызыку страты ўласцівасцей, якія адрозніваюць чалавека ад машын: інтуіцыі, творчасці і здольнасці да нестандартных рашэнняў.

Асаблівую ўвагу заслугоўвае пытанне ўзаемадзеяння чалавека і штучнага інтэлекту. Калі сучасныя галасавыя памочнікі, робаты і алгарытмічныя сістэмы ўсё яшчэ абмежаваныя вузкімі функцыянальнымі межамі, то будучыя мадэлі змогуць прымаць больш складаныя і самастойныя рашэнні. Гэтая перспектыва выклікае трывогу, бо ўзнікае рызыка перадачы крытычна важных сфер жыцця ў рукі машын, пазбаўленых чалавечай інтуіцыі і эмацыйнага інтэлекту. Адначасова з гэтым узнікае магчымасць новага тыпу супрацоўніцтва, дзе тэхналогіі дапамагаюць чалавеку засяродзіцца на творчых і гуманітарных аспектах.

Тэхналагічныя антыўтопіі, апісаныя ў творах мастацкай літаратуры і кіно, нярэдка нагадваюць сённяшняю рэальнасць. Свет, у якім людзі залежаць ад штучных сістэм і губляюць эканамічную і духоўную каштоўнасць, здаецца ўсё менш фантастычным. Такія сцэнарыі выклікаюць неабходнасць філасофскага асэнсавання ролі тэхналогій у сучасным свеце, пошуку балансу паміж іх эфектыўнасцю і захаваннем чалавечнасці.

Фарміраванне «эканомікі лішкаў» адлюстроўвае змены ў адносінах чалавека да працы ў эпоху аўтаматызацыі. Праца, якая раней была асновай чалавечай ідэнтычнасці, сёння губляе значнасць праз перавагі тэхналогій,

што выконваюць задачы хутчэй і дакладней. Гэта прыводзіць да з'яўлення «залішняга чалавека», чые навыкі становяцца непатрэбнымі, выклікаючы экзістэнцыяльны крызіс: адчуванне бессэнсоўнасці, страту годнасці і ізаляцыю. Матэрыяльныя даброты, забяспечаныя тэхналогіямі, не замяняюць духоўнага напаўнення, што вядзе да трывожных псіхалагічных праблем.

Гэтыя выклікі патрабуюць пераасэнсавання каштоўнасці чалавека, дзе значнасць вызначаецца творчасцю, спачуваннем і маральнай адказнасцю. Але гэта патрабуе трансфармацыі адукацыі і культуры. Тэхналагічная рэвалюцыя паглыбляе няроўнасць: багацце канцэнтруецца ў руках уладальнікаў тэхналогій, узмацняючы сацыяльную фрагментацыю і канфлікты. У выніку ўзнікае неабходнасць пошуку балансу паміж тэхналогіямі і чалавечымі патрэбамі.

Альтэрнатыўны сцэнарый «эканомікі лішкаў» апісвае змрочную будучыню, дзе тэхналогіі замяняюць чалавека, а жыццё ператвараецца ў стан залежнасці ад сістэмы. Штучны інтэлект кантралюе ўсе аспекты, віртуальная рэальнасць замяняе рэальнае жыццё, а адукацыя і магчымасці становяцца прывілеяй эліт. Універсальны базавы даход падтрымлівае мінімальны ўзровень жыцця, але пазбаўляе волі, ператвараючы людзей у пасіўных назіральнікаў, адчужаных ад сваёй унікальнасці і сэнсу жыцця.

Аднак нельга забываць, што тэхналогіі, у тым ліку штучны інтэлект, з'яўляюцца толькі інструментам, які можа быць выкарыстаны як на карысць, так і на шкоду чалавецтву. Захаванне чалавечай аўтаноміі, індывідуальнасці і духоўных каштоўнасцей павінна стаць прыярытэтам у эпоху, калі тэхналагічны прагрэс становіцца вызначальным фактарам развіцця. Гэта патрабуе новага асэнсавання як адукацыйных, так і культурных парадыгм, дзе чалавечыя каштоўнасці будуць стаяць вышэй за эканамічную мэтазгоднасць.

Утопіяй у гэтай перспектыве выступае мадэль, натхнёная ідэямі Германа Гесэ пра Касталію. Гэта ідэальная супольнасць, дзе веды, мастацтва і інтэлектуальнае развіццё ставяцца вышэй за эканамічныя патрэбы. У такім свеце галоўнымі мэтамі чалавека з'яўляюцца самаўдасканаленне і пошук сэнсу, а не прадукцыйнасць і канкурэнцыя. Гэтая мадэль паказвае, як грамадства магло б пераадолець трывогі, звязаныя з тэхналагічным беспрацоўем, сацыяльнай няроўнасцю і адчужэннем. Утопія Касталіі прапануе гармонію паміж духоўным і інтэлектуальным развіццём чалавека і тэхналагічным прагрэсам. Але нават у гэтай мадэлі ёсць схаваныя рызыкі: ізаляцыя інтэлектуальнай эліты, якая, страціўшы сувязь з рэальнымі праблемамі, можа ператварыцца ў замкнёную супольнасць без уплыву на грамадства.

Альтэрнатыўны сцэнарый – антыўтопія, якая паказвае змрочную будучыню, дзе тэхналогіі кантралююць усе аспекты жыцця. Гэта грамадства «эканомікі лішкаў», дзе чалавек губляе эканамічную

каштоўнасць і ператвараецца ў залежную ад сістэмы істоту. Тут штучны інтэлект, алгарытмы і машыны выконваюць амаль усе задачы, а людзі аддаляюцца ад актыўнага ўдзелу ў вытворчасці і рэальным жыцці. У антыўтопіі прысутнічае псіхалагічны прыгнёт, ізаляцыя і страта свабоды. Людзі становяцца «біямашынамі», іх жыцці рэгулююцца тэхналогіямі, а культура ператвараецца ў стэрыльную і пустую форму без рэальнага зместу.

Асаблівую ўвагу заслугоўвае парадокс сінэргіі паміж гэтымі дзвюма мадэлямі. З аднаго боку, тэхналогіі могуць стаць сродкам пашырэння духоўных і інтэлектуальных магчымасцей чалавека, як гэта паказана ў Касталіі. З іншага боку, яны здольныя ўзмацніць сацыяльную няроўнасць і ператварыцца ў сродак кантролю, як гэта характэрна для антыўтопій «эканомікі лішкаў». Гэтыя сцэнарыі падкрэсліваюць, што тэхналагічны прагрэс патрабуе глыбокага маральнага і філасофскага аналізу. Галоўная дылема заключаецца ў пошуку балансу, які дазволіць тэхналогіям узбагачаць чалавечае жыццё, захоўваючы сэнс, свабоду і годнасць.

У гэтым кантэксце паліятыўная мадэль магла б быць рэалізавана праз існаванне Касталіі як аўтаномнага інтэлектуальнага і духоўнага асяроддзя, дзе збіраюцца людзі, чые каштоўнасці не адпавядаюць патрабаванням эканамічнай сістэмы, арыентаванай на прадукцыйнасць і спажыванне. Гэта супольнасць магла б стаць своеасаблівым рэзервуарам філасофіі, навукі, мастацтва і гуманістычных ідэй, якія захоўваюцца для будучых пакаленняў. Аднак такая ізаляцыя нясе ў сабе рызыку: інтэлектуальная эліта можа застацца ізаляванай, засяроджанай на дэманстрацыі сваёй выключнасці, але страціць здольнасць уплываць на рэальны свет.

Шлях паміж утопіяй і антыўтопіяй залежыць ад таго, як сучаснае грамадства будзе кіраваць тэхналогіямі і фарміраваць каштоўнасці, якія будуць ляжаць у аснове яго развіцця. Чалавецтву трэба імкнуцца не да поўнай залежнасці ад тэхналогій, але да інтэграцыі, якая захоўвае галоўнае – духоўныя, этычныя і гуманістычныя каштоўнасці. Гэта задача, якая патрабуе не толькі тэхнічнага, але і культурнага, і філасофскага падыходу.

ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА ЗАНЯТИЯХ РУССКОГО ЯЗЫКА

Н. Н. Ершов, Ю. Н. Ершова

2024 год был объявлен Президентом РФ В. В. Путиным Годом семьи в России. Фактически продолжением Года семьи является новый национальный проект «Семья», который стартовал с 1 января 2025 года.

Все это говорит о том, что государство на деле поддерживает родителей с детьми, их ценности и традиции, связь поколений, а абсолютное большинство населения осознает важность сохранения традиционных семейных ценностей, культуры материнства и отцовства, помощи многодетным [1].

Цели сохранения и формирования традиционных семейных ценностей служат общеобразовательные дисциплины гуманитарного цикла. Безусловно, воспитание невозможно без повышения информационной грамотности обучающихся [2], а обучение должно развивать духовное здоровье [3]. Нами разработан и включен в план предмета «Русский язык» обобщающий урок-повторение по лексике для подготовки к контрольной работе на тему «Семья». Цели занятия: 1) учебная: подготовка к контрольной работе, повторение изученного материала по разделу «Лексика»; 2) воспитательная: формирование у обучающихся традиционных семейных ценностей.

В первой части занятия повторяем лексическую терминологию, в частности, синоним. В первом предложении своего романа «Анна Каренина» Л. Н. Толстой сказал: «Все счастливые семьи счастливы одинаково, каждая несчастливая семья несчастлива по-своему». А какая она – счастливая семья? Обучающимся предлагается задание: подобрать синонимы, охарактеризовать, выделить признаки счастливой семьи (полная, большая, крепкая, дружная, веселая, творческая, поющая, креативная, любящая, патриотичная и т. д.). В результате все вместе делаем вывод, что в счастливой семье уважают старших, любят природу и Родину, царит взаимопонимание, взаимопомощь, терпимость, творческая атмосфера.

Пословицы и поговорки – это кладезь народной мудрости, в них отражаются все главные жизненные ценности, в том числе и семейные. Обучающимся предлагается вспомнить известные им фразеологизмы, крылатые фразы, устойчивые выражения, перифразы, высказывания, цитаты великих личностей о семье и доме. Приведем примеры: семья – ячейка общества, брат брата не выдаст, братская любовь крепче каменной стены, в гостях хорошо, а дома лучше, в дружной семье и в холод тепло, в прилежном доме густо, а в ленивом доме пусто, в своем доме и стены помогают, вся семья вместе, так и душа на месте, при солнышке тепло, при матери добро, родителей чти – не собьешься с истинного пути, свои люди – сочтемся, семейный горшок всегда кипит, семье, где помогают друг другу, беды не страшны, семьей дорожить – счастливым быть, семьей и горох молотят, семья крепка ладом, семья сильна, когда над ней крыша одна, сердце матери греет лучше солнца, сестра с сестрою, как река с водою, согласие да лад – в семье клад, согласную семью и горе не берет, согласие в семье – богатство, хоть тесно, да лучше вместе [4].

В качестве домашнего задания можно предложить написать

сочинение «Традиции моей семьи».

Литература и источники

1. Национальные проекты. Нацпроект «Семья». – URL: <https://xn--80aarpemcchfmo7a3c9ehj.xn--p1ai/news/natsproekt-semya-kak-v-rossii-prodolzhat-podderzhku-roditeley-s-detmi/> (дата обращения: 30.01.2025).
2. Ершова, Ю. Н. Опыт патриотического воспитания путем повышения информационной грамотности обучающихся / Ю. Н. Ершова // Психология. Педагогика. Образование: актуальные и приоритетные направления исследований : сборник статей Международной научно-практической конференции, Оренбург, 11 апреля 2018 года. – Оренбург : ООО «ОМЕГА САЙНС», 2018. – С. 74–76.
3. Ершов, Н. Н. Элективный курс «Духовное здоровье и образование» / Н. Н. Ершов, Ю. Н. Ершова // Вестник научных конференций. – 2021. – № 5 – С. 29–30.
4. Учебно-методический кабинет. – URL: <https://ped-kopilka.ru/poslovice-i-pogovorki/poslovice-i-pogovorki-o-seme.html> (дата обращения: 30.01.2025).

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП И КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ

А. О. Карсевич

Антропный принцип (АП) пытается ответить на сложнейшие философские вопросы. Какое место человек занимает во Вселенной? Если бы человека как наблюдателя Вселенной не существовало, то существовала бы Вселенная в привычном для нас виде? Случайно или закономерно появление человека во Вселенной и какую функцию выполняет его деятельность в масштабах Вселенной?

Ключевой в антропном принципе является фигура наблюдателя, который находится в центре познания и задается вопросом о том, почему Вселенная именно такая, какой мы ее наблюдаем [1, с. 144]. О. В. Бармина пишет: «Основная идея этого принципа состоит в том, что фундаментальные свойства Вселенной, в частности значения основных физических констант и форма физических закономерностей, связаны с фактом структурности Вселенной и возможностью существования условий для появления материальных структур, жизни и человека» [2, с. 49]. При этом антропный принцип «затрагивает одну из вечных философских тем – идею единства человека и Вселенной. Но на один из главных вопросов – "Какова же все-таки природа этого единства?" – ответа так и не получено» [3, с. 918].

Впервые понятие «антропный принцип» было использовано в 1973 году Б. Картером на симпозиуме Международного Астрономического Союза в Кракове, посвященном 500-летию Коперника [2, с. 49]. Картер

выступил с докладом «Совпадение больших чисел и антропный принцип в космологии», в ходе которого высказал мысль, что настало время выступить против «преувеличенного подобострастия к "коперниканскому принципу"», хотя и предупредил, что его мысль нуждается в дальнейшем развитии; Б. Картер сказал: «Коперник преподавал нам очень поучительный урок, согласно которому мы не должны, не имея на то оснований, предполагать, что занимаем привилегированное центральное положение во Вселенной. К сожалению, это привело к сильной (и не всегда подсознательной) тенденции расширить этот принцип до весьма сомнительной догмы, суть которой заключается в том, что наше положение не может быть привилегированным ни в каком смысле» [2, с. 49]. О. В. Бармина пишет: «Отрицая выделенное положение Земли в космической динамике, Коперник положил начало традиции, которая оказала влияние на научную мысль в течение четырех столетий. Земля действительно может быть рассмотрена как самый обычный астрономический объект из огромного числа подобных планет, обращающихся вокруг звезд типа Солнца в других галактиках. Однако Земля не просто планета, а обитель для человека и других биологических видов, нетипичных для множества астрономических тел» [2, с. 49]. Первым же стал формировать содержание антропного принципа Р. Дикке, написав: «Вселенная так велика по той причине, что мы в ней живем», а «... после того как Картер вывел антропный принцип, он начал жить своей жизнью. В общей сложности было сформулировано более тридцати интерпретаций антропного принципа» [2, с. 49–50]. В 1988 году в Венеции и в 1989 году в СССР состоялись первые научные конференции по антропному принципу [4, с. 148]. Примечательно, что идеи, близкие к антропному принципу, высказывали советские ученые задолго до Картера: «С возникновением релятивистской космологии в 50-е гг. XX в. в исследованиях русских ученых А. Л. Зельманова и Г. М. Идлеса появляется современный вариант АП. Отличительной чертой их подхода явилось обнаружение ряда глобальных свойств Универсума, без которых появление человека было бы невозможным» [5, с. 24–25]; при этом «как показал Ю. В. Балашов, первым примером применения антропной аргументации к решению проблем космологии можно считать статью советского физика М. П. Бронштейна, датированную 1933 г., в которой автором сделано предположение относительно того, что для самой возможности наблюдать какое-либо событие необходимо наше существование, которое связано с наличием условий, в том числе существованием твердой планеты, нагреваемой излучением Солнца, и с некоторыми другими условиями» [4, с. 147].

Существует несколько формулировок антропного принципа. К примеру, О. В. Бармина выделяет четыре формулировки антропного принципа: слабый антропный космологический принцип, предложенный

Б. Картером: «Наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием как наблюдателей»; сильный антропный космологический принцип, предложенный Р. Дикке и Б. Картером: «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей»; антропный космологический принцип участия Дж. Уиллера: «Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать Вселенную существующей»; финалистский антропный принцип Ф. Типлера: «Во Вселенной должна возникнуть разумная обработка информации, и, раз возникнув, она никогда не прекратится» [2].

В. Н. Панибратов выделяет три формулировки антропного принципа, которые дал Б. Картер: 1) «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей»; 2) «наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей»; 3) «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [6, с. 81]. В. Н. Панибратов также поясняет, что первая формулировка носит обобщенный смысл в отношении ко второй и третьей, которые Картер называет соответственно «слабым» и «сильным» вариантами антропного принципа [6, с. 81].

А. А. Ардаков описывает в своих работах следующие версии антропного принципа: квантовую, космологическую, футурологическую и теистическую. К примеру, в квантовой версии антропного принципа (АП соучастника) «взаимодействие субъекта-наблюдателя и объекта-вселенной понимается как квантовый процесс. Дж. Уиллер, автор этой версии, предлагает рассматривать вселенную как квантовый объект, а наблюдателя – как механизм актуализации вселенной из множества равновероятных состояний в единственно актуальное» [7, с. 20]. С. А. Михайлина и Ю. В. Хен пишут: «Одна из ключевых идей квантовой механики – необходимость наблюдателя, задание контекста условий наблюдения. В квантовой космологии допускается, что человек способен влиять своими наблюдательными процедурами на фиксируемые им свойства объектов и процессов» [8, с. 117].

А. А. Ардаков приходит к выводу, что во всех версиях антропного принципа субъект понимается как носитель деятельности [7, с. 20]. Действительно, мы видим, что в АП субъект предстает как наблюдатель, то есть носитель деятельности (психической и организменной) – он наблюдает окружающий мир, а его психическая деятельность сплетена из процессов ощущения, восприятия, мышления, памяти, воображения, эмоций, при этом задействованы не только психические процессы, но и

знания индивида, его опыт, ценности и т. д. В целом, категория деятельности наиболее полно раскрывает активность «наблюдателя» антропного принципа. И деятельностный подход, разработанный выдающимися советскими учеными С. Л. Рубинштейном и А. Н. Леонтьевым, является тем парадигмальным полем, на котором, вероятно, наиболее полно можно отобразить структуру сознания и деятельности наблюдателя. Другие психологические парадигмы справляются с этой задачей менее успешно, рассматривая преимущественно лишь «свое» предметное поле. Так, когнитивная психология занимается изучением мышления, поведенческий подход – внешней наблюдаемой активности индивида, глубинная психология – исследованием бессознательного, экзистенциальное направление – постижением жизненных смыслов и переживаний и т. д. Кризис в психологии до сих пор не преодолен, но именно деятельностный подход, обладающий значительным философским основанием, оперирует наиболее удобными и просторными категориями, позволяющими постигать и объяснять психические феномены, при этом эффективно используя и накапливая знание других психологических парадигм.

По мнению А. А. Ардакова, «деятельностный подход позволяет перебросить соединительный мостик между субъектом и свойствами наблюдаемого объекта. Деятельность (в частности, процесс познания), укорененная в субъекте, показывает, что познаваемый внешний мир не есть нечто оторванное от субъекта, абсолютно объективное, но есть часть субъекта: познанное субъектом необходимо содержит субъективный элемент, иначе оно не было бы познанным материалом, принадлежащим субъекту» [9, с. 12]. На наш взгляд, А. А. Ардаков находится на верном пути, исследуя связь антропного принципа и сознания наблюдателя, поскольку антропный принцип, «повернувшись к человеку», все же не уделяет должного внимания изучению психики в контексте восприятия Вселенной. «Наблюдатель» антропного принципа скован, говоря терминологией Э. Гуссерля, естественной установкой. Для преодоления этого недостатка необходимо рассматривать антропный принцип в контексте психики и сознания, а также психофизической проблемы.

Мы предлагаем следующий вариант антропного принципа: воспринимаемый нами мир невозможен без наблюдателя, поскольку лишь психика отображает и конструирует тот мир, который принято называть Вселенной во всем ее разнообразии. Без наблюдателя и его психической деятельности окружающий нас мир в привычном для человека виде невозможен, поскольку лишь совокупность индивидуальных психик и коллективного сознания дают привычную для нас консенсуальную картину мира.

Большой интерес представляет для нас рассмотрение антропного принципа через призму контекстуального реализма. По сути, антропный

принцип – это постулирование первостепенной роли и важности онтологического контекста в познании индивидом окружающей его реальности, поэтому контекстуальный реализм весьма близок к идее антропного принципа. И в данном познании важную роль играют правила, нормы и концепты. И. Е. Прись пишет: «В рамках контекстуального реализма представление предполагает не априорные (трансцендентальные) условия существования объекта, а условия своей эффективности (от слова "эффект") в контексте: реальные вещи – то, что существует, – идентифицируются в контексте в результате применения соответствующих правил / норм / концептов. Последние идеальны. Они реальны лишь в том смысле, что они сами зависят от контекста, вырабатываются и укоренены в реальности» [10, с. 10].

Идея антропного принципа может применяться в этике. К примеру, В. Ю. Даренский пишет, что антропным принципом в этике «можно назвать такую презумпцию, согласно которой любая система этических правил является ценной и жизнеспособной постольку, поскольку она способна обеспечить выживание социума, живущего в соответствии с этими правилами. Этические системы, не обеспечивающие даже простое выживание социума, исчезают вместе с ним и, тем самым, доказывают свою несостоятельность» [11, с. 104–105]. В. Ю. Даренский продолжает: «Актуальность предложенного здесь "антропного принципа" в оценке и понимании различных этических систем особенно очевидна в наше время. Физическое вымирание народов России и Европы является следствием разрушения института семьи, а последнее – следствием разрушения тех этических принципов, на которых она была построена. И как показывает история, исчезновение всех народов и цивилизаций, которые существовали в прошлом, происходило по той же самой причине. Тем самым, "антропный принцип" этики в истории "работает" очень четко» [11, с. 113]. Подобное описание связи острых социальных проблем и сегодняшней «этической обстановки» согласуется с идеями контекстуального реализма. И. Е. Прись пишет: «подлинный реализм, то есть реализм контекстуальный, не может не быть этическим, поскольку он предполагает возможность преобразования реальности, путем нахождения в ней самой оснований для ее преобразования, выработки в ней нормативного идеала и его реализации» [10, с. 322].

Также антропный принцип и контекстуальный реализм методологически близки тем, что являются антирелятивистскими позициями: они «заземляют» индивида в момент «здесь и сейчас» и исходят из важности подробного рассмотрения его сознания и деятельности в связке с окружающей реальностью. Ж. Бенуа в интервью И. Е. Присю говорит: «контекстуализм – терапевтическая стратегия, которая должна нам помешать впасть в релятивизм. Тому, кто нам говорит: "Посмотри! Нет ничего стабильного! Истина не стабильна,

потому что высказывание истинно в одном случае, но не истинно в другом", контекстуалист ответит так: "Нет. Ты плохо посмотрел. На самом деле, это не то же самое. Посмотри лучше! Поразмышляй о том, что истинно в первом случае. Если ты достаточно поразмышляешь о том, что истинно в первом случае, если ты примешь во внимание специфичность того, что там говорится, тогда ты придешь к истине, которая истина для всех. Потому что всякий, кто посмотрит внимательно, о чем идет речь, придет к тому же самому результату". В этом смысле контекстуализм – антирелятивистская стратегия, идущая до конца, поскольку, по сути, она подрывает сами основы релятивизма. Она атакует основание релятивизма» [10, с. 112–113].

Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ № Г24МС-002 «Квантово-подобное моделирование социогуманитарных систем и философия контекстуального реализма».

Литература и источники

1. Лобов, А. А. Идеальное и антропный принцип / А. А. Лобов // Вестник Поволжского института управления. – 2007. – № 13. – С. 144–149.
2. Бармина, О. В. Антропный принцип как возможность новой онтологии / О. В. Бармина // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2009. – Т. 4, № 1. – С. 48–54.
3. Юшкова, А. С. Антропный принцип и интеллект будущего / А. С. Юшкова, Е. А. Жирнова // Актуальные проблемы авиации и космонавтики. – 2021. – Т. 2. – С. 918–920.
4. Свитин, И. А. Антропный принцип в процессе научного познания / И. А. Свитин // Манускрипт. – 2016. – № 1 (63). – С. 147–151.
5. Зобова, М. Р. Появление человека во Вселенной как результат самоорганизации (на основе анализа проблемы антропного принципа) / М. Р. Зобова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2015. – Т. 15, № 4. – С. 23–28.
6. Панибратов, В. Н. Гносеологическая природа и мировоззренческо-педагогические следствия антропного космологического принципа / В. Н. Панибратов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2005. – Т. 5, № 10. – С. 81–90.
7. Аредаков, А. А. Онтологические и гносеологические основания антропного принципа / А. А. Аредаков // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2007. – № 2. – С. 19–24.
8. Михайлина, С. А. Глобальный эволюционизм, антропный принцип и устойчивое развитие в современной картине мира: научный и аксиологический аспекты / С. А. Михайлина, Ю. В. Хен // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2022. – № 3 (35). – С. 110–123.
9. Аредаков, А. А. Онтологические и гносеологические основания антропного принципа / А. А. Аредаков // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2008. – № 3. – С. 3–19.

10. Прись, И. Е. Знание в контексте / И. Е. Прись. – СПб. : Алетейя, 2022. – 720 с.
11. Даренский, В. Ю. Парадокс «антропного принципа» в этике / В. Ю. Даренский // Наука. Искусство. Культура. – 2023. – Вып. 1 (37). – С. 104–114.

СОЦИАЛЬНО-ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КОНСТРУТИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ: КОММУНИКАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

И. Н. Колядко

Человеческое общество сложно представить без использования техники и разнообразных технологий. Технологии воздействия на природные процессы, а также технологии, направленные на достижение социальных целей, являются неотъемлемой частью активной преобразующей деятельности человека, которая является одним из его сущностных отличий. Особенностью современной техногенной цивилизации, как отмечает В. А. Лекторский, является не то, что «в ней впервые начинает использоваться техника и технологии, а в том, что в рамках этой цивилизации проективно-конструктивная установка в отношении природы, общества и человека становится доминирующей, а создание новых технологий осуществляется планомерно и во все больших масштабах, при этом на основе развития научного знания» [1, с. 177]. В техногенной цивилизации особое значение приобретают социально-информационные технологии и технологии управления социальными процессами, поскольку именно с их помощью осуществляется интеграция новых инновационных разработок в социальную практику, а также реализуется возможность регулировать социальные изменения и оказывать влияние на социальную динамику и развитие общества в целом. Таким образом, социально-информационные технологии реализуют свою проективно-конструктивную функцию, выступая инструментом формирования социальной реальности как особого упорядоченного целого.

Социальная динамика в условиях усиливающегося воздействия на все сферы общества социально-информационных технологий становится все в большей степени нелинейной, что вызывает риски возникновения очагов нестабильности и кризисов. В таком своем виде целостность общества не гарантирована, оно все в большей степени становится фрагментарным, «индивидуализированным» (З. Бауман), что одновременно порождает проблему формирования и поддержания социального порядка в условиях интенсивного развития новых форм социальной коммуникации горизонтального типа. Особую роль в процессах упорядочения играют *новые медиа и средства массовой коммуникации*, которые посредством производства и продвижения

социально значимых ценностей и смыслов, оказывают влияние на содержание актуальных дискурсивных практик, одной из функций которых является легитимация социального порядка. Поскольку дискурсивные практики эксплицируются, прежде всего, при помощи новых медиа, формирующих определенное смысловое пространство, представляется актуальным охарактеризовать современные социально-информационные технологии конструирования социальной реальности в условиях, когда «событийность» становится инструментом реализации нового типа господства – «власти коммуникации» (М. Кастельс).

В технологическом мейнстриме изменяются традиционные социальные практики, процессы социальной коммуникации, формируются новые общественные институты, преобразуется отношение человека к окружающему миру. Видоизменяется и само взаимодействие индивида и техники, усложняется связь между усовершенствованными технологиями и функционированием общества как целого. Социально-информационные технологии не просто опосредуют освоение окружающей действительности, а являются инструментом формирования новых социальных практик, конституирующих структуру *современного сетевого общества*. Потенциал современных социально-информационных технологий позволяет реализовать самые амбициозные проекты, направленные на формирование социально-экономических и институциональных оснований сетевого общества, видоизменяя сложившиеся типы совместной деятельности людей. Именно в *сфере коммуникации* происходят самые значимые трансформации, оказывающие влияние на все без исключения сферы общественной жизни. Как отмечает в этой связи М. Кастельс, «если фундаментальная битва за определение норм в обществе и применение этих норм в повседневной жизни происходит вокруг человеческого сознания, то коммуникация является эпицентром этой битвы» [2, с. 20–21]. Совершенно оправданным в этой связи видится рассмотрение современных коммуникативных практик в аспекте управления социальными процессами и осуществления контроля, то есть реализации властных отношений.

При этом «власть коммуникации», по М. Кастельсу, может быть реализована через выявление механизмов управления коммуникационными процессами и экспликацию особенностей их преобразования социальными акторами в целях социального изменения с помощью влияния на общественное сознание. Поэтому «фундаментальная форма власти состоит в способности формировать человеческое сознание» [2, с. 20]. Выявление роли социально-информационных технологий в реализации «власти коммуникации» в сетевом обществе, а также потенциальных рисков конструирования социальной реальности на основе таких технологий является важным шагом на пути к формированию концептуально-теоретических оснований актуальных стратегий

безопасного будущего. В условиях формирующегося глобального коммуникационного пространства и возрастания массива информации важной становится реализация технологий управления, которые могут принимать тоталитарный характер, когда при внешне демократическом фоне коммуникации ее субъект просто не будет осознавать степень манипуляции своим сознанием. Одним из способов осуществления власти и контроля становится производство и распространение информации, а с ее помощью – создание особого смыслового и символического пространства, как неотъемлемой части информационного насилия в сетевой коммуникации [3, с. 149].

В настоящее время речь уже идет о формировании социальной реальности нового типа – «реальной виртуальности» – особого смыслового и символического пространства, в котором виртуальность становится не просто «фоном» жизнедеятельности людей, а важнейшей составляющей их социального опыта [4, р. 403]. При этом формируемое таким образом техносоциальное пространство не является когнитивно и ценностно нейтральным, оно становится одним из системообразующих факторов конструирования социальной реальности. Действенным инструментом формирования техносоциального пространства выступают социально-информационные технологии, представленные, в том числе, современными медиа, социальными сетями и мессенджерами. Реальные риски применения такого рода технологий, в силу их общедоступности, не в последнюю очередь связаны с возможностью реализации посредством их дезинформации и фейков, а также для мобилизации отдельных сообществ на осуществление социальных действий, в том числе деструктивных.

Современные социальные медиа становятся фактором формирования транслокальных коммуникаций, усложняя сферу социальных отношений, что нередко приводит к возникновению новых видов цифрового неравенства. Наряду с этим новые социальные медиа выступают источником информации и данных, которые могут быть использованы в разных целях. Таким образом, конструирование социальной реальности и, как результат, социальности нового типа включает не только коммуникативную сторону, но также и автоматизацию и калькуляцию данных. Из этого следует, что «социальный мир все больше и больше конструируется через датификацию» [5, р. 6]. Цифровизация на основе big data формирует социальную реальность, в которой «событием становится не сам акт реальности, а его медийная виртуальная конструкция. В отсутствии медийного оформления, в свою очередь, реальные факты могут никогда не стать событием, ибо о них просто никто не узнает» [6, с. 78]. В таких условиях становится возможным *ситуация конкурирования реальностей*, поскольку «конструируемые реальности могут различаться в зависимости от страны, политической ситуации, выступая в качестве средства манипулирования сознанием общества и индивида, погружая

каждого в собственный информационный кластер и формируя необходимое отношение индивида к реальности, к тем или иным событиям» [6, с. 78].

Таким образом, современные социально-информационные технологии выступают одним из ключевых факторов социокультурных трансформаций, перехода к формированию новых социально-экономических и институциональных оснований сетевого общества. Выявляя все грани такого рода воздействия на социальную реальность, следует отметить возрастающие риски распространения манипулятивных практик, оказывающих деструктивное влияние на индивидуальное и общественное сознание. В этой связи важным становится обеспечение информационной безопасности государства в условиях формирования медиaprостранства нового типа в связи с широким распространением социальных медиа и мессенджеров. Социально-философское осмысление указанных процессов позволяет осуществлять не только системный анализ условий и предпосылок формирования современных сетевых форм взаимодействия и коммуникации, но также предлагать обоснованные стратегии организации и развития общества нового типа – на основе современных социально-информационных технологий.

Литература и источники

1. Лекторский, В. А. Социальные технологии и человек / В. А. Лекторский // *Философия. Познание. Культура*. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 177–188.
2. Кастельс, М. Власть коммуникации [Текст] : учеб. пособие / М. Кастельс ; пер. с англ. Н. М. Тылевич ; под науч. ред. А. И. Черных ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 564 с.
3. Сидоренко, И. Н. Философия насилия: от метафоры к концепту / И. Н. Сидоренко. – Минск : БГУ, 2017. – 175 с.
4. Castells, M. *The Information Age: Economy, Society and Culture* / M. Castells. – Blackwell, 2000. – Vol. 1 : *The Rise of the Network Society*.
5. Hepp, A. *Rethinking Transforming Communications: An Introduction* / A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink // *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization* / Ed. by A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink. – Cham : Palgrave Macmillan, 2018. – 444 p.
6. Миронов, В. В. Платон и современная пещера big-data / В. В. Миронов // *Метафизика не умирает : избранные статьи, выступления и интервью*. – М. : РГ-Пресс, 2020. – С. 68–83.

НОВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ САКРАЛЬНОГО В ЭПОХУ ЦИФРОВЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Е. А. Круподеря

В начале эпохи информационного общества один из ее ведущих теоретиков Михаэль Кастельс писал, что новая коммуникационная система создает реальную виртуальность – когда реальность (т. е. материальное / символическое существование людей) оказывается полностью погружена в виртуальные образы, которые сами становятся опытом [1, с. 351], и что это «радикально трансформирует пространство и время, фундаментальные измерения человеческой жизни» [1, с. 353]. С тех пор мы наблюдаем, как Интернет и ИИ становятся коррелятами социокультурной жизни, меняющими не только практику коммуникации, но и реалии повседневного бытия, принципы функционирования традиционных мировоззренческих систем и формы религиозности.

Одна из глобальных трансформаций в религиозной сфере, обусловленная процессами цифровизации, касается религиозного опыта и взаимодействия с сакральным. Трансформации религиозного опыта в условиях цифровизации общества проявляются как в инструментальном аспекте – виртуализация коммуникации, интеракции, культовой практики и повседневной религиозной жизни, так и в феноменологическом – переосмысление традиционных представлений о самом акте священнодействия и восприятии сакрального.

В 90-е годы XX в., в первую волну исследований религии в сети Интернет многие авторы, вдохновленные примерами появления и функционирования виртуальных религиозных групп (в основном, это была практика буддистских общин), говорили о невероятных перспективах новой коммуникации и революционных трансформациях, которые она вызовет в традиционных религиозных верованиях и практиках [2, р. 64], о футуристическом развитии религии, которая, как и другие культурные и социальные институты, сможет и будет «делать все, что угодно» в новых кибервозможностях [3, с. 67]; начали использоваться термины «киберцерковь», «киберрелигия», «киберсангха» и тому подобные. В дальнейших исследованиях, однако, этот футуристический пафос снизился и акцент стал делаться на изучении феноменов религии онлайн во взаимосвязи с оффлайн-практикой. Так, религиовед Х. Кэмпбелл писала, что, хотя первоначальные теории полагали возможной полностью альтернативную природу современной религии из-за вовлечения ее в виртуальность, но текущие исследования показывают, что черты религии онлайн почти зеркально отражают практику религии в современном обществе, и выбор и использование онлайн-технологий не могут быть просто выключены из оффлайн-контекста [2, р. 66]. Еще один известный

социолог религии К. Хелланд отмечал, что официальные сайты мировых религий, частных религиозных общин и институтов зачастую являются лишь аватарами реально существующих оффлайн практик, и предлагал концепцию разделения на «религию онлайн» и «онлайн религию» [3, с. 67; 4, р. 1]. В случае «религии онлайн» Интернет выступал лишь одной из локаций (информационные ресурсы, площадки и инструментарий) функционирования религии, структуры которой по большей части присутствуют в физическом пространстве (по большей части это касалось традиционных или официальных религиозных организаций). «Онлайн-религия» же представляла собой виртуальные религиозные структуры, когда все или почти все религиозные коммуникации, взаимодействия и переживания переносятся в киберпространство (это больше характерно для неофициальных групп и религиозных новаций).

Однако сегодня очевидно, что официальные религиозные организации и традиционные церковные институты также изменяют свое присутствие и функционирование в цифровом пространстве, явно демонстрируя развитие в сторону все большей интерактивности. Это проявляется не только в наличии репрезентации в электронной форме (интернет-сайты, сетевые блоги) у большинства религиозных организаций, сообществ и проповедников, но и в увеличении интерактивного формата виртуального присутствия и коммуникации с активным использованием новейших цифровых технологий и популярных у массовой аудитории трендов (соцсети, мессенджеры, ютуб-каналы и чат-боты, апробация нейросетей).

В условиях более активного внедрения систем ИИ в религиозную практику и распространения цифровых технологий на все сферы религиозной жизни – от организации сообществ, коммуникации и внекультовой деятельности в виртуальном пространстве до переноса в него элементов культовых практик или полноценных ритуалов – многие исследователи ведут речь о формировании нового сакрального пространства. Это пространство, во-первых, стирает грань между религиозной практикой онлайн и оффлайн, между религиозными переживаниями и повседневной жизнью в онлайн-среде, на которую теперь распространяются религиозные смыслы и действия [4, р. 12]. Во-вторых, в нем ритуализированные формы практики опосредуются вещественными атрибутами, связанными с технологиями VR и AR (виртуальной и дополненной реальности): «на место собора, кабинки для исповеди или купели приходят монитор, камера с микрофоном и различные программы, позволяющие конструировать виртуальные образы, обеспечивать интерактивную связь нескольких участников мистерии в режиме реального времени» [5, с. 183]. Распространение цифровых технологий на сферу религиозной коммуникации приводит к появлению уникальной формы сакральной архитектуры, существующей за пределами

физических границ и воплощенной через виртуальные среды, такие, как игры, мобильные приложения, веб-сайты и социальные сети. В-третьих, эта виртуальная сакральная архитектура служит современным выражением сакральных пространств: цифровые технологии и ИИ позволяют создавать иммерсивные среды, где люди могут участвовать в духовных практиках. В отличие от традиционных священных мест, которые характеризуются определенными архитектурными или географическими особенностями, имеющими духовное и культовое значение, дизайн виртуальных пространств полагается на манипуляцию цифровыми элементами (визуализация, свет) для создания атмосферы, способствующей поклонению или медитации [6].

По сути, возникает феномен цифровизации сакрального пространства, что ставит и для верующих, и для исследователей вопросы о проявленности сакрального в виртуальном пространстве и новом опыте переживания священного. По выводам, которые можно сделать из исследований религиозной практики онлайн, «введение ритуала в онлайн-пространство возвращает нас к "явленному сакральному", иерофании – сетевая коммуникация позволяет прикоснуться к священному здесь и сейчас, делает чудесное доступным» [3, с. 69]. Например, массовое тиражирование в сети мистических откровений обычных людей оказывает огромное влияние на публику, одновременно исключая церковь из вовлеченности в этот процесс и его цензуры – «таким образом нивелируется разрыв между мистическим опытом и повседневным переживанием, и мы вновь сталкиваемся с изменением статуса сакрального, на этот раз не в пространственно-временном, но в метафизическом и эмоциональном смысле» [3, с. 67].

Таким образом, цифровые трансформации реальности формируют новое измерение существования религии с новыми практиками и культурно-религиозными формами, порождая одновременно множество проблем интерпретации и оценки религиозного опыта, религиозного сознания и самого качества сакрального в этом новом измерении.

Литература и источники

1. Кастельс, М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под ред О. И. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 609 с.
2. Campbell, H. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society / H. Campbell // Journal of the American Academy of Religion. – March 2012. – Vol. 80, № 1. – Pp. 64–93.
3. Конева, А. В. Трансформация религиозных практик в информационную эпоху / А. В. Конева // Вестник СПбГИК. – 2018. – № 4 (37). – С. 65–72.
4. Helland, C. Online Religion as Lived Religion Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet / C. Helland // Online – Heidelberg Journal

of Religions on the Internet. – 2005. – Vol. 1.1. Special issue on theory and methodology.

5. Гаврилов, Е. О. Оцифрованное сакральное: особенности существования религии в интернет-пространстве: по материалам СМИ / Е. О. Гаврилов // Вестник Кемеров. гос. ун-та культуры и искусств. – 2014. – № 28. – С. 177–183.

6. Mansour, N. The Holy Light of Cyberspace: Spiritual Experience in a Virtual Church / N. Mansour // Religions. – 2022. – 13 (2).

ТРАНСГУМАНИЗМ И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов

Появление идей трансгуманизма и трансгуманистического движения в конце XX – XXI вв., на наш взгляд, обусловлено следующими обстоятельствами. Прежде всего, эти идеи и само движение обусловлены технологической революцией, которая вошла в социально-политические публикации под названием НБИКС, – нано-, био-, информационные, когнитивные, социальные технологии и соответствующие области научного знания, – сделавшие возможным динамику искусственного интеллекта и поставившие на повестку дня вопрос о возможной трансформации биологической природы человека. Кроме того, они вызваны растущим осознанием как среди социальных теоретиков, так и среди широких масс населения все более углубляющегося кризиса современной техногенной цивилизации, который ставит под вопрос не только развитие, но и само существование человечества. Наконец, на наш взгляд, возникновение целого движения трансгуманизма связано с крушением так называемого реального социализма, распадом Советского Союза и, в целом, с поражением всего леворадикального направления социальной мысли. В результате этого поражения среди широких масс населения укоренилась мысль, что кризис современной капиталистической техногенной цивилизации нельзя предотвратить глубокими социально-политическими реформами, не изменяя саму природу человека.

Трансгуманизм исходит из идеи, что человек в настоящее время из объекта эволюционного процесса превратился в субъект этого процесса. Поэтому человек – не конец эволюции, а ее начало [1, с. 1523]. С точки зрения трансгуманистов, технические достижения современной цивилизации все время будут приспосабливаться к потребностям человека, например, «умный дом», а следовательно, гуманизироваться. В то же время, достижения НБИКС приведут к тому, что постепенно органы жизнедеятельности человека все в большей степени будут технизироваться. Таким образом, постепенная гуманизация техники и технизация человека приведут к возникновению «техночеловека» [2, с. 185–186]. Трансгуманисты рисуют широчайшие перспективы,

открывающиеся перед человеком в результате его технизации: от достижения бессмертия до превращения человека в демиурга, способного создавать вселенные [3, с. 11–12, с. 143].

Безусловно, рассматривая развитие человеческого общества в *длительной перспективе*, мы не должны сбрасывать со счетов возможность радикальных преобразований как глобального человечества, так и самого человека. Как говорил еще К. Э. Циолковский, «Земля – это колыбель человечества», но повзрослевшее человечество не останется в этой колыбели. Однако космос крайне неблагоприятен для биологической природы человека, которая является вершиной земной, биологической эволюции. Поэтому космонавты-исследователи уже сейчас говорят о проблемах пилотируемой космонавтики для разведки и освоения объектов дальнего космоса [4, с. 210]. Ресурсы Земли ограничены, и дальнейшее существование и развитие человечества в *длительной перспективе* зависит от освоения ближнего и дальнего космоса. Все это ставит задачу коренной трансформации природы человека. Но прежде чем менять биологическую природу человека, необходимо изменить социальную сущность современного человечества.

Консервативные критики трансгуманизма и апологеты современного капитализма, такие как Г. Киссинджер, Ф. Фукуяма, И. Маск и др., с опасением относятся к перспективам развития современных технологий и к современному трансгуманистическому движению. Например, Г. Киссинджер опасается, что искусственный интеллект или трансгуманистический индивид обойдутся с населением США, как испанцы и англосаксы поступили с коренным населением Америк [5, с. 47]. Другими словами, страх консерваторов обусловлен тем, что в условиях капитализма, с его социальным неравенством, дикой конкуренцией, культом потребительства и денег, коренные преобразования природы человека и развитие искусственного интеллекта могут привести к невиданным социальным потрясениям, которые могут уничтожить само человечество [6, с. 803; 7, с. 19–20].

Вместе с тем, сторонники трансгуманизма сами предоставляют аргументы своим критикам. Они сводят все проблемы будущего человечества к технологическим трансформациям, игнорируя социальное устройство общества, социальные и моральные ценности, господствующие в обществе, систему образования. Так, например, с точки зрения одного из лидеров трансгуманизма Д. И. Дубровского, в кризисе современной техногенной цивилизации виновна сама биологическая природа человека, стоит ее заменить на кибернетическую, и все проблемы человечества будут разрешены [8, с. 242]. Однако биологическая природа человека определяется его социальной сущностью. Поэтому человек может вести себя хуже любого хищного зверя, когда уничтожает в концлагерях ни в чем не повинных людей, а может пойти на смерть ради другого человека.

В силу разных обстоятельств многим представителям трансгуманистического движения присущ элитаристский взгляд на социальные проблемы и противоречия современного общества. Так, лидеры этого движения В. Турчин и К. Джослин утверждают: «Жизнь можно сравнить с пирамидой: вершина поднимается ввысь и одновременно расширяется основание. Хотя человечество и осуществляет контроль над биосферой, наши тела составляют лишь небольшую часть от всей биомассы. Основную ее часть все еще составляют примитивные организмы, такие, как мы находим в планктоне. ... Поскольку интеграция может быть лишь добровольной, надо ожидать, что только часть, вероятно небольшая, человечества образует сверхсущества, большинство же останется в состоянии "человеческого планктона"» [9, с. 267]. В заключении они приходят к выводу о том, что «в наше время мы можем яснее, чем когда-либо, видеть фундаментальное противоречие конструктивной эволюции человеческого общества: между социальной интеграцией и личной свободой. ... Как достичь органического синтеза интеграции и свободы – вот вызов, который природа бросает человеку» [9, с. 268–269]. Но это противоречие может быть разрешено только в том случае, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, когда «на место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [10, с. 447].

Фундаментальные идеи трансгуманизма о необходимости трансформации природы человека для реального освоения космоса, достижение бессмертия человека и воплощение мечты Н. Ф. Федорова о воскрешении ушедших поколений можно осуществить в таком обществе, которое будет построено на принципах ноосферного социализма – глобальной социальной демократии, диалога культур, экологического императива и ноосферизации социальных отношений [11].

Литература и источники

1. Маслов, В. М. Постчеловеческое как парадигма современной культуры / В. М. Маслов // *Философия и культура*. – 2013. – № 11. – С. 1523–1531.
2. Маркова, Л. А. На подступах к трансгуманизму / Л. А. Маркова // *Эпистемология и философия науки*. – 2016. – Т. XLVII, № 1. – С. 170–187.
3. Мищенко, А. В. Апгрейд в сверхлюди: Технологическая гиперэволюция человека в XXI веке / А. В. Мищенко; предисл. Д. А. Медведева, А. А. Болонкина. – 3-е изд. – М.: Книжный дом, ЛИБРОКОМ, 2013. – 168 с.
4. Чирков, Ю. Г. Гомо галактикус: От Большого взрыва до полетов на Марс / Ю. Г. Чирков. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – 272 с.
5. Киссинджер, Г. Как завершается эпоха Просвещения. С философской и интеллектуальной точки зрения общество не готово к наступлению искусственного интеллекта / Г. Киссинджер // *Россия в глобальной политике*. – 2018. – Т. 16, № 4. – С. 46–53.

6. Кутырев, В. А. Восстание техноидов: психология и философия постчеловечества / А. В. Кутырев, А. С. Нилогов // Психология и психотехника. – 2015. – № 8. – С. 802–813.
7. Костоломова, М. В. Трансгуманизм : от идей к парадигме / М. В. Костоломова // Alma mater. Вестник высшей школы. – 2019. – № 6. – С. 17–22.
8. Дубровский, Д. И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие / Д. И. Дубровский // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М. : ООО «Издательство МБА», 2013. – С. 237–252.
9. Турчин, В. Кибернетический манифест / В. Турчин, К. Джослин // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М. : ООО «Издательство МБА», 2013. – С. 263–269.
10. Маркс, К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1955. – Т. 4. – С. 419–459.
11. Кузнецов, А. В. Формирование ноосферного проекта социальных преобразований / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2023. – № 2. – С. 130–137.

НЕГАТИВНЫЕ СТОРОНЫ ЦИФРОВИЗАЦИИ

Н. В. Курилович

Цифровая трансформация общества, коротко именуемая цифровизацией, относится к числу тех процессов, которые активно изучаются представителями самых разных областей знания. Несмотря на отсутствие общепринятой дефиниции, это понятие в обобщающем смысле обычно связывается с широким распространением и внедрением цифровых (компьютерных, электронных, информационно-коммуникационных, сетевых) технологий во всех сферы жизнедеятельности современного человека. При этом краеугольным камнем цифровизации большинство исследователей считает интернет.

Можно утверждать, что каждая из наук рассматривает цифровизацию под своим углом зрения. Так, в центре внимания социологов находится ее социальная природа, прежде всего, вопросы, связанные с анализом новых форм социальности (например, виртуальных сообществ, онлайн-образования и др.), ставших результатом цифровой трансформации социума [1, с. 63]. Математики, физики и программисты изучают пределы и ограничения цифровизации, которые можно выявить с помощью математической теории сложности и математических моделей, фокусируясь, например, на таких явлениях, как когнитивный барьер

искусственного интеллекта, взаимодействие между естественным и искусственным интеллектом, ненадежность компьютерных программ, ошибки в компьютерных кодах и др. [2, с. 53–56]. Экономисты исследуют цифровизацию как драйвер экономического роста общества, выделяя экономические эффекты, например, цифрового маркетинга, цифровой логистики, цифровой глобализации и др. Правоведы изучают цифровые технологии как инструмент трансформации законодательства. Однако, несмотря на использование разных подходов к анализу цифровизации, как правило, представителей естественных, социальных и гуманитарных наук объединяет признание первостепенной значимости проблем обеспечения персональной, государственной и общественной безопасности в условиях интенсивного развития цифровых технологий.

Беспрецедентные масштабность и скорость цифровизации практически подрывают постепенный, эволюционный ход развития современного общества, порождая проблемы адаптации социальных субъектов к, поистине, кардинальным изменениям в самых разнообразных сферах деятельности. Неслучайно цифровизацию нередко называют четвертой промышленной революцией. В этой связи результатами цифровой трансформации становятся феномены, для обозначения которых исследователи используют такие понятия, как риски, угрозы, ограничения, пределы, нежелательные последствия или проблемы цифровизации. С определенной долей условности все перечисленные нами понятия могут использоваться как синонимы, обозначающие негативные стороны цифровизации.

В научной литературе можно обнаружить разнообразные варианты систематизации угроз и рисков цифровой трансформации общества. Не претендуя на всесторонность и полноту обзора всех имеющихся в настоящее время классификаций и типологий, ограничимся обращением к одной из возможных систематизаций рассматриваемого нами феномена. Так, российский правовед Я. В. Гайворонская все потенциальные угрозы цифровизации подразделяет на два основных класса: 1) гипотетические угрозы, прогнозируемые в перспективе при достижении более высокого уровня научно-технического развития; 2) реальные угрозы, наблюдающиеся в обществе на уже имеющемся уровне научно-технического развития [3, с. 27].

В эпохальной американской киносаге «Терминатор», имевшей многомиллионные сборы, прекрасно продемонстрирован вариант гипотетической угрозы цифровизации, которая заключается в появлении враждебного человечеству и очень мощного искусственного интеллекта, получившего в остросюжетном боевике название «Скайнет», ставшее сегодня уже нарицательным. Именно идея противостояния людей и искусственного интеллекта, прежде всего, в этической плоскости, лежит в основе представлений о гипотетических угрозах цифровизации.

К реальным угрозам цифровой трансформации современного общества исследователи обычно относят проблему конфиденциальности, связанную со злоупотреблениями персональными данными в киберпространстве; широкое распространение киберпреступлений (например, кражи данных с банковских карточек, кибершпионаж, кибершантаж, кибератаки, кибербуллинг (преследования и травля индивида в интернет-пространстве) и др.); изменения рынка труда, ведущие к появлению так называемой технологической безработицы; цифровой разрыв, вытекающий из неравных социально-экономических возможностей получения субъектами доступа к цифровым технологиям; проблемы с физическим и психическим здоровьем индивидов из-за их чрезмерной зависимости от гаджетов (например, специалисты отмечают, что особенно опасны цифровые аддикции для детей и подростков) и др.

Следует подчеркнуть, что уровень риска для такой угрозы цифровизации как киберпреступления уже в наши дни является критическим. В связи с этим требуется внесение серьезных изменений не только в область нормотворчества, но и в сферу обеспечения экономической, физической и психологической безопасности социальных субъектов в цифровом пространстве. Кроме того, в этом контексте также актуализируется вопрос о кардинальном повышении степени функциональной грамотности людей по вопросам цифровизации. Практически во всех странах мира специалисты единодушно признают, что в условиях слишком интенсивного внедрения цифровых технологий именно киберпреступления могут иметь самые негативные последствия не только на индивидуальном, но и на глобальном уровне.

Таким образом, подводя итоги, можно утверждать, что общим знаменателем практически всех негативных сторон цифровой трансформации современного общества выступает проблема эффективного обеспечения безопасности жизнедеятельности социальных субъектов на индивидуальном, групповом, общественном, государственном и международном уровнях. Признавая неизбежность цифровизации как тренда мирового развития и вытекающие из этого как положительные, так и отрицательные его эффекты, необходимо также осознавать, что именно негативные стороны цифровой трансформации человечеству следует в предельно возможной мере минимизировать, фокусируясь при этом на постепенном и обоснованном внедрении информационно-коммуникационных технологий в различные сферы общественной жизни.

Литература и источники

1. Салтанович, И. П. Социальность процессов цифровой трансформации / И. П. Салтанович // Журнал Белорусского гос. ун-та. Социология. – 2023. – № 4. – С. 57–66.

2. Ахромеева, Т. С. Пределы и риски цифровой трансформации / Т. С. Ахромеева, Г. Г. Малинецкий, С. А. Посашков // Цифровая трансформация. – 2020. – № 2 (11). – С. 51–57.

3. Гайворонская, Я. В. Риски и угрозы цифровизации / Я. В. Гайворонская // Advances in Law Studies. – 2020. – № 5. – С. 25–32.

МЕНТОРИНГ В СИСТЕМЕ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАУКИ

Н. А. Кутузова

В современном мире, где наука и технологии играют ключевую роль в развитии общества, важно не только популяризировать STEM (наука, технологии, инженерия, математика), но и создавать поддерживающую среду для их профессионального роста будущих ученых. Одним из самых эффективных инструментов в этом направлении является менторинг – процесс наставничества, в котором опытные специалисты помогают юным талантам раскрыть свой потенциал, найти мотивацию и уверенность в своих силах. Теория личности Э. Фромма предусматривает развитие автономии и свободы личности, продуктивной социальной ориентации на творчество, сотрудничество и саморазвитие, очевидно ее влияние на концептуализацию менторинга.

Существует довольно обширный список исследований менторинга как воспитательной, педагогической и популяризаторской стратегии [1, 2, 3]. В идеале менторинг как педагогическая стратегия ориентирован на воспитание свободного, осознанного, социально ответственного человека, способного к самостоятельному мышлению и продуктивной жизни. Важной функцией менторинга является разрушение социальных барьеров, «стеклянного потолка», которые создают предубеждения в отношении «женских» и «мужских» научных профессий, снижают самооценку и мотивацию девочек к изучению точных наук. Менторинг помогает разрушить эти барьеры, показывая реальные примеры успешных женщин в науке, помогая подросткам преодолевать страхи и неуверенность, а также давая им возможность развивать свои навыки в благоприятной обстановке. Кроме того важно создание ролевых моделей с помощью менторинга – девочки видят примеры женщин, добившихся успехов в науке и технологиях, что формирует у них уверенность в собственных силах. Основными форматами менторинга являются индивидуальное наставничество, групповой менторинг, онлайн-менторинг, который особенно ценен для работы с детьми и подростками, проживающими в сельской или удаленной местности, научно-популярные мероприятия – фестивали, летние лагеря, мастер-классы и конкурсы, где дети могут пообщаться с учеными и попробовать себя в различных научных дисциплинах, коллаборации с компаниями и университетами –

стажировки, экскурсии, хакатоны, которые дают детям и подросткам практический опыт работы в научной или технологической сфере.

Одной из наиболее успешных инициатив менторинга является Girls Who Code, реализуемая международной некоммерческой организацией с целью уменьшения гендерного разрыва в IT-сфере. С момента ее основания более 500 000 девочек по всему миру прошли обучение в Girls Who Code, а миллионы вдохновились их инициативами. Girls Who Code активно развивает менторские программы, соединяя девочек с женщинами, работающими в крупнейших технологических компаниях, наставники помогают с выбором направления, дают советы по развитию карьеры и поддерживают в сложных ситуациях. Girls Who Code фактически является глобальным движением за равенство в IT-индустрии, помогает девочкам поверить в свои силы, освоить востребованные навыки и построить успешную карьеру в технологиях.

Еще один пример – NASA Girls, виртуальная программа, в которой школьницы могут общаться с наставницами NASA через видеозвонки и онлайн-ресурсы. Девочкам предоставляются персональные менторы – женщины-ученые и инженеры NASA, которые делятся своим опытом, отвечают на вопросы и вдохновляют их на изучение науки. Участницы работают над небольшими исследовательскими проектами, изучают космическую технику, программирование, анализ данных. NASA Girls ориентирована на девочек школьного возраста (обычно 5–12 классы), которые интересуются космосом, наукой, технологиями и инженерией. NASA Girls – это не просто образовательный проект, а возможность для девочек стать частью будущего космических исследований.

Существуют также аналогичные российские инициативы, например, проект «Девушки в STEM», который стартовал в 2022 году при поддержке госкорпорации «Росатом», целью которого является поддержка женщин в научно-исследовательской и инженерной деятельности, а также преодоление стереотипов, связанных с выбором научной или технологической карьеры. В рамках проекта проводятся онлайн-встречи с женщинами-учеными из разных стран, а также международные форумы, посвященные вопросам женского участия в STEM. Образовательная инициатива «WiSTEM²D» направлена на повышение интереса школьников, особенно девочек, к изучению научных, технологических, инженерных, математических, производственных и дизайнерских дисциплин. STEAM-Академия – инновационный проект в сфере дошкольного образования, направленный на раннее знакомство детей с наукой, технологиями, инженерией, искусством и математикой. Программа включает практико-ориентированные тренинги для педагогов, конкурсные мероприятия и создание развивающей среды, способствующей развитию познавательной активности и технического творчества у детей. Эти инициативы способствуют формированию у детей и подростков, особенно девочек

интереса к науке и технологиям, помогают преодолевать гендерные стереотипы и расширяют возможности для их профессионального развития в будущем.

В Беларуси менторинг активно развивается в различных сферах, способствуя профессиональному и личностному росту участников, но преимущественно в бизнес-среде. В октябре 2024 года в Беларуси стартовала менторская программа, направленная на поддержку женщин-предпринимательниц из Гомельской, Могилевской и Витебской областей. Программа объединяет 45 участниц: 15 менторов и 30 менти. Менторы, являясь руководительницами малого и среднего бизнеса, делятся своими знаниями и опытом с менее опытными предпринимательницами, помогая им развивать бизнес и преодолевать профессиональные барьеры. Инициатива реализуется при поддержке Программы развития ООН в Беларуси и Министерства экономики Республики Беларусь. Доступны также онлайн-курсы, направленные на подготовку менторов и наставников. Платформа Lerna предлагает программы, которые помогают освоить навыки менторства с нуля, охватывая различные направления, включая управление персоналом и бизнесом.

Однако в современном менторинге выделяются несколько актуальных проблем, связанных с динамическими изменениями в бизнес-среде и научной технологической среде. Во-первых, имеют место нереалистичные ожидания от менторинга, который часто рассматривают как универсальное решение для мгновенных результатов без дополнительной поддержки и обучения. Во-вторых, недостаточная поддержка менторов, о которых часто думают, что они не нуждаются в дополнительной помощи. Однако для эффективной работы менторы сами требуют обучения, регулярной обратной связи и ресурсов для поддержания мотивации. В-третьих, с развитием AI возникает необходимость адаптации менторинговых программ к новым технологиям, что требует пересмотра традиционных подходов и интеграции цифровых инструментов. Решение этих проблем требует комплексного подхода, включающего реалистичное планирование, поддержку и обучение менторов, адаптацию программ для новых руководителей и интеграцию современных технологий в процессы менторинга.

Литература и источники

1. Arthurs, J. Mentoring Scientists and Engineer. The Essential Skills, Principles and Processes / John Arthurs. – London : ImprintCRC Press, 2021. – 170 p.
2. The Science of Effective Mentorship in STEMM. – URL: <https://nap.nationalacademies.org/resource/25568/interactive/index.html> (date of access: 15.02.2024).
3. Sánchez, B. Critical Mentoring / Bernadette Sánchez. – New York : Routledge, 2023. – 136 p.

ГУМАНИЗМ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОГО ПРОСТРАНСТВА

А. А. Лабоцкая

В настоящее время стремительно развивается цифровизация всех сфер общества. Цифровые технологии значительно расширяют коммуникационные возможности и внедряются в производственную и общественную практику значительно быстрее, чем любые другие инновационные разработки, и приводят к масштабным социально-экономическим изменениям [1, с. 67].

Французский антрополог Кл. Леви-Стросс выделил три вида гуманизма: гуманизм эпохи Возрождения, основанный на текстах классической Античности; экзотический гуманизм, связанный с познанием культур Ближнего и Дальнего Востока; демократический гуманизм – гуманизм антропологии, который рассматривает весь комплекс деятельности сообществ людей.

Впервые в научной литературе цифровой гуманизм использует американский историк, заведующий кафедрой цифрового гуманизма в Университете Париж – Сорбонна М. Дуэйи. По его мнению, цифровой гуманизм является четвертым типом гуманизма, «результат беспрецедентного столкновения между нашим всеобъемлющим культурным наследием и техникой, которая сегодня является уникальной площадкой для социального общения» [2, с. 33] и способом осмысления новой реальности.

Новый тип гуманизма напрямую связан с развитием информационных технологий и их влиянием на все сферы деятельности человека, повсеместной «виртуализации» общественной жизни. Безусловно, происходящие трансформации несут в себе положительное и отрицательное влияние. К примеру, под влиянием информационных технологий в сфере образования наблюдается «девальвация идеала эрудированной, интеллектуально развитой личности», а также ставится под вопрос ценность классического образования [1, с. 96].

Цифровой гуманизм исповедует восстановление центральности человека по отношению к машинам и технологиям, чтобы начать «возрождение» культуры, отношений и морали. Он не превращает человека в машину и не вкладывает машины в роль «людей». Цифровой гуманизм признает специфику человека и его способностей, используя цифровые технологии для их увеличения, а не для ограничения [3]. Обратим внимание, что цифровой гуманизм не следует путать с цифровыми гуманитарными науками, которые относятся к применению цифровых технологий для изучения гуманитарных наук [4].

М. Кокельберг в своем исследовании предлагает различать 6 компонентов цифрового гуманизма, представленные в таблице.

Таблица 1. Компоненты цифрового гуманизма.
 Источник: разработано автором по [4].

Компонент	Содержание
Образ человека в цифровую эпоху	Цифровые гуманисты видят в нынешнем технологическом веке тенденцию рассматривать и относиться к людям как к машинам. Сегодня и в более широком смысле человек определяется в противопоставлении цифровым технологиям. Например, утверждается, что люди не являются роботами, не являются искусственным интеллектом(ами) и т. д., и что к ним не следует относиться как к таковым
Сохранение контроля над цифровыми технологиями	Утверждается, что люди потеряли контроль или могут потерять его вскоре, когда цифровые технологии возьмут на себя задачи людей посредством автоматизации. Опять же, человека нужно защищать, на этот раз как того, кто должен контролировать технологии; типичное обсуждение в этой области касается ИИ, который часто рассматривается как вышедший из-под контроля или, по крайней мере, как находящийся под серьезным риском выхода из-под контроля. В таком случае передача ИИ под контроль человека рассматривается как важнейшая цель цифрового гуманизма
Соответствие целям и ценностям человека	Идея заключается в том, что цифровые технологии должны быть разработаны таким образом, чтобы соответствовать гуманистическим ценностям и принципам, таким как человеческое достоинство, демократия, инклюзивность, справедливость, подотчетность, права человека
Междисциплинарность и образование	Чтобы защитить гуманистическое и осуществить эти изменения, а также двигаться к более целостному пониманию проблем человечества, важно, чтобы технические и научные эксперты работали вместе с учеными гуманитарных и социальных наук и наоборот. Образование также должно быть изменено в этом направлении, например, с помощью

	учебных программ, которые привносят технологическую этику разработчиков, инженеров и ученых; образование в области цифровых технологий важно для всех, кто живет в условиях текущей цифровой трансформации
О сообществе	Классический гуманизм в эпоху Возрождения и Просвещения процветал благодаря общению и сообществу, которые связывали мыслителей, писателей и художников. Это также часто приводило к дружбе и политическим действиям. Хотя в настоящее время этому компоненту сообщества уделяется меньше внимания, цифровые гуманисты также активно участвуют в построении сообщества для достижения целей других компонентов. И так же, как и в старые времена гуманизма, технологии и медиа играют в этом ключевую роль. Подобно мыслителям эпохи Возрождения и Просвещения, которые использовали печатный станок и роман в качестве инструментов общения и построения сообщества, цифровые гуманисты используют новые цифровые технологии, такие как цифровые социальные сети, не только для своих исследований и написания, но и для создания локального и глобального сообщества цифровых гуманистов
Политический компонент	Подчеркивает системные аспекты и призывает к более или менее радикальным политическим реформам для реализации других компонентов

Ф. Багалья разработал сайт (<https://umanesimodigitale.info/ru/>), посвященный цифровому гуманизму интеллекта, где содержится информация о взаимодействии общества с искусственным интеллектом. Необходимо отметить, что человек научился жить с цифровыми технологиями до такой степени, считая их продолжением воспринимаемого «я». Цифровые технологии являются неотъемлемой частью нашей работы, нашего свободного времени, наших отношений, нашего образа жизни, и в силу этого все наши бизнес-модели и методы управления претерпели изменения.

Таким образом, под влиянием цифровизации и информационных технологий ценности гуманизма подлежат преобразованию. Так, многие сторонники цифрового гуманизма полагают, что указанная выше

концепция нуждается в тщательном анализе взаимоотношений человек-машина и человек-технология.

Литература и источники

1. Белобрагина, А. С. Роль философии гуманизма в научном познании и процессе цифровизации / А. С. Белобрагина, Г. В. Гвайта // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2022. – № 2 (34). – С. 66–73.
2. Дуэйи, М. Век новых технологий, цифровой гуманизм / М. Дуэйи // Курьер ЮНЕСКО: Журнал Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. – 2011. – № 4. – С. 32–33.
3. Новая центральность человека благодаря цифровому гуманизму // PRP Channel. – URL: <https://www.prpchannel.com/ru/una-nuova-centralita-delluomo-grazie-allumanesimo-digitale/> (дата обращения: 20.02.2025).
4. What is digital humanism? A conceptual analysis and an argument for a more critical and political digital (post)humanism. – URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2666659623000161> (date of access: 20.02.2025).

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ Э. ФРОММА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Н. А. Лазаревич

Современная реальность подвергается множественным технологическим, социальным и культурным изменениям. Их характеристикой являются: все возрастающий рост численности населения в мире, резкое изменение климатических условий, истощение природных ресурсов, сокращение биологического разнообразия, миграционные процессы, нарастание терроризма, опасность наступления нового финансово-экономического кризиса, социальной разобщенности между людьми и др.

Возникают проблемы, связанные с будущим человека через использование достижений биотехнологического прогресса и пр. Они связаны с тем, что данные процессы трансформируют и даже разрушают качества, сформированные миллионами лет природно-биологической эволюции биосферы: биологическую природу живых существ, климат, происходят радикальные изменения в ландшафтах и т. п. Предупреждение Э. Фромма о том, что: «Человек располагает такими средствами уничтожения, перед которыми любовь к жизни может оказаться бессильной» [1, с. 51] является сегодня по-прежнему актуальным.

Разработанная Э. Фроммом концепция «гуманистического радикализма» и реализация ее через выявление механизмов обновления творческого потенциала личности, позволяет связать возможность личностного самоопределения людей с выходом из кризисных ситуаций.

Гуманизм как руководящий принцип (кроме того, по Фромму «сомнение и могущество истины») в деятельности как отдельного человека, так и общества в целом составляют триединую формулу, сочетаясь со взглядами Альберта Швейцера, Э. Блоха, И. Илича, включают: 1) отношения между человеком и природой должны строиться не на эксплуатации, а на кооперации; 2) производство должно служить человеку, а не экономике; 3) антагонизмы повсюду должны быть заменены отношением солидарности; 4) высшей целью всех социальных мероприятий должно быть человеческое благо и предотвращение человеческих страданий; 5) здоровью и благосостоянию человека служит не максимальное потребление, а лишь разумное; 6) каждый человек должен быть заинтересован в активной деятельности на благо других людей и вовлечен в нее [2, с. 18].

Развитие данного гуманистического ценностно-экологического подхода определяет роль человека в контексте культуры. По Э. Фромму, культурное, собственно человеческое начинается там, где кончается природное, и оно коренится в специфике человеческого существования, в отношениях человека к миру и обществу. Эколого-ценностные составляющие мировоззренческих ориентаций должны играть определяющую роль в формировании стратегических планов будущего.

Индустриальную культуру второй половины XX в. Э. Фромм считал обществом тотального отчуждения [3, с. 4]. К. А. Высоцкая и С. М. Кравцов так выражают оценку Фроммом современного ему общества: «рационализация и механизация жизни порождает у индивида чувство одиночества, бессилия, беспомощности, разочарования и тревоги – все это определяет его самотравмирующий опыт» [4, с. 20]. Сам Эрих Фромм пишет по этому поводу: «Множество фактов свидетельствуют о том, что человек выбирает роботизм (автоматизацию и отчуждение), а это означает в конечном итоге безумие и разрушение» [5, с. 410]. Текст Э. Фромма свидетельствует о безнадежности и обреченности будущего человека, хотя Фромм принято считать оптимистом в вопросе развития человечества. Гуманизм Эриха Фромма указывает, что человек находится на рубеже между поражением в борьбе с вещиизмом и верой в духовное преобразование [6].

На современном этапе развития техники и технологий происходит применение научных революционных достижений, которые в течение последних десятилетий вошли в жизнь человечества и практически во все сферы производства: создание искусственных органов и протезирование; уменьшение электроники с одновременным совмещением увеличения функций; возникновение «эпохи» социальных сетей, которые ценны тем, что сокращают расстояния, становятся источником больших данных, а также влияния на общество: от персонализированной рекламы до предвыборных кампаний; создание мобильного интернета как средства

обмена информацией, быстрым и безопасным в любой точке планеты, что дало толчок для перехода к новым видам коммуникации – видеоконференциям, файлшерингу, онлайн-играм, HD-телевидению, облачным сервисам и IP-телефонии. Электрические автомобили и беспилотные машины как продукт развития робототехники и машинного интеллекта. Виртуальная и дополненная реальность явились средством переноса из осязаемого мира в искусственно созданный с помощью VR-технологий, что помогает сегодня моделировать процессы, которые нельзя воспроизвести в реальности – используется как тренажер в играх, для обучения летчиков, машинистов и других операторов сложного оборудования. Искусственный интеллект – технология, которая развивается в непосредственной связи с перечисленными выше.

Все новшества, становясь одним из связующих элементов современной технической эволюции, обладают более глубоким проникновением в жизнь человека. Часто целью становится приобретение технических новинок, а не непосредственная жизнь, *иметь* больше, а не *становиться* больше [7, с. 246]. Представления об абсолютном приоритете технологических и технических открытий, зачастую, оказываются необоснованными, поскольку критерии эффективности и целесообразности для человека во многих случаях нарушают нормальное протекание природных процессов. Открытия в науке и технике должны иметь нравственное измерение в плане обеспечения нормальной жизнедеятельности людей, их психологического комфорта и эстетических потребностей человека. По Фромму, будущее человечества зависит от того, сможет ли человек преодолеть пропасть между технологической мощью и культурной эволюцией. Исходя из этого, можно сделать вывод, что решение экологических проблем во взаимоотношениях общества и природы связано не столько с решением социальных, экономических, политических и даже геополитических проблем, а с необходимостью радикального изменения сознания людей, их мировоззрения и ценностных установок.

Преодоление негативных явлений возможно лишь на пути кардинального изменения мировоззренческих ориентиров, формирования новых ценностных установок во взаимодействии общества и природы, и перехода цивилизации на путь экологически безопасного развития. Экологическая этика, вырабатывающая новые нравственные нормы поведения личности как в социуме, так и по отношению к природной среде, благодаря своей универсальности становится не только необходимым элементом глобальной биоэтики, но и фактором обеспечения экологической безопасности на основе нравственно-экологического образования, воспитания и просвещения.

Э. Фромм ориентирует человечество на глобальное мышление, в основе которого лежит реализация принципа гуманистического

радикализма, открывающая множественные перспективы развития богатства человеческой природы. Таким мышлением обладал и сам Э. Фромм. Ценностный приоритет гуманизма, по Э. Фромму, сохраняет свою актуальность и переносится на действительность в XXI веке.

Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта Г24МН-004 от 10.06.2024 г.

Литература и источники

1. Фромм, Э. О любви к жизни / Э. Фромм // Психоанализ и этика. – М., 1998. – 568 с.
2. Куштым, Е. А. «Гуманистический радикализм» Эриха Фромма – фундаментальный подход к созиданию социума / Е. А. Куштым // Социум и власть. – 2010. – № 1 (25). – С. 15–19.
3. Теоретическое наследие классиков социальной мысли: Эрих Фромм : учебное пособие / Е. М. Бабосов, Э. Д. Коркия, А. К. Мамедов. – М. : МАКС Пресс, 2022. – 124 с.
4. Высоцкая, К. А. Радикально-гуманистический психоанализ Эриха Фромма / К. А. Высоцкая, С. М. Кравцов // Актуальные проблемы правовых, экономических и гуманитарных наук : материалы X межд. науч.-практ. конф. проф.-препод. состава, аспирантов, магистрантов и студентов, посвященной 30-летию ЧУО «БИП-Институт правоведения», Минск, 24 апреля 2020 г. – Минск, 2020. – Т. 4. – С. 19–21.
5. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2006. – 528 с.
6. Захаров, А. Д. Этико-психологическая теория Эриха Фромма как инструмент социальной трансформации / А. Д. Захаров // Философская мысль. – 2022. – № 11. – С. 12–21.
7. Фромм, Э. Вы будете как боги / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2021. – 256 с.

АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ НЕНАСИЛИЯ В СОВРЕМЕННОМ АБОЛИЦИОНИЗМЕ

А. С. Лепина

Современная культура, находящаяся под влиянием гуманистических идеалов, ставит перед обществом новые этические вызовы. Одним из таких вызовов является переход от антропоцентризма к биоцентризму, что влечет за собой пересмотр традиционных форм взаимодействия человека с окружающим миром [1; 2]. В рамках этого перехода особое внимание уделяется проблеме прав животных, что породило современное аболиционистское движение, основанное на принципах ненасилия и морального равенства всех живых существ.

В данной работе раскрывается суть проблемы ненасилия в современном аболиционизме, рассматриваются его философские и

этические основы, а также и стратегии ненасильственной борьбы за права животных.

Аболиционизм как социокультурное движение возник в ответ на осознание несправедливости эксплуатации животных. Его философская основа базируется на идее морального равенства всех чувствующих существ. Аболиционисты утверждают, что животные, как и люди, обладают фундаментальным правом не быть использованными в качестве чужой собственности [3, с. 11].

Этическая система аболиционизма строится на шести ключевых принципах [3]. 1. Веганство как моральный минимум. Аболиционисты рассматривают веганство не просто как диетический выбор, а как этическую обязанность, которая является минимальным требованием для соблюдения прав животных. Это подчеркивает важность отказа от использования животных в любых формах эксплуатации, включая пищу, одежду, развлечения и эксперименты. 2. Единый моральный статус. Аболиционисты утверждают, что моральный статус животных должен основываться исключительно на их способности чувствовать (сентиентности), а не на интеллектуальных или других когнитивных характеристиках. Это означает, что все чувствующие существа, независимо от их вида, имеют равное право не быть использованными в качестве ресурсов. 3. Против всех форм дискриминации. Аболиционистское движение не ограничивается защитой прав животных, оно также выступает против всех форм дискриминации среди людей, включая расизм, сексизм, эйджизм и другие. Это подчеркивает связь между борьбой за права животных и борьбой за социальную справедливость в целом. 4. Принцип ненасилия. Ненасилие является фундаментальным принципом аболиционистского движения. Это означает, что активисты выступают против любых форм насилия, как в отношении животных, так и в отношении людей. Этот принцип также определяет методы борьбы, которые должны быть ненасильственными и образовательными. 5. Отказ от реформ эксплуатации. Аболиционисты критически относятся к реформам, которые направлены на улучшение условий эксплуатации животных (например, более «гуманное» животноводство). Вместо этого они выступают за полное прекращение использования животных, считая, что любые формы эксплуатации несовместимы с принципами справедливости и ненасилия. 6. Индивидуальная ответственность. Аболиционистское движение часто проявляется через индивидуальные действия, такие как переход на веганство, просветительская деятельность и отказ от поддержки индустрий, эксплуатирующих животных. Это подчеркивает важность личной ответственности и этического выбора каждого человека.

Эти принципы формируют основу аболиционистской деятельности, которая направлена не на улучшение условий эксплуатации, а на полное ее

искоренение.

Соответственно, ненасилие является ключевым элементом аболиционистской стратегии. Это проявляется в отказе от любых форм насилия. Аболиционисты подчеркивают, что их борьба – это не только протест против эксплуатации животных, но и стремление к созданию общества, основанного на принципах справедливости и уважения ко всем живым существам. Примером ненасильственной практики является веганство, которое рассматривается как моральный императив. Веганство – это не просто диетический выбор, а фундаментальная приверженность справедливости и отказу от насилия. Аболиционисты активно пропагандируют веганство, используя творческие и позитивные методы, такие как образовательные кампании, публичные лекции и социальные медиа.

Современный аболиционизм развивается в условиях глобализации и цифровизации, что позволяет его идеям распространяться быстрее и шире. Однако движение остается децентрализованным и внеорганизационным, что затрудняет его количественную оценку. Тем не менее, рост спроса на веганские продукты и услуги свидетельствует о влиянии аболиционистских идей на общество. Важной тенденцией является критика зоозащитных организаций, которые, по мнению аболиционистов, часто ограничиваются реформами, не затрагивающими суть проблемы эксплуатации. Аболиционисты настаивают на необходимости радикальных изменений, направленных на полное искоренение эксплуатации животных.

Таким образом, анализ проблемы ненасилия в современном аболиционизме позволяет сделать вывод о том, что это движение представляет собой радикальный этический и социальный вызов современному обществу. Аболиционизм не только ставит под сомнение традиционные формы взаимодействия человека и животных, но и предлагает альтернативу, основанную на принципах ненасилия, морального равенства и индивидуальной ответственности.

Несмотря на децентрализованный характер движения, его влияние на общество продолжает расти, что свидетельствует о глубоких изменениях в культурных и этических установках. Будущее аболиционизма во многом зависит от способности его сторонников распространять свои идеи и вовлекать новых последователей в борьбу за права животных.

Литература и источники

1. Ланца, Б. Биоцентризм. Как жизнь создает Вселенную / Б. Ланца. – СПб. : Питер, 2015. – 224 с.
2. Гусев, М. В. Парадигма биоцентризма и фундаментальное образование / М. В. Гусев // Высшее образование в России. – 1994. – № 4. – С. 27–29.
3. Фрэнсион, Г. Права животных: аболиционистский подход / Г. Фрэнсион, А. Чарльтон ; пер. Д. Шаманов // Веганим. – URL: <https://veganism.ru/wp-content/>

МОЛОДЕЖЬ БЕЛАРУСИ В УСЛОВИЯХ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ: ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В. Лу

Ценности, которые присутствуют в культуре, динамичны и изменяются с течением времени. Некоторые из них, неактивные сегодня, могут стать основными в будущем, отражая изменения в обществе на различных этапах его развития. Культура в любом обществе является сложной системой, состоящей из различных типов культур: этнической, национальной, массовой, профессиональной, социально-демографической и других. Национальная культура, в частности, представляет собой совокупность художественных, материальных, философских и эстетических ценностей, созданных нацией и взаимодействующих с другими этническими группами.

Национальная культура является важным источником творческой энергии для развития народа. Развитие культуры – это эффективное средство предотвращения духовного и социального упадка, создания условий для достойной жизнедеятельности, образования и воспитания молодежи, а также укрепления духовных и интеллектуальных сил общества.

Однако в условиях процесса глобализации национальная культура сталкивается с новыми вызовами. На рубеже XX – XXI веков произошли значительные события, оказавшие влияние на социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов. Формирование глобального информационного пространства, быстрое распространение информационных технологий и телекоммуникаций инициируют трансформационные процессы в различных сферах жизни общества на мировом уровне. Глобализация, как многоаспектный и противоречивый процесс, вызывает как позитивные, так и негативные изменения в мире. Глобализация предполагает преобразование разнородного всемирного пространства в единую глобальную систему, в которой без преград должны перемещаться не только капиталы, товары, услуги, но и информационные потоки, ценности, их носители, стандарты поведения и моды, что ведет к изменению мировоззрения, деятельности социальных институтов, общностей и индивидов, механизмов их взаимодействия [1]. Этот процесс также оказывает серьезное влияние на национальную самобытность и самосознание, особенно на культурную идентичность и ценностные ориентиры молодого поколения, вызывая обеспокоенность за

будущее национальных культур, в частности, за то, как молодежь сможет сохранять и развивать национальную культуру в условиях глобализации.

В XXI веке молодежь сталкивается с проблемой разработки и применения новой стратегии выживания. Эти условия созданы в основном ее собственной деятельностью. Молодежь, как самая активная и инновационная группа общества, должна не только справляться с технологическими и экономическими кризисами, но и искать новые направления развития в условиях социальных и моральных кризисов. В условиях глобализации, информатизации и быстро меняющегося общества молодежь должна переосмыслить свою культурную идентичность, ценности и будущие цели. Одновременно она принимает на себя двойную ответственность: сохранение национальной культуры и продвижение социального прогресса.

В контексте этого белорусская культура, образовавшаяся в условиях множественности этнических, религиозных и конфессиональных групп, и развивающаяся в среде взаимодействия различных культур, может стать примером того, как поддерживать социокультурный диалог в эпоху глобализации.

Одной из особенностей современного белорусского общества является изменение мировоззренческой основы, что приводит к пересмотру ценностей, включая те, которые ранее считались особенно значимыми. Утилитарные аспекты, такие как материальное благополучие, карьерные возможности и потребительское удовлетворение, становятся все более привлекательными, особенно для молодежи, которая в условиях быстро меняющейся среды легче принимает новые ценностные ориентиры. В то же время, некоторые ценности советского периода продолжают оставаться значимыми для значительной части населения, хотя их интерпретация может меняться, а молодежь ищет баланс между этими традиционными ценностями и современными идеями. Современное развитие белорусской культуры тесно связано с модернизацией и глобализацией, что приводит к трансформации духовной культуры и ценностных установок общества. При этом молодежь выступает как движущая сила перемен и одновременно ключевой элемент в сохранении культурного наследия.

Модель будущего развития белорусской культуры включает два взаимосвязанных направления: сохранение этнических традиций и влияние западной культуры. Важно найти баланс между традиционным наследием и инновационными идеями, что подразумевает поиск новых форм модернизации, отвечающих белорусским традициям, и молодежь играет важную роль в этом процессе. Начиная с середины XX века, социокультурные трансформации оказывают значительное воздействие на различные аспекты общественного развития, создавая серьезные вызовы для культурной сферы. Среди них – увеличение онлайн-активности среди

молодых людей и людей среднего возраста, распространение культуры потребления, вытеснение реальных коммуникаций виртуальными, а также изменение форм коммуникации и досуга, ориентация на их развлекательный контент.

В 90-е годы XX века в культуре Беларуси преобладали заимствованные инновации. В ответ на эти вызовы возникла новая концепция социального и экономического развития, призывающая использовать культурные ресурсы и творчество как движущую силу, и молодежь играет в этом ключевую роль. Это предполагает использование культуры в качестве альтернативы промышленному производству и акцентирование внимания на культурных и творческих ресурсах вместо ограниченных материальных и финансовых. Чарльз Лэндри, известный английский урбанист, один из идеологов развития социальных и культурных рынков, справедливо отмечает, что «культурные ресурсы – это материал, используемый для создания базовых ценностей города, сырье, которое приходит сегодня на смену углю, стали и золоту» [2]. Молодое поколение, являясь главной движущей силой культурных инноваций, вносит новый импульс в развитие белорусской культуры благодаря своим творческим способностям и энергии.

Несмотря на продолжающееся продвижение процессов глобализации, культурное разнообразие и уникальность остаются приоритетами. Как суверенное государство Беларусь активно работает над созданием государственной идеологической основы, чтобы сохранить национальную и культурную идентичность в глобальном обществе, и молодежь играет в этом процессе ключевую роль. Молодое поколение выступает не только преемником культурного наследия, но и движущей силой инноваций, и их участие крайне важно для сохранения культурной уникальности в условиях глобализации. Страна стремится использовать процессы глобализации, одновременно защищая свое культурное наследие и менталитет граждан от негативного влияния глобальной стандартизации, особенно через образование и культурные мероприятия, воспитывая у молодого поколения чувство идентичности и гордости за национальную культуру. Молодежь, принимая активное участие в культурных проектах, креативных индустриях и межкультурной коммуникации, становится мостом между традициями и современностью, помогая Беларуси сохранять культурное разнообразие и уникальность в условиях глобализации.

Литература и источники

1. Игнатович, П. Г. Традиции, преемственность и новации в культуре Беларуси на рубеже XX – XXI столетий / П. Г. Игнатович // Универсальное и национальное в культуре: сборник научных статей / Белорусский государственный университет, Гуманитарный факультет. – Минск, 2012. – С. 49–58.

ЛИЧНОСТЬ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Т. А. Лонатик

Технократизм современной цивилизации задает высокий темп повседневной жизни человека, кардинально меняя не только внешние условия существования личности, но и оказывая значительное воздействие на ее внутренний мир, психоэмоциональную сферу, ценностные ориентации.

Политический хаос, многочисленные климатические катастрофы, социальная турбулентность на фоне тотальной глобализации привели профессора Жаме Кассио (Jamaïs Cascio) к использованию для характеристики современного мира акронима BANI, в котором: В – Brittle (хрупкость), А – Anxious (беспокойство), N – Nonlinear (нелинейность), I – Incomprehensible (непостижимость) (статья «Встреча с эпохой хаоса»).

Современный человек переживает мощный мировоззренческий кризис. Многочисленные дезориентирующие (геополитические, экономические, экологические, социокультурные и другие) вызовы разбивают индивидуальную картину мира личности, трансформируют современную мораль. Давно попорченным оказался категорический императив И. Канта, и многие уже не поступают с другими так, как требуют, чтобы поступали с ними. Громкие декларации прав «свободных людей» часто исключают их ответственность за свое поведение. Появляется новая «мораль», новые ценностные ориентиры, социальные правила, нормы.

В условиях глобализации и цифровой трансформации всех сторон человеческой жизни возникает целый ряд проблем, которые ставят под вопрос традиционные представления о личности, свободе и развитии человеческого потенциала.

Сегодня под глобализацией понимают «объективную закономерность (широкое значение), в соответствии с которой все современное общество развивается независимо от воли и сознания составляющих его людей, и как субъективную интерпретацию (узкое значение) сознательно конструируемую политическими акторами в угоду своим целям, которые реализуются в совокупности практических действий» [1, с. 9].

Глобализация как сложный, многогранный процесс, активно влияющий на современного человека, с одной стороны, открывает возможности для профессионального и культурного взаимодействия, самореализации личности, а с другой стороны, способствует утрате личностной идентичности, психической нестабильности личности, что

подчеркивает Э. Фромм в своей работе «Бегство от свободы»: «Самые прекрасные и возвышенные наклонности человека, а также и самые уродливые и безобразные его склонности развиваются и укореняются в результате социального прогресса, направленного на формирование личности... Человеческая природа, ее страсти и тревоги – все это продукт культурного развития общества, по существу сам человек – это самое важное достижение тех многочисленных непрерывных усилий человечества, которые в совокупности дают историческую картину...» [2].

Возникает вопрос в какой степени каждый из нас является индивидуальностью с присущими только ей мыслями, поступками, а не навязанными извне, и в какой степени продуктом социального и культурного влияния. Следуя чужим ожиданиям, человек в значительной степени перестает быть самим собой, становясь псевдоличностью. «Такая потеря собственной сущности, – писал Э. Фромм, – превращает конформиста в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общему сценарию, то рискуем вызвать не только неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью» [2].

М. Мамардашвили называл такого человека «человеком массы», «безответственным человеком», который утратил способность к саморефлексии, личностному развитию и существует, не прилагая усилий для саморазвития, формирования своей собственной личности. Он подчеркивал, что человек будет развиваться только тогда, когда осознает необходимость «второго рождения» и начнет работать над собой.

Призывая к гуманному отношению к личности, М. Мамардашвили в своих лекциях для кинематографистов (1973 г.) предлагал не понимать под гуманизмом «добросердечную интеллектуальную кашу, которая состоит в возвеличивании человека как такового, в приписывании ему неких добродетелей, высоких качеств, которыми он обладал бы сам по себе». М. Мамардашвили называл гуманизмом такое отношение к человеку, которое могло бы помочь ему им стать, причем в полной мере. Таким образом, понимание гуманизма как ценности приводит к необходимости предоставления индивидууму шанса на саморазвитие и самореализацию.

В сложном цифровом мире, где искусственный интеллект стал неотъемлемой частью повседневной жизни, человек сталкивается с постоянной необходимостью сохранять свою индивидуальность. Одним из острых вызовов для современного человека стала прогрессирующая социальная изоляция, которая является следствием экспоненциального технологического развития общества. Современные информационные технологии создают серьезную угрозу эмоциональному развитию личности, реальному межличностному общению. Находясь в сети Интернет значительную часть своего времени, человек начинает

воспринимать себя и свою жизнь через призму виртуальных образов, зачастую теряя контакт с реальностью и нанося урон собственному психологическому состоянию.

В условиях глобальных социокультурных изменений, человек должен научиться сохранять свою индивидуальность. Понимание своего «я» и необходимости собственного развития и совершенствования может позволить человеку стать личностью в условиях динамично изменяющегося современного мира.

Литература и источники

1. Добренъков, В. И. Глобализация духовности / В. И. Добренъков. – М. : Академический проект, 2019. – 589 с.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ. Г. Швейника. – М. : АСТ, 2014. – 284 с.

ЕСТЬ ГУМАНИЗМ «ПО ТУ СТОРОНУ ПОТРЕБЛЕНИЯ»?

А. К. Мамедов

В теории У. Ростоу актуализация оригинальной стадии роста имеет целью более выпукло представить не только единообразие этапов модернизации хозяйства, но и – не в меньшей мере – своеобразие социальной ткани и опыта. На каждой стадии социального развития успешность приобретает различные качества индивидов и общественных формаций:

1. Стадия традиционного общества.
2. Общество в переходном состоянии.
3. Стадия общества подъема.
4. Стадия быстрого созревания.
5. Общество высокого массового потребления.
- 5.1. «По ту сторону потребления».

В данной оптике общество изначально ограничено потолком его технологического или ресурсного обеспечения. Главным признаком такого общества является констатация некоего стержневого базиса и *отсутствие перемен в социуме, даже если наличествуют временные колебания его состояния*. В таких обществах наиболее привилегированными и востребованными персонами и социальными институтами становятся те, деятельность (и успешные инновации, как бы странным это не показалось) которых направлена на сохранение текущего положения властных структур, обеспечивающих их статусность более высокого порядка. А для реализации социальной мобильности (лифта) – фаворитизм – субъективное позиционирование индивидов и социальных групп перед лицом верховной власти. Альтернативным методом роста становится успешность в

искоренении внешних и внутренних врагов. Довольно схожей идеологией пользовалось руководство коллективного Запада, продвигая свою «миссию белого человека», формируя в различных тогах солидарность на основе лишь отстаивания внутренних ценностей в своей интерпретации. Другим современным примером традиционных обществ могут являться страны ренессанса ислама, где ключевые статусные посты занимают социальные группы-адепты традиционных ценностей. События на Ближнем Востоке подтверждают доминанту религиозных лифтов, их лабильность и адаптируемость к «быстрой истории».

Такое общество испытывает серьезное давление внешних сил, но именно это давление оказывает консолидирующий и мобилизационный импульс на силы внутренние. Самоизоляция или изоляция обеспечивает два необходимых условия грядущего «рывка» в развитии. Когда вокруг общественного единства, таргетированной идеологии, обладающей должным потенциалом, которое Тойнби называет «цивилизацией», возникает искусственный барьер, то его прорыв неизбежен. Единство цивилизации, по Тойнби, обеспечивает единство религии или идеологии и территориальная целостность. В отличие от предыдущего состояния, где социальный статус в обществе не определен единой целью, и может заключаться как в ограничении гражданских свобод, так и, наоборот, в их расширении (главная характеристика статусной конкуренции предыдущего этапа заключается в легитимности и острой граничности поля деятельности, оберегающей родное государство или цивилизацию от чуждых идей, образов действия, религии или иного засилья инородцев). В «обществе подъема» цель едина, но в силу динамики социальной ткани различны способы ее достижения. Статусного роста добиваются те индивиды и социальные группы, которые несут полезные для экономического развития инновации. Из исторических примеров сразу приходит в голову феномен разночинства, когда начало разрушаться некогда устойчивое сословное деление. Несмотря на попытки единения новой формации, путем объединения новых лиц в поселения – посады, оказалось, что нет принципа и механизмов консолидации, которые способны интегрировать потомков купца, крестьянина или нового представителя интеллигенции из ремесленников во власть и иные социальные лифты. Стадию характеризует различная степень эффективности отраслевых производств, из-за чего становится весьма престижным быть в рамках одной профессии и, подчас, даже стыдно, другой. Да, наиболее ярко иллюстрирует эту стадию развития период, названный «эпохой застоя», хотя именно в это время происходит наиболее значительный рост социально-экономических достижений. Возможность выровнять уровни развития индустриальных производств был уникальным историческим моментом, который судят довольно несправедливо по наступившим впоследствии событиям. Это уникальное явление массовой

одержимости покупательским поведением, которое заканчивается только с обнулением личного счета в микроэкономике (чтобы и это не стало абсолютным фактором, финансисты придумали потребительский кредит) и отсутствием роста валового национального дохода в макроэкономике. При высоком потенциале отдельных ресурсов (сырьевых, людских, репутационных, военных и т. п.) такой период может не заканчиваться весьма долго. Ж. Бодрийяр писал, что такое общество не «общество изобилия», а паллиативная форма культурного извращения, призванная прикрыть структурные вредоносные перемены. Для анализа этого явления Тойнби ссылается на Т. Манна, описывающего три поколения семьи. Первое поколение, выросшее в бедности, стремится к богатству, второе – выросшее в богатстве – стремится к власти. Третье поколение, выросшее в богатстве и власти, обращает свое внимание на творчество. Именно этому третьему поколению предстоит заселять планету счастливыми людьми. Это предположение не является чем-то необычным, поскольку цифровой мир с момента своего проявления стал служить инструментом маркетинга и поддержания чрезмерного потребления, и пока не стал собственно средством преодоления неравенства, на что рассчитывали идеалистически ориентированные социологи и экономисты.

Таким образом, фокусами внимания становятся следующие проблемы:

1. Глобализация интернета.
2. Истощение невозобновляемых ресурсов.
3. Экономическое неравенство в социуме.
4. Проблема естественного отбора в человеческой популяции.

1. Речь идет о новой архитектуре глобального интернета, в котором стираются различия (языковые, брендовые) и происходит включение в единое пространство, если доступ к ресурсам становится более массовым, то и доступ к экономическим ресурсам должен стать массовым.

2. Проект общества потребления завершается не из-за снижения потребления, а из-за истощения ресурсов.

3. Тизер экономического пространства – поиск элитой оснований для установления неравенства: объем распределения коммуникативных потоков, объем коммуникативных связей с экономическими акторами неизбежно ослабевает.

4. А в цифровом мире создать неравенство гораздо сложнее, так что это будут новые неочевидные способы неравенства в цифровой экономике. Принципом распределения социального равенства в цифровую эпоху становится прямая демократия.

Литература и источники

1. Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. Е. А. Самарская. – М. : АСТ, 2020. – 320 с.

2. Брайант, Л. Р. Демократия объектов / Л. Р. Брайант ; пер. с англ. О. С. Мышкина. – Пермь : Гиле Пресс, 2019. – 320 с.
3. Ильин А. Н. Безнравственный потенциал психологии потребления / А. Н. Ильин // Социальное проектирование: теория и практика : материалы VII заочной Международной науч.-практ. конф. / Ом. гос. ун-т им. Ф. М. Достоевского. – Омск, 2014. – 357 с.
4. Мамедов, А. К. Цивилизационная бифуркация большого Ближнего Востока / А. К. Мамедов / Журнал Белорусского гос. ун-та. Социология. – 2021. – № 1. – С. 46–51.
5. Росту, В. В. Стадии экономического роста / В. В. Росту ; пер с англ. В. П. Марченко. – Нью-Йорк : Фредерик А. Прегер, 1961. – 149 с.

ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ К СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Е. О. Марцих, Е. В. Приходько

Одной из наиболее важных проблем современного образования как процесса передачи культурных ценностей, смыслов и отношений, является проблема нравственно-этического воспитания студентов и общества в целом. Справедливость в образовании – это не просто абстрактный идеал, а фундаментальный принцип, формирующий доверие, мотивацию и успешность учащихся в процессе получения образования. Ее роль выходит за рамки объективности в оценках, охватывая равный доступ к знаниям, ресурсам и поддержке. В настоящее время чувствительность к справедливости (далее – ЧС) понимается как черта личности (диспозиция), которая включает в себе устойчивые индивидуальные различия в готовности воспринимать случаи несправедливости и в силе когнитивных, эмоциональных и поведенческих реакций на несправедливость [1, с. 169]. ЧС включает не только восприятие несправедливости, но и готовность к действиям: от открытого обсуждения проблем до институциональных изменений. Эта диспозиция не существует в вакууме – она напрямую взаимодействует с системой гуманистических ценностей, формируя этическую основу образовательной среды. На основе этого, в образовательном процессе под ЧС мы будем понимать готовность участников процесса (учеников, педагогов, администрации) замечать, анализировать и реагировать на нарушения справедливости, что напрямую связано с гуманистическими ценностями – уважением, эмпатией, равенством и достоинством.

Гуманизм есть человеколюбие, где человек и его жизнь становятся главной целью, смыслом и значением бытия. Система ценностей устроена иерархично. Гуманистические ценности относятся к нематериальному

порядку и занимают высшие уровни человеческой культуры [2, с. 303; 3, с. 130; 4, с. 35]. Было бы неоправданно пытаться дать четкое определение гуманизму или гуманистическим ценностям, поскольку эти понятия слишком широки и абстрактны, чтобы их можно было охватить единым и многогранным толкованием. Даже отнесение справедливости к числу гуманистических ценностей мало что проясняет. Например, не всегда понятно, когда требование справедливости приводит к уравнительной одинаковости и т. д. Как подчеркивал известный мыслитель XX века Эрих Фромм, человек может рационализировать свои действия гуманистическими установками, тогда как истинной причиной (внутренним мотивом) может быть стремление к разрушению другого (садизм) или самого себя (мазохизм) [4, с. 36].

Гуманистическая парадигма в образовании ставит в центр человека, его права и развитие. ЧС в образовании – это мост между индивидуальной нравственностью и гуманистическими идеалами. Она превращает абстрактные ценности в повседневные практики: от справедливой оценки до инклюзивной политики школы. Развивая ЧС, образовательная система не только решает текущие проблемы, но и воспитывает поколение, для которого справедливость, эмпатия и уважение станут основой гражданского общества. Образование должно учить не только мыслить, но и чувствовать, и ЧС – именно тот механизм, который соединяет рациональное и эмоциональное в целостное образование гуманистического идеала.

Стандартизация, включая единые учебные программы, тесты и критерии оценивания, призвана обеспечить равенство условий для всех учащихся. Однако она часто вступает в конфликт с индивидуальным подходом, который требует учета уникальных потребностей, способностей и культурного бэкграунда учеников. Чрезмерная стандартизация может нивелировать различия, снижая эффективность обучения для тех, кто не вписывается в «среднестатистическую» модель. Стандартизированные тесты не учитывают особенности учеников с дислексией или иными когнитивными особенностями, что приводит к заниженным результатам и демотивации. Жесткие учебные планы оставляют мало места для адаптации материала под интересы одаренных детей или тех, кто отстает. Унифицированные критерии дисциплины игнорируют контекст поведения (например, наказание за опоздание из-за семейных обстоятельств). В таких случаях целесообразным будет использование гибридных моделей обучения, сочетающие в себе стандарты с вариативными модулями, например, обязательная базовая программа в сумме с элективами по выбору. Дифференцированное оценивание, подразумевающее под собой использование адаптивных тестов и рубрик, будут учитывать прогресс, а не только конечный результат. Не стоит забывать и о поддержке педагогов: внедрение методик персонализации в рамках стандартов, таких

как «универсальный дизайн обучения» (Universal Design for Learning, UDL) [6].

ЧС предполагает постоянную рефлексию и активное реагирование на несправедливость, что создает повышенную эмоциональную и когнитивную нагрузку на педагогов. Стремление к идеальной справедливости в условиях ограниченных ресурсов и времени может привести к: хроническому стрессу из-за чувства ответственности за всех учеников; конфликтам с коллегами или администрацией при попытках изменить систему; синдрому эмоционального выгорания (СЭВ), проявляющемуся в апатии, цинизме и снижении профессиональной эффективности [7, с. 87]. Согласно исследованию Baumert & Schmitt (2016), высокий уровень ЧС коррелирует с повышенной эмоциональной реактивностью, что требует системной поддержки для предотвращения выгорания [1, с. 167].

Оба противоречия указывают на необходимость системных изменений, а именно в проведении реформы стандартов, которая будет включать принципы гибкости и инклюзии (например, рекомендации OECD по персонализированному обучению), а также в поддержке психического здоровья педагогов, заключающегося в внедрении программ психологической помощи и сокращение бюрократической нагрузки.

Баланс между стандартизацией и индивидуальностью, а также управление эмоциональными рисками ЧС – ключевые условия для устойчивого развития гуманистической образовательной среды. Как подчеркивает Э. Фромм, «Здоровая забота о других начинается с заботы о себе» [5, с. 45].

Справедливость в образовании – это динамический процесс, требующий эмпатии, гибкости и готовности к изменениям. Когда учитель проявляет чуткость к нуждам каждого, он не только повышает качество обучения, но и воспитывает поколение, для которого равенство и уважение станут естественной нормой. Как писал Джон Дьюи, «образование – не подготовка к жизни, это сама жизнь, и от того, насколько справедливой будет эта "жизнь" в классе, зависит будущее нашего общества» [8, с. 123]. Развитие ЧС требует не только теоретического осмысления, но и активных шагов: от пересмотра школьных уставов до включения этических модулей в программы подготовки педагогов. Перспективным направлением может стать изучение влияния цифровых технологий на восприятие справедливости в смешанном обучении.

Литература и источники

1. Baumert, A. Justice Sensitivity / A. Baumert // Handbook of social justice theory and research / Eds. C. Sabbagh & M. Schmitt. – N.Y : Springer, 2016. – P. 161–180.

2. Бездухов, В. П. Гуманистические ценности как системообразующее начало профессиональной деятельности педагога / В. П. Бездухов, О. К. Позднякова // Самарский научный вестник – 2018. – Т. 7, № 3 (24). – С. 302–306.
3. Григорьева-Голубева, В. А. Универсальные гуманистические ценности в контексте педагогической деятельности / В. А. Григорьева-Голубева, И. В. Евграфова // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 4. – С. 127–135.
4. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. – М. : Прогресс, 1990. – 272 с.
5. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 224 с.
6. Craig, S. L. Professional development with universal design for learning: supporting teachers as learners to increase the implementation of UDL / S. L. Craig, S. J. Smith, B. V. Frey // Professional Development in Education. – 2022. – Т. 48, № 1. – С. 22–37.
7. Maslach, C. Burnout: The Cost of Caring / C. Maslach. – Cambridge : Malor Books, 2003. – 228 p.
8. Дьюи, Дж. Демократия и образование / Дж. Дьюи ; пер. с англ. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 384 с.
7. Maslach, C. Burnout: The Cost of Caring / C. Maslach. – Cambridge : Malor Books, 2003. – 228 p.
8. Дьюи, Дж. Демократия и образование / Дж. Дьюи ; пер. с англ. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 384 с.

ПРИМЕНЕНИЕ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В НАУКЕ И ОБРАЗОВАНИИ: РИСКИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

П. С. Навицкая

Разработка алгоритмов искусственного интеллекта (далее – ИИ) представляется инновационной стратегией в развитии различных сфер общества: политики, медицины, экономики, науки и образования. Исследователи сталкиваются, как с неоднозначными прогнозами и возможными рисками его функционирования, так и с различными вариациями этических оценок его деятельности.

Роботы и искусственные системы способны вызывать отторжение со стороны людей, ранее не имевших опыта взаимодействия с ними, в том числе нравственное неприятие вторжения ИИ в человеческую жизнь. Поэтому на современном этапе разработчики и пользователи вынуждены считаться с рисками применения алгоритма в различных сферах человеческой деятельности. *Цель данной работы* – охарактеризовать риски для человечности при применении ИИ в науке и образовании. Под человечностью понимаются нравственные и социальные установки, характеризующие наилучшее и высшее, что есть в людях, и задающие границу человеческого и не-человеческого мира.

Исследования по проблемам ИИ распространены в основном в англоязычной литературе, что делает обсуждение данного вопроса в русскоязычном пространстве еще более актуальным. «При всем кажущемся многообразии публикаций и документов по вопросам этики ИИ необходимо констатировать, что такие публикации преобладают в Западной Европе, Америке и России, в Беларуси же вопросы исследовательской этики с применением ИИ практически не рассматриваются» [1, с. 97].

Применение ИИ, несомненно, дает преимущества в образовательной и научной средах. Так, например, посредством алгоритма осуществима оптимизация работы учителей, преподавателей и исследователей в следующих видах деятельности:

- 1) ведение и заполнение документации в электронной версии (минимизация сил и сокращение затраченного времени);
- 2) статистический анализ успеваемости обучающихся;
- 3) проверка контрольных письменных работ в короткие сроки;
- 4) возможность удаленного онлайн-обучения и консультирования;
- 5) обработка научных текстов (примером может послужить ChatPDF – это приложение с искусственным интеллектом, с помощью которого исследователи могут загружать PDF-документы и взаимодействовать с ними, чтобы получать ответы [4]);
- 6) создание научных прогнозов;
- 7) поддержка многоязычного перевода;
- 8) поиск и рекомендации научной литературы.

Согласно опросу, проведенному в 2024 г. в Казани, «наиболее перспективными формами ИИ для себя в образовании педагоги считают автоматизацию административных задач, 61,9 %» [2]. Освобождение от рутинных обязанностей позволяет работникам системы образования повысить человечность общения с учениками.

Однако, несмотря на значимые плюсы деятельности ИИ, пользователи неизбежно сталкиваются с проблемами его функционирования и теми рисками, которые могут привести к дегуманизации человеческих действий и деятельности как таковой.

К наиболее распространенным и острым относятся следующие:

1. *Недостаточная конфиденциальность персональных данных*, в связи с этим возникает опасность бесчеловечного обращения с людьми с использованием информации о них.

2. *Недоверие пользователей к ИИ*: большинство преподавателей и исследователей довольно скептически настроены к применению систем искусственного интеллекта в образовании и науке. Это во многом связано с тем, что люди недостаточно информированы о позитивных для жизни человека возможностях ИИ и предчувствуют его негативные последствия.

3. *Цифровое неравенство и дискриминация пользователей*. Известно,

что ключевым фактором в построении справедливых обществ, которые позволяют людям заниматься саморазвитием, является создание равноправных и доступных для всех образовательных платформ. Однако далеко не всегда и не для всех данная возможность может быть реализована.

4. Уменьшение профессиональной роли учителя и преподавателя: автоматизация процессов обучения может привести не только к увеличению, но и к сокращению человеческого взаимодействия и личностного начала в образовании, отдалению студентов от реального общения, как между собой, так и с преподавателем.

5. Несоблюдение академической добросовестности, умножение несамостоятельных исследований, работ, выполненных «полностью или частично <...> с использованием несанкционированной или незаявленной помощи человека или технологии» [3], что обесценивает научные и творческие результаты человека.

Решение этих проблем находится не только в программно-технической области, но и в контексте этико-правового обеспечения и сопровождения деятельности ИИ. Необходимым шагом для развития научных исследований и образовательных практик с использованием ИИ является создание этического кодекса по регулированию деятельности алгоритма и впоследствии правового документа, определяющего ответственность сторон (разработчик – пользователь). Необходимо артикулировать правила применения ИИ в научных работах и исследовательских проектах, дабы соблюсти академическую добросовестность и честность.

Также актуально просвещение общества в отношении ИИ: открытые лекции, вебинары, доступ к научно-исследовательской литературе, практические курсы. Постоянное обучение служит необходимым фундаментом для формирования доверия пользователей к искусственным алгоритмам.

Таким образом, основные риски для человечности, которые несет применение ИИ в науке и образовании, заключаются в возможностях ИИ размыть границы человечности, разрушить нравственные установки по отношению человека к человеку, привести к безответственному и недобросовестному его использованию и цифровой дискриминации.

Литература и источники

1. Сокольчик, В. Н. Этические принципы использования искусственного интеллекта в исследовательской практике (на примере биомедицинских исследований) / В. Н. Сокольчик, А. И. Разуванов // *Весті Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук.* – 2024. – Т. 69, № 2. – С. 95–107.

2. Староверова, Н. А. Этические проблемы применения технологий искусственного интеллекта в образовательном процессе / Н. А. Староверова // Современные наукоемкие технологии. – 2024. – № 9. – С. 145–150.
3. Foltynek, T. ENAI Recommendations on the ethical use of Artificial Intelligence in Education / T. Foltynek, S. Bjelobaba, I. Glendinning // International Journal for Educational Integrity. – 2023. – № 19.
4. Kaplan, A. On the interpretations, illustrations, and implications of artificial intelligence / A. Kaplan, M. Haenlein // Business Horizons. – 2019. – Vol. 62, № 1. – P. 15–25.

ИЗМЕНЕНИЕ ПРАКТИК ЧТЕНИЯ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Е. Г. Павлова

В оцифрованном мире, когда личность постоянно подвергается агрессивному воздействию визуальных, виртуальных технологий, очень важно иметь свое личное внутреннее пространство для рефлексии. Современная личность теряет способность к саморефлексии, насыщая свое сознание легко доступными визуальными образами из оцифрованной реальности. Чтобы сохранить внутреннюю свободу личности, современному человеку нужно читать, желательно на бумажном носителе, который осязаемо чувствуется в руках, участвовать в процессе перелистывания страницы, держать в руках целостное произведение, что откладывается как осознание целостного материала в сознании и подсознании личности. Человек обретает внутреннюю свободу в процессе того, как он создает внутренние смыслы прочитанного материала. Ситуация чтения, когда человек комфортно располагается с книгой, держит ее в руках и глазами воспринимает напечатанный текст, создает образы, за счет чего развивается образное мышление, приобретает навык осознания большого текстового материала. Этот процесс приобретает черты элитарности в современном мире.

«Теоретики постмодерна отмечают, что в современной культуре визуальность вытесняет текстуальный (письменный) культурный код. Как полагает Ф. Джеймисон, происходит утрата повествовательной формы текста, характерной для общества модерна – длинные истории (романы) с разветвленной сюжетной канвой, подробное освещение характера героев, их жизненных ценностей и т. п. Им на смену приходят иные тексты – преимущественно короткие по объему, подразумевающие восприятие "здесь и сейчас", требующие минимальной работы по расшифровке смысла. Нарративные тексты модерна, по Р. Барту, связаны с практикой комфортабельного чтения, доставляющего удовольствие от восприятия культуры, отражения этических и эстетических идеалов. С эпохой модерна появляется принципиально иной по строению и замыслу тип текстов:

короткие и насыщенные, способные доставить интенсивные сиюминутные впечатления, обладающие свойством забываться и заменяться на аналогичные другие. В текстах постмодерна, в основном построенных на визуальных носителях, на первый план выходит не ценностное наполнение, но красота содержания, игра реальности и иллюзии, необычность. Их восприятие и восприятие письменных текстов предполагает разные уровни рефлексии. Если для повествовательного описания характерна длительность восприятия, работа по расшифровке смысла, сопоставимости эпизодов, то в визуальных источниках смысл выставлен на поверхность, он зрим, визуализирован» [1, с. 110].

Какова сегодня роль электронной книги? Может ли она полноценно заменить бумажную книгу? В процессе чтения электронной литературы человек общается с гаджетом. Сознание, которое участвует в восприятии электронного литературного произведения, является клиповым, фрагментарным. Бумажная книга сегодня приобретает статус элитарной, эголитарной вещи, подчеркивающей индивидуальность своего читателя и своего владельца. Бумажную книгу не так просто и не так дешево купить и издать. Чертой советского интеллигента было наличие собственной библиотеки. Чертой современного виртуального пространства является выступление блогеров на фоне книжных полок, что визуально воспринимается как символ начитанности, интеллектуальности. А имеет ли современный человек свою библиотеку? Не редки случаи, когда советские домашние библиотеки, советские издания можно найти в урнах, когда вандалы выбрасывают ценнейшие артефакты эпохи не помойку. Возникает вопрос, роль библиотек, как хранилищ знаний, актуализируется или нивелируется в цифровую эпоху? Чтение сегодня является формой проведения досуга, то есть на чтение книг нужно выделить специальное время в своем текущем, «бегущем» графике. Такая форма досуга необходима для развития интеллектуальных и духовных способностей личности. Провести пару часов наедине с книгой, в уединенном помещении, в уединенном состоянии, полностью погрузившись в рукописный мир книги, в сегодняшний ускоренный век – это роскошь, которую могут позволить себе не многие.

Важно подчеркнуть, что стоит вопрос, не только самой практики чтения, но в подборе литературы. Вопрос, что читать: какого автора, издательства, как иллюстрирована книга? Какой в ней содержится смысловой посыл для ребенка и взрослого? Чтобы сохранить целостность преемственности поколений, ценностный смысл чтения, рекомендовано читать классику, от которой сейчас тенденция отходить, в пользу современной литературы. Существует мнение, что современным детям не нужна классика, а нужны современные книги, поскольку подача жизни в классической литературе устарела. А современным детям нужны современные паттерны, современные образцы, транслируемые

современными авторами в современной детской литературе. Но, как показало исследование Союза писателей России, изучивших и классифицировавших 930 современных детских книг, как зарубежных, так и отечественных авторов, представленных на полках книжных магазинов [2], у читателя есть опасность попасть под манипулятивный эффект пропаганды чужеродного образа жизни и чужеродных ценностей. Исследователи пришли к выводу, что на сегодняшний день, в частности, детские книги четко классифицированы и представляют собой очень стройную систему внедрения смыслов. Основная тема сегодня в детской книге – это «предавайте»: предавайте друг друга, предавайте родину, предавайте в любых обстоятельствах, предательство для вас это инструмент; живите в свое удовольствие и никак не объединяйтесь. Вторая тема – «человек – это животное, человекоподобный зверь». Детские книги наводнены человеколюдьми: они носят одежду, передвигаются в пространстве, общаются друг с другом. У ребенка теряется возможность понять реальный смысл происходящего. Третья тема – это изменение социальных ролей мальчиков и девочек, где семья не главное. В книгах написано о том, что мальчику не нужно быть смелым, не нужно защищать родину, не нужно быть героем, а нужно как-то устроиться в жизни, прятаться. Для девочки предлагается быть смелой, самостоятельной. Четвертая тема – «отклонение от нормы – это новая норма»: если у тебя есть какие-то недостатки, ты не должен их исправлять, не должен переживать, что они есть. Ребенку не дается ориентира выхода из проблемы, книги только погружают в проблему и оставляют ребенка внутри этой проблемы. Пятая тема – «не задумывайся и не думай о будущем». Эти пять тем постоянно внедряются в современных детских книгах. Дети становятся их носителями, и выходят в юношескую, а потом и во взрослую жизнь уже перекодированными. Согласно социологическим исследованиям [3], в структуре мотивации чтения электронных книг современными подростками выделяют: мотив пользы, мотив развлечения, мотив эскапизма, личностный мотив.

Таким образом, чтение в цифровую эпоху, как бумажных, так и электронных книг задействует когнитивную, интеллектуальную, духовную системы личности, развивает ее мировоззрение. Но в цифровую эпоху человек теряет навык чтения, в угоду визуальных материалов, коротких видео, где смысл выставлен на поверхность, обозрим, и сознание поверхностно считывает смысловой посыл с картинки. Человек теряет навык концентрации внимания на обширном тексте, то есть, если люди не будут читать, они деградируют как *homo sapiens*. А весь цифровой контент, рассчитанный на одномоментный захват сознания и предоставления готовых смыслов, которые лежат на поверхности изображения, способствует упразднению способности мыслить и воспринимать материал системно.

Литература и источники

1. Павлова, Е. Г. Визуальный образ в медиапространстве и повседневность / Е. Г. Павлова // Социология. – 2015. – № 3. – С. 108–113.
2. Официальный Интернет-канал авторской программы Никиты Михалкова «Бесогон ТВ». – URL: <https://rutube.ru/video/e869b734227eabda0c60dc2cb56cd5ea/> (дата обращения: 06.02.2025).
3. Березина, А. В. Чтение современных российских подростков в условиях цифровой реальности / А. В. Березина, Е. А. Колосова // Наука. Культура. Общество. – 2021. – Том 27, № 4. – С. 122–131.

МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОЦЕССА

О. А. Павловская

Социальная жизнь немыслима без практически постоянного и повседневного включения в нее моральных компонентов. Мораль, выступая в качестве одной из основных внутренних детерминант человеческого поведения на разных уровнях социальной жизни, имеет свои специфические черты. На общественно-государственном уровне, где человек формируется и проявляет себя как представитель различных макро- и микросоциальных групп, основные регулирующие функции выполняют нравы, общепризнанные правовые и моральные нормы, чувства долга и совести. На индивидуально-личностном уровне мораль получает наиболее полное выражение в качестве самостоятельной личной системы жизненных установок и убеждений, внутреннего морального законодательства. Исторически социальный процесс, несмотря на различные кризисные явления и политические конфликты, неизбежно сопровождается все более возрастающей долей проявления моральных элементов, что открывает новые перспективы для раскрытия собственно человеческой природы человека.

В этой связи встает вопрос о соотношении иррационального и рационального в структурах индивидуального сознания и поведения. Относительно моральной сферы необходимо особо подчеркнуть, что здесь доминируют рациональные структуры, а уровень развития основных подструктур сознания, особенности протекания психических процессов являются естественно-природным основанием для индивидуального восприятия общественно-культурных ценностей и воздействий. Даже различного рода привычные, устоявшиеся формы нравственного поведения являются изначально рациональными по своей природе. Всевозможные иррациональные моменты, проявления подсознания и коллективного бессознательного, конечно же, включены в структуры человеческой психики, но не могут быть признаны в качестве

определяющих внутренних факторов формирования собственно морального сознания личности.

На эти особенности функционирования моральных компонентов специально указывали и известные представители психоаналитической философии.

З. Фрейд, характеризуя свое время, вполне определенно высказывался о наличии кризисных явлений в деле морально-психологического развития людей, о преобладании в массовом сознании элементов стихийности, необузданности, откровенного варварства. «Масса ленива и несознательна, она не любит отказа от инстинктов, а доказательствами ее нельзя убедить в неизбежности этого отказа, и ее индивиды поддерживают друг друга в поощрении собственной разнузданности» [1, с. 483]. Он особо подчеркивал роль моральных компонентов в укрощении «первичных позывов», инстинктов человека, господстве человека над своей естественной природой.

Наиважнейшая роль в преобразовании сообщества людей принадлежит культуре, которая, по словам австрийского психолога, представляет собой «все то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных». З. Фрейд отмечает две основные стороны культуры: с одной стороны, полученные в ходе освоения природы знания и умения, позволяющие создавать материальные ценности для удовлетворения человеческих потребностей, с другой – наличие определенных установлений и правил, необходимых для упорядочения отношений между людьми, прежде всего касающиеся распределения материальных благ [1, с. 481–482]. При этом длительное время в общественной жизни наблюдался определенный прогресс в деле освоения природы, господства над ней, чего нельзя было сказать о состоянии сферы человеческих взаимоотношений, где доминировали принуждение и подавление первичных позывов, ограничивалось свободное и осознанное волеизъявление индивидов. Но с течением времени происходят существенные сдвиги в культурной жизни. Как значимый психологический факт для оценки человеческой культуры З. Фрейд отмечает следующее: «Если с первого взгляда можно было бы думать, что самым существенным в ней является овладение природой для приобретения жизненно необходимых благ, ... то теперь, кажется, что центр тяжести смещается с материального на душевное» [1, с. 483]. Именно в рамках культуры душевные состояния могут служить как для защиты самой культуры от варварского порыва массового сознания к ее разрушению, так и для возвышения отдельных индивидов «до овладения своими собственными инстинктами» [1, с. 484].

Одним из моментов душевного прогресса является тенденция, когда «внешнее принуждение постепенно внутренне осваивается, причем особая инстанция души – *сверх-Я* человека – принимает его в число своих

заповедей» [1, с. 487]. Степень внутреннего освоения культурных предписаний, по З. Фрейду, прежде всего выражается в моральном уровне развития личности. При этом моральность «не является единственной душевной ценностью», наряду с нею имеет значение «сумма идеалов и творений искусства» [1, с. 488].

Развитие морального сознания человека «является в высшей степени драгоценным психологическим достоянием культуры» и, конечно, отражается на общественной атмосфере: «...все лица, в которых совершился этот процесс, из противников культуры становятся ее носителями. Чем больше их число в культурном кругу, тем прочнее эта культура, тем скорее она может отказаться от внешних средств принуждения» [1, с. 487]. З. Фрейд был уверен в том, что общественная ситуация будет изменяться к лучшему: «Новые поколения, любовно воспитанные в глубоком уважении к мышлению, рано узнавшие благоденствия культуры, будут иметь и иное к ней отношение, будут ощущать ее как глубоко личное достояние» [1, с. 484].

Проблема морально-психологических оснований социальной жизни получила развитие в творчестве известного психолога и философа Э. Фромма. «Чтобы понимать динамику общественного развития, – пишет он, – мы должны понимать динамику психических процессов, происходящих внутри индивида, точно так же как для понимания индивида необходимо рассматривать его вместе с обществом, в котором он живет» [2, с. 10].

Иррациональность непосредственно увязывается немецким психологом с происхождением человека в виде стадного животного, «его действия определяются инстинктивным импульсом следовать за вождем и держаться животных, которые его окружают» [3, с. 182]. Но по своей природе человек обладает и способностью мыслить, которая открывает ему новые горизонты познания окружающего мира и самого себя как уникального духовного существа. По мере развития рациональности все более отчетливо и убедительно раскрываются различные моральные грани человеческого существования. «Разум развивается только при определенном социальном устройстве – когда каждого индивида уважают и не делают из него орудия государства или какой-то группы; когда человек не боится критиковать, а поиск истины не разделяет его с братьями, но заставляет чувствовать свое единство с ними» [3, с. 183].

Реагируя на драматические и трагические события общественной жизни, Э. Фромм показывает человека в «экзистенциальном конфликте», говорит об отчужденности его физических и духовных сил. Он отмечает, что «невозможно понять, и тем более излечить эмоциональные и ментальные нарушения человека без понимания природы ценностных и моральных конфликтов» [4, с. 380].

В своем философствовании Э. Фромм выражает определенный

оптимизм в оценках будущего человеческого существования. Он разрабатывает теорию гуманистической этики, призванной раскрывать скрытые в самом человеке потенциальные силы, которые делают его по-настоящему человеческим, выражает уверенность в том, что «в развитии общества выявилась сильнейшая тенденция к более глубоким ценностям гуманистической традиции», что в свою очередь позволит человеку «быть живым в полном смысле слова» [5, с. 322–323, с. 326].

Все это убедительно свидетельствуют о том, что функции морали во внутреннем мире личности наиболее полно раскрываются прежде всего с активизацией рациональных структур сознания, развитие которых позволяет ей добровольно делать свой личный выбор, совершать осознанные и ответственные поступки в общественной жизни.

Литература и источники

1. Фрейд, З. Психоаналитические этюды / З. Фрейд. – Минск : Беларусь, 1991.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Бегство от свободы. Человек для себя : сб. / Э. Фромм ; пер. с англ. – Минск : Попурри, 1998.
3. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов : антол. / Сост. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1990.
4. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм // Бегство от свободы. Человек для себя : сб. / Фромм Э. ; пер. с англ. – Минск : Попурри, 1998.
5. Фромм, Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии / Э. Фромм // Душа человека : сб. / Э. Фромм ; пер. с англ. – М. : АСТ ; Транзиткнига, 2004.

«АХИЛЛЕС И ЧЕРЕПАХА» (ЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)

В. И. Павлюкевич

Апории Зенона из Элеи уже более двух тысяч лет привлекают внимание философов, методологов, логиков. «Ахиллес и черепаха», пожалуй, самая знаменитая из них. В наиболее простой формулировке эта апория излагается следующим образом: быстроногий Ахиллес не догонит черепаху, поскольку, чтобы ее догнать, он должен прибежать в то место, где черепаха находилась в момент старта; но за это время черепаха переместится в другое место, и Ахиллес вновь остается в роли догоняющего [1, с. 34; 2, с. 55].

Эта апория привлекает широкое внимание своей простотой, наглядностью посылок и явным несоответствием практике, опыту.

Об апориях Зенона Элейского иногда говорят, что они логически безупречны. В то же время известно логическое положение: если посылки истинны и рассуждение логически корректно, т. е. соответствует законам и правилам логики, то заключение неизбежно будет истинным.

В данной апории заключение явно ложно, потому это рассуждение и является апорией. Принимаемые посылки в моделируемой схеме исходных условий сомнений не вызывают. Поскольку заключение явно ложно, то проблема – в логической правильности рассуждения.

Следует обратить внимание на заключение: Ахиллес никогда не догонит черепаху. То, что Ахиллес на протяжении какого-то отрезка времени не догонит черепаху, – понятно. Но как быть с этим «никогда»? Ясно, что с каждым новым циклом их бега, расстояние между Ахиллесом и черепахой будет сокращаться. «Никогда не догонит» подразумевает, что путем присоединения к некоторому изначально конечному отрезку пути постоянно уменьшающихся отрезков расстояния, можно преодолеть сколь угодно большой путь. Аналогично со временем. Но эти два положения, непосредственно вытекающие из принимаемого заключения сомнительны, не точны, ложны. В данной апории заключение принимается из посылок в силу впечатлений, соображений какого-либо психологического или иного порядка без соответствующего логического основания.

Литература и источники

1. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989.
2. Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.

МЕСТО И РОЛЬ СУБЪЕКТИВИЗМА В МЕТОДОЛОГИИ Н. И. КАРЕЕВА

С. А. Полатовский

В отечественной историографии Николай Иванович Кареев (1850–1931) известен как ученый широкого профиля: историк, философ, социолог, методолог и теоретик исторической науки. Тем не менее, методологические взгляды Кареева являются недостаточно ясными, поскольку при жизни он так и не опубликовал отдельного труда, посвященного методологии науки. Их приходится реконструировать по его историографическим, социологическим и философско-историческим работам – «Введение в изучение социологии», «Основные вопросы философии истории» и др.

Одной из тем для методологических и социологических исследований Н. И. Кареева является роль субъективизма в методологии гуманитарных наук. Рассуждения Кареева о субъективном методе содержатся в «Введении в изучение социологии», в частности, в главе «Объективизм и субъективизм в социологии» [1, с. 297–342]. В этом прослеживается влияние «субъективной школы» в русской социологии, а

именно П. Л. Лаврова, С. Н. Южакова и Н. К. Михайловского, труды которых он отмечал в своей докторской диссертации «Основные вопросы философии истории» и неизданной работе «Общая методология гуманитарных наук». Именно им, по мнению Кареева, принадлежит фундирование субъективного метода в социальных науках [2].

В «Основах русской социологии» Кареев объясняет свое отношение к субъективизму: «...в общественных науках известный субъективизм неизбежен, поскольку у исследователя есть те или другие моральные и социальные убеждения, поскольку общественные науки не могут ограничиваться изучением только внешней стороны общественных отношений и форм, не проникая во внутренний мир людей, к которому нельзя не относиться оценочно» [4, с. 76].

Субъективному подходу Н. И. Кареев в «Общей методологии наук» посвятил главу «Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках», в которой воспроизводит свои взгляды, описанные ранее в «Введении в изучение социологии»: «Именно субъективизм доказывает, что ненаучно изучать общественные явления, как бы совершенно игнорируя при этом мысли, чувства и настроения человеческой личности, мотивы ее деятельности, производимую ею оценку социальных фактов и ее интересы, и что понимание общественных явлений, как чисто внешних форм, якобы лишенных подобно материальным вещам всякого внутреннего содержания, равным образом не может быть названо вполне научным» [1, с. 301–302]. Кареев в своих суждениях идет еще дальше и отмечает, что требования объективизма вообще невыполнимы [1, с. 301–302]. Так, Кареев приходит к заключению, что сам принцип научного объективизма требует наличия субъективизма, чтобы изучить предмет со всех сторон и во всех проявлениях [3, с. 238–239].

Люди по-разному могут познавать и оценивать одни и те же вещи в силу различных причин, но при этом объективная истина только одна. Если факты не подменяются измышлениями, а логика не нарушена, то и подобные оценки (утилитарные, этические) не искажают объективность знания. Вместе с этим необходимо их отличать от пристрастий, предубеждений и предрассудков, которым нет места как в науке, так и в субъективизме в частности. Недопустима, по мнению Кареева, и ангажированность принадлежностью к какой-либо нации, классу, партии [2]. Для таких людей, находящихся под властью своих интересов и предрассудков, даже самые логические выводы и беспристрастные оценки не будут убедительными [2]. Поэтому необходимо смотреть с общечеловеческой точки зрения: при таком подходе исследователь освобождается от односторонности и исключительности, неизбежных, когда себя причисляешь к какой-либо социальной группе [3, с. 235].

Если чисто теоретическое отношение к изучаемому явлению можно считать объективным, то этическую оценку можно назвать субъективной,

но субъективизм в данном случае будет являться необходимым дополнением, в отличие от эмоционального субъективизма, который представляет собой противоположность научному объективизму, так как последний исключает всякое пристрастие. Таким образом, и научному объективизму, и этическому субъективизму мешают одни и те же преграды, имеющие корни в эмоциональной стороне человеческой психики.

Кареев субъективизм разделяет на случайный и необходимый. В первом случае субъект находится случайно в особом отношении к объекту, который так или иначе задевает его интересы (например, национально или политически). Во втором случае исследователь избавляется от случайного субъективизма и не желает ограничиваться лишь одним внешним пониманием явления, которое не может быть понятно без субъективного отношения к нему [3, с. 237–238]. Необходимый субъективизм устанавливает границу между двумя крайностями – произволом субъективизма и индифферентным объективизмом.

Подобную дихотомию Кареев вводит и для мира явления, который распадается на мир материальный и мир моральный: в первом все совершается бессознательно, во втором все происходит в сознании, когда человек мыслит, чувствует, желает, действует. Соответственно и воздействуют на нас эти миры по-разному: материальный факт просто отображается в нашем сознании, для него достаточно знать внешнюю связь между причиной и следствием; моральный факт же воздействует на сознание, требуя отыскать внутренний смысл [3, с. 239]. Помимо явлений внутреннего мира, есть факты чисто объективные, но поскольку они существуют не только для себя, но и воздействуют на человека, то и изучать их следует, давая ту или иную оценку. Таким образом, исторические факты призывают нас к необходимому субъективному отношению даже тогда, когда мы не находимся к ним в отношении случайного субъективизма. В качестве подтверждения своих слов Кареев ссылается на профессора Н. Я. Грота, указывая, что наука и философия – это виды человеческой деятельности, которые как самобытная реальность не существуют, и прежние мыслители совершали ошибку, когда определяли их вне человека, как нечто само по себе существующее, игнорируя процесс приобретения знаний о них [3, с. 249].

Для того, чтобы избежать подобных ошибок, приводящих к односторонности понимания, Кареев советует рассматривать все частные направления истории в совокупности, но, чтобы это не сводилось к простому их сопоставлению, а показывалось в взаимодействии разных элементов культуры. Историкам Кареев рекомендует в исследованиях придерживаться призм человеческой личности, так как все в истории существует через нее, в ней и для нее: все виды социальной жизни по своей сути различные системы отношений между личностями. Только

индивидуум то реальное существо, с которым имеет дело историческая наука, а прочие абстрактные явления (цивилизации, нации, государства, институциональные учреждения, религия, философия, право, мораль, искусство) не существуют сами по себе [3, с. 250].

Таким образом, для Н. И. Кареева субъективизм является неотъемлемым и неизбежным как в общественной жизни, так и при изучении ее. Гуманистический подход, этическая оценка социальным явлениям необходимы, поскольку приносят в научное знание качественные характеристики, и ошибочным является убеждение, что подобная субъективная оценка, учитывающая фактичность и логику, может подрывать объективность знания. Как раз-таки, наоборот, подобный субъективизм только помогает объективному рассмотрению социальных феноменов.

Литература и источники

1. Кареев, Н. И. Введение в изучение социологии / Н. И. Кареев. – СПб., 1897.
2. Долгова, Е. Субъективный метод и оценка в науке (по материалам рукописи Н. И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук») / Е. Долгова, А. Малинов, В. Слискова // Философский журнал. – 2022. – № 1.
3. Кареев, Н. И. Основные вопросы философии истории / Н. И. Кареев. – СПб., 1887.
4. Кареев, Н. И. Основы русской социологии / Н. И. Кареев. – СПб., 1996.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ КИТАЙСКОЙ ГИМНАСТИКИ НА ЗАНЯТИЯХ ПО ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ СОБЛЮДЕНИЯ ПРИНЦИПА ГУМАНИЗАЦИИ

Т. В. Полякова

В данной публикации предпринята попытка разнообразить стандартные методы развития двигательных качеств у студентов на занятиях по физической культуре. Предлагается рассмотреть применение упражнений, являющихся составной частью китайской оздоровительной гимнастики, на занятиях по физической культуре в экономическом вузе в сочетании с основными средствами физического воспитания.

Эксперимент проводился с октября по апрель учебного года на занятиях по физической культуре со студентами экономического вуза, 1–3 курсов обучения (78 чел.). С помощью простых тестов в сентябре был определен уровень развития гибкости (наклон вперед в положении сидя). Показатели развития гибкости у 75% занимающихся ниже среднего. С помощью анкеты была предпринята попытка ознакомления с приоритетами студентов. В каких эмоциях и двигательных действиях они

нуждаются. Постоянная высокая учебная нагрузка не предполагает активные занятия спортом. И, как следствие, почти полное отсутствие интереса к физическим занятиям.

На основании популярности китайских практик оздоровления и тренировки двигательных качеств человека был разработан комплекс упражнений, составной частью которых являются элементы Китайской оздоровительной гимнастики Цигун. Разработанный комплекс будет способствовать развитию гибкости у студентов, улучшит осанку, укрепит мышцы верхнего плечевого пояса, а также восполнит запас энергии в организме и будет способствовать восстановлению перед умственной и физической нагрузкой и после [4, с. 40]. Упражнения доступны для студентов, имеющих разные уровни подготовленности. Упражнения направлены на напряжение, расслабление и растяжение мышц. Это вызывает приток к ним крови и питает ткани. Наклоны, повороты, скручивания улучшают подвижность позвоночника и положительно влияют на осанку. Выполняются в статике и динамике. Правильное дыхание во время выполнения упражнений с чередованием напряжения и расслабления мышечных групп помогает повысить уровень кислорода в крови. Способствует нормализации кровообращения и позволяет снизить вероятность застоя крови [1, с. 35].

Китайская оздоровительная гимнастика Цигун является набором несложных упражнений, для выполнения которых не требуется дополнительная спортивная подготовка. Упражнения можно выполнять в статике и в динамике. При статических упражнениях занимающийся задерживается в определенном положении, концентрируясь на правильном дыхании. Во время динамических упражнений внимание уделяют соблюдению техники и плавной смене поз. В основе всех движений лежит мягкость – руки и ноги двигаются скоординированно, в такт с дыханием [5, с. 160].

1) И. П. – О. С.;

1–2 – наклонить голову вперед;

3–4 – повернуть ее влево как можно дальше;

5–8 – приподнять голову вверх и по верхней дуге, описываемой подбородком, вернуться в И. П.

2) И. П. – руки согнуты в локтях на уровне лица, ладони обращены вперед, левая сжата в кулак;

1–4 – поочередные круговые веерообразные движения пальцами, начиная от мизинца;

5–6 – то же в обратном направлении.

3) И. П. – руки сложены в замке над головой;

1–8 – руки выпрямлены и мысленно вытянуть макушку вместе с позвоночником вверх, при этом подняться на пальцы стоп.

4) И. П. – крестцовый отдел позвоночника вперед;

1–8 – присед на опорную ногу, согнутую в колене. Поднять другую ногу на 90 градусов и сделать круговые движения стопой внутрь и наружу, а также поднять вверх и вниз стопу.

5) И. П. – ноги на ширине плеч, руки в стороны, ладони вверх;

1–16 – плавный наклон. Вытянуть левую руку вверх, правой рукой можно опереться в ногу правую.

6) И. П. – присед. Спина прямая;

1–4 – спокойные, уравновешенные, небыстрые наклоны в сторону с замиранием при наклоне на 10–15 сек.

7) И. П. – ноги шире плеч, руки вверх в стороны, ладони к небу;

1–4 – присед на левую (правую) ногу. Поворот на 45 градусов. Увеличить амплитуду поворота до 130 градусов. Это упражнение можно выполнить в глубоком приседе;

5–8 – приподнять голову вверх и по верхней дуге, описываемой подбородком, вернуться в И. П.

8) И. П. – руки согнуты в локтях перед лицом, правая ладонь открыта вперед, левая – сжата в кулак;

1–2 – поочередно и медленно сжимать кисти в кулаки и разжимать.

9) И. П. – стойка на коленях, ладони на полу на ширине плеч параллельны друг другу;

1 – ладонями сделать шаг вперед и с выдохом выпрямить руки;

2 – поднять таз вверх, выпрямить спину и ноги, поставить пятки на пол. Ладонями и стопами выталкивать себя вверх. Длительность удержания позы: от 30 секунд до двух минут.

10) И. П. – лежа на полу. Ноги выпрямлены. Ноги врозь;

1 – руки вдоль тела, ладони раскрыты вверх. Между туловищем и руками небольшое расстояние;

2 – вытянуть шею, расслабляем руки. Закрываем глаза и концентрируем внимание на ощущениях в теле и на дыхании. Удерживать положение от пяти до 10 минут;

3 – встать, перекатившись на бок и далее отталкиваясь ладонями от пола. Поднять голову в последнюю очередь.

Интенсивность выполнения комплекса не должна быть изматывающей – занятие должно приносить удовольствие и расслабление. Поэтому выполнять упражнения необходимо медленно [2, с. 48; 4, с. 39]. Упражнения выполняются в спортивном зале либо на улице. Выполнять их можно как в заключительной части занятия, так и в периодах отдыха между интенсивными двигательными нагрузками [2, с. 48].

Результаты повторного анкетирования показали, что регулярное выполнение разработанного комплекса упражнений принесло положительные результаты. У студентов повысилась заинтересованность занятиями физической культурой, заметно вырос энергетический потенциал, а также улучшились показатели двигательного качества

гибкости. У 98% занимающихся показатели гибкости выше среднего.

Литература и источники

1. Асмолова, В. Л. Воздействие занятий тайцзицюань на человека / В. Л. Асмолова // Цигун и спорт. – 1993. – № 1–3. – С. 34–37.
2. Барский, К. М. Уроки китайской гимнастики / К. М. Барский // Советский спорт. – 1990. – № 2. – С. 48.
3. Джавен, М. Оздоровительная китайская гимнастика / Мао Джавен. – М. : Фаир – Пресс. – 2001. – 160 с.
4. Шаотин, С. Традиционные китайские оздоровительные системы и физическая подготовка в вузах / Сю Шаотин // Цигун и спорт. – 1991. – № 2. – С. 39–40.

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ ВИРТУАЛИЗАЦИИ

А. В. Почикаева

Наблюдая за социальными процессами, происходящими в обществе, можно заметить, что современный человек лицом к лицу сталкивается с трудностями, которые усложняют процесс идентификации самого себя в виде целостной и уникальной личности. Данная проблема не нова, и складывается ощущение, что была всегда. Однако в условиях глобальной виртуализации она приобретает все более яркую выраженность. Это может быть обусловлено тем, что современный мир наполнен обилием информации, которая транслируется через все возможные источники, и способствует формированию множественной идентичности, с учетом необходимых для жизнедеятельности социальных ролей. Виртуальность, в свою очередь, способствует формированию множественной идентичности в связи с многообразием различных идентичностей, которые транслируются в виртуальном пространстве и усваиваются людьми. В совокупности с этим, современный человек сталкивается со всевозможными интерпретациями колоссального объема информации, что снижает бдительность и приводит к постепенной утрате критичности по отношению к воспринимаемой информации.

С недавних пор в поле зрения различных ученых попало такое явление, как медиатизация, которая представляет собой непрерывный, активный и направленный в различные стороны процесс, оказывающий влияние на трансформацию современного общества. В данном контексте, процессы медиатизации потенциально могут оказывать влияние на формирование и развитие идентичности в сторону ее упрощения и поверхностности [1, с. 15].

Если мы представим, что существует такой человек, который обрел свою идентичность, он конгруэнтен и целостен, старается быть искренним

и включенным в жизнь, сохраняет критичность в отношении потребляемой информации, игнорирует влияние виртуальной информационной среды, то, несмотря на это, он в любом случае столкнется с тем, что общество будет ожидать от него определенного поведения, которое может быть не встроено в уже сформированную идентичность. Здесь от человека требуется гибкость и отчасти конформность, чтобы выстраивать отношения с другими и расширять свою принадлежность к различным группам. Если уже сформированная идентичность не вписывается в требования социума, то человек может надевать на себя «маски», чтобы интегрироваться в нужную социальную общность. Однако если элементы уже сформированной идентичности не соответствуют нормам и ценностям, которые разделяет желаемая социальная общность, человек может столкнуться с внутренним конфликтом, который приводит не только к внутреннему напряжению, но и истощает силы человека, а также приводит к противостоянию подлинного «Я» и ложного «Я». Здесь будет справедливым утверждение «Я таков, каким ты хочешь меня купить» [2, с. 227]. Иными словами, для своей эффективности человеку приходится вести себя таким образом, чтобы вписываться в требуемые нормы. Виртуализация подразумевает включенность человека в большое количество сообществ, даже физически в них не присутствуя, и поэтому требования могут сильно варьироваться, что также может способствовать упрощению идентичности и ее большей раздробленности, и вместе с этим к практически постоянному подавлению своего истинного «Я» [3, с. 106].

Однако, несмотря на вышесказанное, человеку все же необходимо иметь какую-либо точку опоры, почву под ногами. Проблема здесь заключается в том, что за ориентиры могут быть взяты различные деструктивные моменты, оказывающие негативное влияние на дальнейшее развитие личности, тем самым делая идентичность более хрупкой. Любой человек в целом нуждается в отождествлении себя с чем-либо или с кем-либо, одновременно с этим существует потребность в проявлении и ощущении своей индивидуальности и, в связи с этим, перед человеком возникает необходимость интеграции и соотнесения себя с разными сообществами и группами людей. Однако Э. Фромм в данном случае говорит о возможности возникновения ложной идентичности. Здесь человек может сталкиваться с потребностью соотносить себя с одной из референтных групп, которые могут приводить к рассеиванию его индивидуальных особенностей [4, с. 75].

Вернемся к проблеме виртуализации и идентичности: тут возникает большая опасность, поскольку в связи с развитием цифровых технологий и массмедиа, у человека появляется возможность отождествлять себя с огромным количеством других людей и вымышленных персонажей, которые транслируют определенный образ, атрибуты жизни и нормы поведения. Чем больше человек включен в эти процессы, тем выше риск

постепенной утраты понимания своей идентичности и ее растворения в различных социальных ролях и масках. При этом, важно отметить, что виртуальная среда в целом способствует формированию «множества» идентичностей, поскольку в зависимости от социальной сети, сообщества, форума, сайта, человек будет вести себя определенным образом в зависимости от того, что именно принято в данном сообществе. Как говорилось ранее, нормы поведения в различных общностях, к которым относит себя человек, могут сильно различаться. Это требует от человека затраты большого количества ресурсов для поддержания различных образов в разных общностях, и, как было сказано ранее, к растворению и упрощению идентичности как таковой, и в дальнейшем сказывается на благополучии личности и ее развитии.

Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01468.

Литература и источники

1. Бурнашев, Р. Ф. Социально-философский анализ цифровой приватности и ее роли в обеспечении информационно-психологической безопасности / Р. Ф. Бурнашев, Ш. Ш. Шавкатова // *Universum: общественные науки*. – 2024. – № 5. – С. 42–46.
2. Фромм, Э. *Иметь или быть* / Э. Фромм ; пер. с нем. Э. М. Телятникова. – М. : АСТ ; Астрель, 2011. – 314 с.
3. Шатерник, О. В. Проблема личной идентичности в контексте концепции социального характера Эриха Фромма / О. В. Шатерник // *Сборник работ 71-й научной конференции студентов и аспирантов Белорусского государственного университета, Минск, 18–21 мая 2014 г.* / Редкол. : С. А. Захаркевич [и др.] : в 3 ч. – Минск : Изд. центр БГУ, 2014. – Ч. 2 – С. 105–108.
4. Фромм, Э. *Здоровое общество* / Э. Фромм ; пер. Т. В. Банкетова. – М. : Аст ; Хранитель, 2006. – 544 с.

НАЕДИНЕ С СОБОЙ: О ГУМАНИЗМЕ

О. М. Ростовская

Современный человек зачастую не умеет, не знает, не способен чувствовать, что значит быть самим собой. Его страшит уединение. Без реакции, оценки и мнения других ему некомфортно, неуютно, скучно и страшно.

А что значит быть собой? Для чего это нужно? Нужно ли это в современном мире?

Быть наедине с собой – важнейшая экзистенциальная потребность человека. Быть наедине с собой – значит Быть собой, в полной мере прочувствовать самотождественность.

Единение с собой есть потенциальная возможность человека выйти за пределы причастной ему реальности, а, по выражению М. Хайдеггера, общедоступной внешней поверхности нашего бытия [1]. Тайная жизнь наедине с собой – не что иное, как погружение на дно в поисках собственной реальности.

В суете социально ориентированной жизни человек не имеет времени, сил, смелости остаться наедине с собой, признаться себе в своих подлинных чувствах и желаниях, а не тех, которые указывает ему, внедряет в его сознание социум. Поэтому все более востребованы психологи, арт-терапевты, мастера йоги и т. п. специалисты, которые оказывают услуги, направленные на осознание, принятие самого себя, экологичный подход к восполнению душевных сил и, по сути, поддержанию жизни. И даже страсть к обустройству садов, огородов и цветников на балконах, террасах и крышах многоэтажных домов, массовое увлечение домашними животными – это своеобразная попытка городского человека не только получать положительные эмоции, удовлетворять потребность в том, чтобы быть нужным и единственным для живого существа, но и заботиться о живом и чувствовать живое рядом.

Человек нуждается в живом. И эта нужда в коммерциализированном обществе эксплуатируется максимально: биокосметика, биопродукты, экоодежда, реклама с детьми и животными и пр. Стремление к живому – подлинное, органичное, присущее человеку – используется, обращая живое в симулякр, в продукт технизированного, наукоемкого, медиализированного производства. Таким становится и производство детей, и производство животных. И это можно трактовать, как проявления биофилии современного общества – нашей новой реальности. Но насколько далека она от подлинно живого – естественного, природного?!

Быть самим собой значит быть целостным, самотождественным. Самотождественность «Я есть Я» отсылает к категории «быть». Кризис самотождественности разрешим, если человек возвращается к жизни, пишет Э. Фромм в работе «Революция надежды» [2, с. 149–150].

Социально ориентированный успех достигается человеком ценой утраты самотождественности ввиду необходимости соответствовать социальным, групповым требованиям. Индивид перенимает паттерны поведения и мышления группы и сам обращается в шаблон для собственной идентификации. Таким образом, сначала он встраивается в групповой шаблон, а впоследствии в шаблон самого себя «другого» и становится вдвойне зависимым. Более того, им овладевает страх потери этой искусственной самотождественности. Наедине с собой он боится остаться вовсе, т. к. лицом к лицу столкнется с вопросом о смысле бытия – о том, кто он есть для самого себя?..

Быть самим собой – значит, прежде всего, ответить себе на вопросы:

«Кто Я есть для себя?», «Каков смысл моего бытия для самого себя?». Первые мысли, которые возникают при постановке этих вопросов – о ничтожности самого себя. Осознание того, что «Я есть Ничто» пугает. М. Хайдеггер определял состояние, «настроенность», которая подводит человека к Ничто, как фундаментальное настроение ужаса – «ужас приоткрывает Ничто», и далее, осмысливая Ничто как метафизическую категорию, признавал его условием возможности раскрытия сущего для человеческого бытия [1].

Ничто обладает онтологическим потенциалом и является смыслоструктурирующим компонентом, точкой опоры самотождественности. Приход к осознанию себя в качестве Ничто есть начало пути к самому себе и исходная точка гуманизма в целом.

Ничто – потенциально живое и самосозидающее. Биофильность и креативность Ничто отражают биотеосоциальность человека, отсылая к проекциям на Космос, Теос и социум – к самоосуществлению Человека в качестве микрокосма, микротеоса и микросоциума, к развитию Индивидуальности в уникальной комбинации физических, психических и социокультурных свойств, в их целостности и разносторонности, неслиянности и самодостаточности.

Потенциал Ничто раскрывает для человека возможность Быть самим собой, а значит реализовывать свое бытие как биофильное и креативное – т. е. творить неповторимую жизнь и все, что жизнеспособно и благоприятствует жизни. Быть самим собой – это признавать свою человечность в индивидуальном измерении, проявлять специфически человеческие переживания, к числу которых Э. Фромм относил любовь, нежность, сострадание и сопереживание, интерес, ответственность, тождественность и целостность, уязвимость, надежду, веру, отвагу, свободу, называя их «очеловеченными переживаниями» [2, с. 137–151].

В условиях техногенного общества биофильность и креативность реализуются в развитии и использовании репродуктивных технологий, геномной инженерии и т. п. Трансгуманистические и постгуманистические идеи – постсовременный сциентизированный, технизированный способ осуществления биофильной потенции, где сами понятия биологического и жизни существенно модифицируются, технизируются.

Резюмируя, стоит отметить, что осознавший свое Ничто из состояния страха и тревоги до состояния восхищенного признания своего потенциала – своей Человечности и Индивидуальности, своей биофильной и креативной сущности, увидит себя изнутри – иначе и, вероятно, пересмотрит многие цели и ценности, возможно, от чего-то откажется, не найдя в этом смысла, но обретет себя и понимание принципа первостепенной, онтологической значимости: наедине с самим собой, погружаясь в себя, важно осознавать в себе Ничто, чтобы Быть самим собой.

Литература и источники

1. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. – URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/ehkzistencialnaja_filosofija/khajdegger-cto-takoe-metafizika-2013 (дата обращения: 21.02.2025).
2. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм ; пер. с англ. Т. В. Панфилова. – М. : АСТ, 2006. – 283 с.

ПРИМЕНЕНИЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

В. Е. Рыбаков

В современной исторической науке пристальное внимание уделяется методологии, т. к. от способов и приемов познания и поиска информации во многом зависит качество исторического знания, а также возможности его применения на практике при решении различных гуманитарных проблем. Роль гуманитарных наук, в то числе и истории, крайне важна, ведь именно они, исследуя человеческую сущность, позволяют решать актуальные задачи [1]. История как наука к тому же содействует выявлению социальных проблем, их причин и возможных решений, а также сущностных характеристик человека, которые проходили становление на протяжении веков. Для получения более глубокого и подробного исторического знания, рассмотрения причин, хода и последствий событий историки используют методологию других научных дисциплин, обращаясь к философии и психологии. Цель данной работы – рассмотреть возможности и специфику применения психоаналитической философии и метода психоанализа в исторической науке.

Метод психоанализа позволяет исследовать особенности характера и поведения конкретно выбранной исторической личности, приблизиться к пониманию ее мировосприятия, проследить влияние различных факторов на ее становление [2]. Также данный метод позволяет определить специфические черты личности, причины их появления и возможные пути решения выявленных проблем. Данный метод активно практикуют психологи, исследуя психологическое состояние своих клиентов с целью решения или профилактики различных проблем путем прямого взаимодействия с субъектом. Используя метод психоанализа, можно увидеть, что во многом поведение, действия, проявление характера и прочие моменты в той или иной степени зависят от мировоззрения человека, которое начинает формироваться с детства и подвергается влиянию многочисленных факторов. Таким образом, выявив через психоанализ факторы, воздействующие на мировоззрение личности, можно определить причины поведения. В свою очередь, личность с особым, сформированным и продолжающим формироваться

мировоззрением способна через свои действия и поведение влиять на окружающий мир и общество, становясь уже причиной тех или иных событий как на частном уровне, так и на историческом.

В свою очередь, опираясь на вышесказанное, метод психоанализа может активно использоваться историками, ведь многие события и процессы исторической динамики возникают в результате той или иной деятельности человека, являющегося субъектом исторического процесса. Во все времена в обществе существовали личности, обладающие лидерскими качествами, харизмой и способностью вести за собой массы. И, конечно же, механически, на практике многие действия, движущие историческую динамику, осуществляют массы, народ, однако эти действия обусловлены идеями, источником которых является зачастую влиятельная личность, способная оказывать существенное воздействие на общество, а, соответственно, и на историю. Как решения правителя способны оказывать осязаемое влияние на подвластное ему общество, так и мыслители, и поэты, даже не стремясь к власти, через свои идеи и харизму вызывают у масс эмоции и побуждают к действию. И метод психоанализа при исследовании таких влиятельных исторических личностей позволяет выявить особенности, психологические установки личности, сделать попытку понять ее поведение, найти причину того, почему и как личность стала исторически значимой, причину возникновения именно такого, а не иного мировосприятия. И, конечно же, у метода психоанализа в контексте исторической науки будет своя специфика применения.

Стоит отметить, что помимо использования метода психоанализа в исследовании отдельной личности речь может идти и о социальных группах. Историка интересуют причины поведения народов, классов, сословий, представления о семье, обществе и государстве в разные эпохи и многое другое.

Одним из примеров применения психоаналитического метода может послужить исследование личности А. Гитлера в работе Э. Фромма «Анатомия человеческой деструктивности», с целью разобраться в причинах его чудовищной, антигуманной идеологии и агрессивной политики, узнать, что же превратило обычного австрийского мальчика в источник войны, жестокости и смерти [3, с. 573–673]. Результаты таких исследований помогут составить стратегию недопущения повторений подобных случаев, если личность стала источником бед и разрушений, либо же стратегию по достижению развития и прогресса, если личность этому способствовала. Опираясь на работы Э. Фромма, а также на основные понятия методологии истории стоит выделить ряд способов и подходов применения психоанализа в исторической науке. Отметим, что чем глубже изучать данный вопрос, тем их больше. Первое, на что можно обратить внимание, анализируя историческую личность, – составление родословной, если это возможно, для выявления некоторых генетических

особенностей, общих для целого рода и повлиявших на личность, наделив ее характерными психологическими особенностями. Такой подход, к примеру, возможен при анализе представителей династий, чья родословная известна и зафиксирована в источниках. Другой шаг, что тоже осуществляется по возможности, это анализ детства и условий формирования первых черт характера личности, первых факторов, например, отношения с родителями, обеспеченности, событий, переживаемых в детстве и прочее. И далее – исследование последующих этапов жизни и факторов, которых становится со временем только больше. Возможно отдельное рассмотрение событий, культурной среды, идеологии, религии, экономического и социального положения семьи и состояния государства в целом и т. д.

Важно также отметить, что специфика применения метода психоанализа в исторической науке заключается в том, что, в отличие от психологов, историку приходится работать зачастую не с самим индивидом, а с теми данными, которые сохранились об этой личности в исторических источниках.

Таким образом, метод психоанализа, адаптированный к исторической науке, может и должен использоваться историками. Результаты данного метода помогут дополнить причинность многих событий и выявить воздействующие на них факторы. Особенно этот метод подойдет для историков-биографов и исследователей социальной истории. Его применение еще раз подчеркнет значимость личности в истории, но также имеет потенциал в исследовании психологии масс.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2022. – 320 с.
2. Фрейд, З. Введение в психоанализ : лекции / З. Фрейд. – СПб. : Питер, 2005. – 381 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2022. – 736 с.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

В. С. Сайганова, С. В. Воробьева

Актуализация и решение проблемы гуманистических ценностей в XXI в. обусловлены контекстом эпистемологии государственности. В истории этой эпистемологии явно прослеживаются естественно-правовая и позитивистская парадигмы государственности [1–6], оказывающие влияние на понимание и трактовку гуманизма, а также оценку перспектив его развития. Особое значение эта тема обретает в силу девиаций

гуманистических ценностей в сторону пост- и трансгуманизма, когнитивных и телесно-морфологических свобод, наблюдаемых в современном цифровом мире. Поэтому методологически важно уточнить направления в концептуализации гуманистических ценностей в контексте эпистемологии государственности.

Ключевой идеей гуманизма как системы взглядов является признание человека, его прав и свобод в качестве высшей ценности, что имеет смысл лишь в движении к общественно-государственному бытию, но не наоборот. Причина заключается в том, что «началам человека недостает человеческих черт» [5, с. 262] и это вынуждает искать норму человеческого бытия в историческом процессе, продуктом которого выступает человечность. Именно в таких изысканиях, ориентированных на раскрытие сущности государства как ресурсного источника человечности, явно прослеживаются две тенденции, претендующие на адекватное ее толкование – естественно-правовая и позитивистская.

Естественно-правовая парадигма государственности проистекает из философско-нравственных аспектов теории естественного права, восходящей к философским учениям XVII – XVIII веков (Т. Гоббс, Д. Локк, Б. Спиноза, Ж.-Ж. Руссо). Суть этой теории заключается в признании неотъемлемых прав человека, независимых от их законодательного признания или непризнания в государстве. Однако, как отметил Л. Штраус, в доктрине Ж.-Ж. Руссо «учение естественного права дошло до критической стадии» [5, с. 262], сделав очевидными новоевропейские затруднения найти естественную основу права в началах самого человека. С. Н. Булгаков предвосхитил предпринятую Л. Штраусом постановку проблемы кризисного состояния естественно-правовой парадигмы и конструктивный способ ее решения. Русский философ связал причины кризиса с вопросами ценностей, актуализируемыми в естественно-правовой парадигме в противовес парадигме позитивистской, отождествляющей право, закон и государство. Такое тождество составляет логический источник пустого и формального права [7, с. 499–500].

Позитивистская парадигма государственности инструментальна, так как определяется только ценностью порядка, устанавливаемого в обществе. Коррелятом этой парадигмы выступает концепция чистого права, исключаящую любую критику с моральной точки зрения. Она разрабатывается безотносительно к представлениям о справедливости, к устанавливаемому миру в конституируемом сообществе в силу приоритета государственного волеизъявления, а не ценностей. В частности, как утверждает М. В. Антонов, ссылаясь на Г. Кельзена, «при постулировании основной нормы не утверждаются никакие ценности, вне положенных позитивному праву» [7, с. 502].

Естественное право С. Н. Булгаков интерпретировал как общую идею и абсолютную норму оценки позитивного права, основы которого

составляют морально-нравственные идеи свободы, равенства и справедливости [6]. Право как свобода обусловлено равенством. Условием равенства выступает признание в качестве основы социальной политики христианского принципа «любви к ближнему». Данная норма обеспечивает социальную справедливость, признавая права каждого человека. Приоритет естественного права по отношению к праву позитивному, отождествляющему право и закон, С. Н. Булгаков обосновывает посредством доминанты духовно-идейного начала в человеке, т. е. его представлений о праве. Аргументы *pro* он трактует в контексте безусловной ценности естественного права как меры свободы, равенства и справедливости, свойственные обществу, но независимые от государства. Поэтому пути преобразования государства являются христианскими. Государственность на основе христианства подразумевает подчинение Левиафана христианским целям и задачам, обусловленным идеалами свободы личности и общечеловеческой любви. Но поскольку человеческое общество далеко от таких идеалов, а греховность человеческой природы является неоспоримой истиной, постольку государственная форма бытия неизбежна, исходя из чего, христианин не может оставаться индифферентным к проблеме государственности.

Обосновывая естественное право в качестве аксиомы государственности, С. Н. Булгаков подверг критике доктрину договорного происхождения государства. Опровергающие аргументы были обусловлены непринятием осуществляемой посредством позитивного права рационализации власти, которой следует противопоставить анализ реальных правоотношений и складывающегося на их основе порядка и способов его легитимации. Такой вывод С. Н. Булгаков сделал на основе исследования наблюдаемого им в русском обществе духовного кризиса антропологической действительности, связав с ним причины, по которым «русская государственность не обнаруживает... признаков обновления и укрепления» и исключив из своей аргументации дилемму западничества и славянофильства. Необходимыми условиями выхода из духовного кризиса выступают сосредоточенное раздумье, самопроверка, самокритика [4, с. 43].

Раскрывая негативную роль западноевропейского просветительства в становлении русской интеллигенции, С. Н. Булгаков выступил против его базового догмата – «веры в естественное совершенство человека» [4, с. 39]. Выразителем такой точки зрения стал Д. Локк, интерпретировав государственную форму бытия в контексте ее рационализации и акцентируя внимание на «справедливом правлении разума», поддерживаемом позитивным правом [1, с. 215]. Отход от такого правления Д. Локк отождествил с вырождением человека, которое заключается в отказе от принципов человеческой природы [1, с. 266], поэтому закон служит отправной точкой в интерпретации свободы.

Ж.-Ж. Руссо, разграничив естественное и гражданское состояние, обосновал необходимость перехода от кризисного состояния естественного права [2] к праву позитивному и гражданскому обществу [3].

Таким образом, решение проблем гуманистических ценностей применительно к реалиям XXI века неотделимо от контекста эпистемологии государственности. Подобная эпистемология содержательно и формально предопределяет границы человечности в человеке, актуализируя направления в организации форм человеческого бытия. Естественно-правовая парадигма государственности проистекает из природных начал человека, коррелятом которых выступает христианство и его идеи свободы, равенства и справедливости. Поэтому основанная на ней государственность исходит из интересов человека и ориентирована на его совершенствование. Позитивистская парадигма, напротив, проистекает из закона, направленного против греховной и индивидуалистической природы человека. Поэтому основанная на ней государственность безудержно стремится рационализировать власть посредством позитивного права.

Работа выполнена при поддержке ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» в рамках научного проекта № ГР 20212361.

Литература и источники

1. Локк, Д. Два трактата о правлении / Д. Локк // Сочинения : в 3-х т. / Д. Локк. – М. : Мысль, 1985. – Т. 3. – С. 137–405.
2. Руссо, Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо // Об общественном договоре. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. – М. : «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. – С. 51–150.
3. Руссо, Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо // Об общественном договоре. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. – М. : «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. – С. 195–322.
4. Булгаков, С. Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков // Вехи; Интеллигенция в России : сб. ст. 1909–1910. – М. : Молодая гвардия, 1991. – С. 43–84.
5. Штраус, Л. Естественное право и история / Л. Штраус. – М. : Водолей Publishers, 2007. – 312 с.
6. Воробьева, С. В. Государственность и русская интеллигенция: эпистемологический подход С. Н. Булгакова / С. В. Воробьева, В. С. Сайганова // История. Семиотика. Культура : сб. матер. междунар. науч. конф. / Отв. ред. И. В. Демин. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2021. – С. 165–171.
7. Антонов, М. В. Чистое учение о праве: варианты перевода и интерпретации / М. В. Антонов // Российский ежегодник теории права. – 2011. – Вып. 4. – С. 499–510.

ЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В УСТОЙЧИВОМ СОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ

С. А. Сайдиев

Человеческие ресурсы являются основным социальным и экономическим потенциалом любого общества. В настоящее время в обществе человеческий ресурс признается важнейшим социокультурным ресурсом и ключевым элементом национального богатства страны. Без него невозможно обеспечить продуктивное производство и инновационную деятельность, непосредственно способствовать социокультурному прогрессу и развитию общества, а также осуществить долгосрочный экономический рост. Современная концепция развития общества рассматривает человека как отправную и конечную точку этого процесса. Человеческий или социальный аспект становится основным фактором развития, в то время как материальные ресурсы служат условием для общественного прогресса.

Термин «человеческие ресурсы» впервые был использован американским институциональным экономистом Джоном Р. Коммонсом в его книге «Распределение богатства», опубликованной в 1893 году [1, с. 20]. Однако только в XX веке начали формироваться отделы кадров, которые официально занимались разрешением разногласий между работниками и работодателями. Начиная с 1980-х годов, в результате изучения влияния проблем, связанных с персоналом, на долгосрочный успех бизнеса, в отделах кадров наметилось движение в сторону стратегических инициатив. Эти стратегии в совокупности называются управлением человеческими ресурсами (HRM). Они обеспечивают комплексный подход к управлению персоналом, организационной культурой и средой. HRM направлено на найм, управление и ориентирование рабочей силы для достижения целей организации. Например, формирование справедливой и рациональной системы оплаты труда и социальной защиты повышает мотивацию сотрудников к трудовой деятельности и улучшает эффективность организации. Кроме того, создание механизма заботы о сотрудниках, уделение внимания их физическому и психическому здоровью, а также профессиональному развитию укрепляет лояльность и сплоченность сотрудников по отношению к рабочему месту и создает прочную основу для долгосрочного развития организации.

В концепции управления человеческими ресурсами говорится: «Подход к человеку, ориентированный на людей» (people-oriented), играет важную роль. Это означает, что в процессе управления необходимо с уважением относиться к личностным особенностям и творческим способностям сотрудников, учитывать их потребности и чувства, а также

применять гуманный стиль управления. При этом человеческие ресурсы рассматриваются как основная движущая сила развития компании. Поэтому одной из важных задач является уделение особого внимания потенциалу и способностям сотрудников, их развитие и подготовка высококвалифицированных специалистов для компании. Кроме того, при управлении человеческими ресурсами также уделяется внимание профессиональному развитию и росту сотрудников. Их личностный рост и развитие организации должны дополнять друг друга. Поэтому предоставление сотрудникам широких возможностей для профессионального роста приводит к устойчивому развитию организации [2, с. 120].

Когда значение человеческих ресурсов в процессе устойчивого социального развития анализируется с философской точки зрения, этот процесс рассматривается в рамках таких законов и категорий, как диалектическое развитие, единство материи и сознания, общественное сознание и общественное бытие. Философский анализ человеческих ресурсов позволяет определить их роль в развитии общества, связь с человеческим сознанием и процессами материального производства. Согласно диалектике, любой социальный процесс находится в противоречивом движении и развитии. Человеческие ресурсы выступают решающим фактором в этом процессе развития. Согласно Гегелю, единство и борьба противоположностей играют решающую роль в развитии [3, с. 9, с. 65, с. 120]. С этой точки зрения, человеческие ресурсы являются движущей силой общественного прогресса и одним из основных факторов, стимулирующих развитие в обществе. Развитие человеческих ресурсов, в свою очередь, приводит к совершенствованию социальных структур. Любые социально-экономические изменения в обществе неразрывно связаны с развитием человеческих ресурсов.

В материалистическом мировоззрении значимость человеческих ресурсов проявляется в единстве их материальных и духовных аспектов – материального производства и духовной деятельности, на что в свое время указывал К. Маркс. С точки зрения общественного прогресса, можно заключить, что развитие человеческих ресурсов неразрывно связано с инновациями и технологическим прогрессом в обществе. Более того, эффективность человеческих ресурсов тесно связана с уровнем их образования, социальной средой и культурными ценностями. Повышение знаний человека, развитие науки и технологий являются ключевыми факторами устойчивого развития общества.

В процессе устойчивого социального развития человеческие ресурсы следует анализировать в рамках диалектической взаимосвязи между общественным сознанием и социальным бытием. Образование, культура и научные инновации имеют ключевое значение для развития человеческих ресурсов. Это напрямую связано с ростом общественного сознания.

Устойчивое развитие человеческих ресурсов является важным условием духовного прогресса в обществе. Значительную роль в этом играют социальные институты, в частности, образовательные и культурные учреждения. Система образования является одним из важнейших факторов обеспечения устойчивого социального развития. Для повышения качества развития человеческих ресурсов требуется подход, основанный на знаниях и инновациях. Новые технологии и научные достижения играют решающую роль в повышении производительности труда человека, стимулировании экономического роста и обеспечении социальной справедливости в обществе. Как отмечал Джон Дьюи, образование – это не подготовка к жизни, а сама жизнь. Такой подход демонстрирует взаимосвязь между обществом и личностью в формировании человеческих ресурсов. Научное и инновационное развитие выступает ключевым фактором повышения интеллектуального потенциала человеческих ресурсов, что служит гарантией устойчивого социального прогресса.

При философском анализе роли человеческих ресурсов в устойчивом социальном развитии становится очевидным, что они являются решающей силой в процессе диалектического развития. Человеческие ресурсы, выступая основным элементом материального производства и духовного развития, служат устойчивому развитию общества. Такой подход, основанный на философских законах и категориях, помогает определить значимость человеческих ресурсов в социальном прогрессе. Более того, эффективное развитие человеческих ресурсов неразрывно связано с совершенствованием образования, инноваций и социальных институтов. Для обеспечения устойчивого развития общества крайне важно уделять повышенное внимание человеческим ресурсам и реализовывать их потенциал.

Литература и источники

1. Commons, J. R. The Distribution of Wealth / J. R. Commons. – N. Y. : A. M. Kelley, 1963. – 302 p.
2. Liu, C. The Role of Human Resource Management in Sustainable Development / C. Liu // International Journal of Education and Humanities. – Vol. 14, No. 3. – 2024.
3. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М. : Наука, 2000. – 495 с.

СТРАТЕГИИ ПРОДВИЖЕНИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ ДЛЯ ДЕТСКОЙ АУДИТОРИИ

Ю. П. Серeda

В условиях интенсивных социально-культурных и технологических трансформаций чрезвычайно важными оказываются вопросы о том, как

представлена современная наука в общественном сознании и при помощи каких стратегий и инструментов можно сформировать и скорректировать ее образ, успешно внедряя инновации, но при этом противодействуя распространению недостоверных и ложных представлений, а также способствуя более конструктивным отношениям между наукой и обществом.

В целом, популяризация научного знания представляет собой процессы и механизмы продвижения научных идей не только внутри научных сообществ, но и за их пределами, иными словами, это распространение научных знаний об окружающей действительности посредством различных каналов, форм и институтов коммуникации. В общем виде цели популяризации науки сводятся к следующим [1]: 1) информировать о научных изобретениях и открытиях, о деятельности научных коллективов, учреждениях и ученых; 2) разъяснить смысл сложных явлений, сделать научную информацию доступной и понятной; 3) увлечь интересными образами, художественными средствами в мир науки, изобретений и открытий; 4) научить какой-либо области знания либо фрагменту знания, что зачастую может играть роль эффективной профориентации для детей.

Если отталкиваться от идеи, что цель научной коммуникации и популяризации науки – это развитие рефлексивного и креативного мышления, интеллектуальных навыков, чувствительности к здравому смыслу, общей эрудиции, то задача погружения подрастающего поколения в мир науки представляется фундаментальной. В этой связи, следует эксплицировать несколько базовых уровней, в контексте которых можно более эффективно выстраивать эти процессы. Предлагаем очертить круг возможных и уже работающих стратегий популяризации науки следующим образом. Во-первых, это медийный уровень: печатные СМИ (журналы, книги, брошюры) и цифровые СМИ (сайты, онлайн-площадки, социальные сети, например, телеграмм-каналы, YouTube, подкасты и т. д.). Во-вторых, это организационно-событийный уровень, который включает в себя различные интерактивные научные пространства и тематические площадки в городской среде, специализированные музеи наук, научные фестивали, открытые лектории, которые активно привлекают внимание к науке [2].

Медийная стратегия, связанная с функционированием цифровых СМИ, сегодня представляется наиболее успешной и актуальной, поэтому кратко остановимся только на обзоре белорусских печатных СМИ, которые ориентированы на детскую аудиторию.

Несмотря на видимое количественное разнообразие представленных в белорусском медиапространстве печатных изданий для детей можно зафиксировать количественную несбалансированность и типологическую неоднородность детских печатных медиа Беларуси. Подавляющее

большинство представленных примеров газетно-журнальных изданий предлагает подрастающей аудитории универсальный комплект медийного контента различного целевого назначения и читательского адреса. Практически все периодические издания (было проведено исследование более 50 тематических изданий) не отличаются именно научно-ориентированным контентом, и речь даже не идет о том, что они позиционируют себя в качестве научно-популярных СМИ для детей. Тематический диапазон изданий при заявленном ориентире на разнообразие носит выраженный явно дублирующийся характер, с использованием однотипных развлекательно-игровых заданий от общеобразовательных тем (о мире животных, природе, обучении и др.) до массово-популярных (о жизни кумиров, межличностном общении, известных мультфильмах и кино), имеющих низкий уровень актуальности, социально-культурной и воспитательной значимости. Многие издания применяют упрощенный подход в оформлении, например, цветное оформление только обложки журнала и начальных страниц, схематизация силуэтных форм, нарушение баланса вербальной и визуальной его составляющих, излишняя эксплуатация примитивных образов, сюжетов и символов. Согласно общей оценке С. В. Харитоновой, развлекательные детские печатные издания характеризуются следующим: универсальность контентных стратегий (широкий охват потенциальных читателей всех возрастных категорий, смешение стилей и композиционно-графических средств) и шаблонность визуально-семантической организации материала (однотипность структуры, схематичность изобразительных образов) [3].

Поскольку одна из целей популяризации научного знания – это вдохновить следующее поколение ученых, заинтересовать научной деятельностью как профессией, то крайне важно, чтобы именно детская аудитория, предрасположенная к научному познанию, устойчиво масштабировалась и получала мотивирующую поддержку. Один из способов – вдохновить через примеры успешной научной коммуникации. Так же в этом контексте, если мы говорим о самой младшей детской аудитории, то одним из приоритетных направлений является организация знакомства и погружения в мир научных идей и открытий через игровой процесс. В этом отношении, мы можем говорить о второй стратегии – организационно-событийной, реализация которой связана с инициативами в городском пространстве.

Через развитие городских научно-популярных локаций появляется возможность более интерактивного и зрелищного вовлечения в науку, к тому же, это возможность коммуникации с экспертами, которые говорят о науке просто и интересно, превращая свои выступления в процесс так называемого *edutainment*'а (с англ. «обучение – education, развлечение – entertainment»). Лекции ученых-исследователей, фестивали, научные турниры, мастер-классы, игры, выставки и другой интеллектуальный досуг

создается для того, чтобы приблизить жителей и, в первую очередь, детей города к науке. Данный формат чрезвычайно обогащает арсенал и возможности популяризации науки. Тем не менее, как отмечают эксперты, наиболее проблемными зонами применения данной стратегии являются распространение псевдонауки (речь идет об экспертности лекторов, их профессиональной специализации) и низкий уровень продвижения в интернете и СМИ площадок, где жители города могли бы получать достоверную и актуальную информацию. Поэтому необходимо создавать возможности для выработки мнения, основанного на, главным образом, научных подходах. Одной из стратегий может стать продвижение научных знаний в партнерстве и коллаборации с организациями, работающими в научной сфере, сфере образования и бизнеса в формате так называемых центров популяризации науки с целью продвижения научных идей, создания инноваций и совместной коммерциализации проектов в том числе. Среди задач, решаемых такими центрами, можно выделить: распространение научных знаний в современной и доступной форме, прежде всего для детей и молодежи; формирование у детей понимания необходимости и важности научных исследований; разработка и реализация образовательных инициатив по различным научным направлениям; способствование вовлеченности посетителей центров в научный процесс с помощью стирания границ между экспонированием, изучением и научным экспериментом и т. д.

Таким образом, можно резюмировать, что в последние годы научная коммуникация стала более приоритетным аспектом в научном сообществе, особенно в ответ на рост дезинформации и различного рода псевдонаучных информационных каналов, где транслируется научно недоказанная, псевдоэкспертная информация. Действительно, знание стало доступно, открыто, интерактивно, но нужна мотивация, чтобы хотеть получать это знание, а также умение отличать подлинную информацию от фейковой.

С одной стороны, активное продвижение научного знания для детской аудитории представляется проблемным в силу отсутствия целенаправленного и конкурентно-адаптированного подхода. С другой стороны, научные институты, непосредственно включенные в производство и трансляцию научных знаний, практически не участвуют в научной коммуникации, ориентированной на детскую аудиторию, в том числе через издательскую деятельность. На медийном уровне на сегодняшний день ниша научно-ориентированных белорусских печатных изданий не занята, особенно для детей среднего и старшего школьного возраста. В этой связи, речь может идти о разработке специализированной информационной стратегии, которая на фоне имеющейся количественно-качественной несбалансированности и неоднородности компонентов детской печатной медиасистемы обеспечивает детей информативно

насыщенным и уникальным медиаконтентом. Результативной может стать модернизация существующих контент-стратегий белорусских печатных детских медиа и определение приоритетных направлений их деятельности в раскрытии интеллектуального, гуманистического и научно-исследовательского потенциала подрастающего поколения. В рамках реализации организационно-событийной стратегии можно сделать вывод, что она более эффективна в процессах продвижения науки для детской аудитории в силу своей интерактивности и рекреативной направленности.

В целом, важен комплексный подход, объединяющий практический опыт популяризации научных знаний с обсуждением теоретической базы по данному направлению. Проблема популяризации научного знания для детей характеризуется многофакторностью и, главным образом, связана с спецификой не только самого процесса содержательного и художественно-технического преобразования научных идей в соответствии с возрастной категорией аудитории, но и с возможностями и альтернативами заинтересованного партнерства научных учреждений с представителями частного сектора и сферы образования.

Литература и источники

1. Панина, Е. А. Популяризация науки в условиях современной социокультурной ситуации / Е. А. Панина // Вестник Майкопского государственного технологического университета, 2019. – Вып. 4 (43). – С. 172–181.
2. Дивеева, Н. В. Рекреативная функция популяризации науки и формы ее реализации / Н. В. Дивеева // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2014. – № 2. – С. 95–101.
3. Харитоновна, С. В. Белорусские медиа для детей: системообразование и визуально-семантическая структура / С. В. Харитоновна ; науч. ред. В. И. Ивченков. – Минск : БГУ, 2022. – 267 с.

ОТКРЫТАЯ НАУКА И БИОЭТИКА: НЕПРЕРЫВНОЕ БИОЭТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ КОМИТЕТЫ

В. Н. Сокольчик

В контексте идей Э. Фромма о гуманизации современного общества, в ракурсе привлечения общества к научным исследованиям и в рамках парадигмы открытой науки, необходимо обратить внимание на важность биоэтического знания. Современное биоэтика как знание научно-практическое и ориентированное на «выживание» человека, общества, природы [1] должно стать важным компонентом просвещения и образования общества. Биоэтика дает знания, необходимые человеку, чтобы существовать в современном мире, адекватно и взвешенно реагируя

на безудержный рост научно-технического прогресса (особенно в сфере наук о человеке и природе, включая экологию и биомедицину, развитие искусственного интеллекта и т. д.). Вопросы возможностей, приоритетов, последствий и препятствий применения современных технологий для человека и природы (например, искусственное прерывание беременности, ВРТ, трансплантология, генетические изменения, работа с особенными детьми, новые вызовы геронтологии и т. д.) должен знать и понимать любой человек, так как эти практики могут лично или опосредованно коснуться каждого [3]. В просвещении общества и формировании паттернов критического мышления, навыков анализа и дискуссии опыт биоэтики бесценен, так как, являясь междисциплинарным знанием, она предлагает принимать взвешенные решения, проанализированные и осмысленные коллективно представителями совершенно разных сфер научной и практической деятельности – врачами, юристами, психологами, философами, биологами и т. д. Такой междисциплинарный и дискуссионный подход исключает «однобокость» и односторонность принятых решений и рекомендаций.

Обсуждение конкретных ситуаций и кейсов, возникающих в науке и практике вследствие применения результатов НТП к человеческому (при природному) существованию, требует не только владения материалом (фактами, научными, этическими и правовыми знаниями), но и умения дискутировать, критически мыслить, отстаивать свою точку зрения. Это – чрезвычайно важный навык для человека XXI столетия, обосновывающий его право быть настоящим гражданином современного общества и уметь совершать осознанный выбор. Так, комитетом по биоэтике Совета Европы в 2019 г. были подготовлены рекомендации об организации публичных дебатов в сфере биоэтики и прав человека [5], которые в 2021 г. были переведены на белорусский язык в Республиканском центре биоэтики. 29.06.2021 г. на базе отдела социальной экологии и биоэтики Института философии НАН Беларуси состоялся вебинар, на котором сотрудники института, члены Республиканского центра биоэтики, аспиранты и студенты, представители биоэтической общественности России, Казахстана и др. стран СНГ, а также все желающие обсуждали документ, его перевод и практическую необходимость организации общественных дебатов в сфере биомедицины [4].

Биоэтическое знание не только предлагает механизмы просвещения общества и его членов в области развития биологии (и смежных наук), медицины, экологии и т. д., но также формирует правоориентированный дискурс, активно опираясь в своих рассуждениях на действующие в обществе легальные требования (законы и подзаконные акты), позволяющие защитить человека и природу. По сути биоэтика активно использует механизмы общественного вовлечения в обсуждение и разработку законов, касающихся, вопросов научных и исследований и

практики в сфере биомедицины, экологии, демонстрируя, как мнение и инициативы каждого члена общества могут быть значимы для правотворчества и необходимы для правоприменения.

Важную роль в вопросах сопряжения социального дискурса, личных инициатив, научного творчества в контексте законодательных требований и (био)этических рекомендаций играют исследовательские этические комитеты (ЭК) [2]. В Республике Беларусь такие комитеты официально существуют в организациях здравоохранения, аккредитованных на проведение медицинских исследований и испытаний, однако их деятельность не распространяется на все исследования по изучению человека и природы, что было бы необходимо для этической и правовой корректности таких исследований, а также для воспитания молодых ученых. Думается, что ЭК в обязательном порядке должен существовать в НАН Беларуси, интегрируя опытных ученых разных естественнонаучных и технических специальностей, представителей гуманитарного знания и, в частности, биоэтики.

Опираясь на высказанное автор считает, что биоэтическое образование, воспитание и просвещение должно быть в обществе непрерывным [6, р. 71]. Общеознакомительные занятия на уровне детского сада, включающие знакомство с развитием наук о человеке, неразрывно связаны с обучением (и просвещением) школьников по вопросам биоэтики (для старших школьников это включает не только знания по научно-техническим достижениям и знание правовых основ их внедрения на практике), но также развитие культуры дискуссий на основе обсуждения наиболее актуальных и сложных биоэтических кейсов. В ВУЗах занятия биоэтикой (как постоянный или специальный курс) должны быть обязательными, фундированными получением новых знаний в области современных биомедицинских, экологических и др. технологий, а также опирающихся на дискуссионные формы обучения. Последипломное образование (особенно для ученых, медицинских и биологических работников, педагогов, юристов) также должно включать обязательные биоэтические занятия (такая практика развита в БГМУ, РИВШ). Непрерывное образование также предполагает постоянную просветительскую работу в обществе (через СМИ, советы молодых ученых, общественные организации, популяризаторов науки и т. д.), моментальное реагирование на сложные ситуации в медико-биологической и экологической науке, развитие общественных дискуссий по наиболее сложным биоэтическим темам.

Особенное внимание для развития биоэтического мышления и формирования биоэтических знаний необходимо уделить молодым ученым. Здесь будут значимы не только общие биоэтические знания, но и акцент на биоэтической составляющей научного творчества, навыках ученого [7]. Целесообразны были бы специальные занятия с научно-

ориентированными школьниками, студентами, специальные курсы для магистрантов и аспирантов по вопросам этики и биоэтики научного творчества, работа с советами молодых ученых. Неоценимую помощь своими консультациями, экспертизами, просветительской деятельностью могут оказать ЭК, существующие и на уровне научных организаций, и на уровне вузов республики. Необходимо также рассмотреть на национальном уровне вопрос о биоэтике как самостоятельной научной специальности магистратуры, аспирантуры и докторантуры.

Таким образом, современная открытая наука, ориентированная на привлечение общества к научной деятельности, тесно коррелирует с биоэтическим знанием, в которое в силу своей сопричастности обсуждаемым в биоэтике проблемам, должен быть вовлечен каждый член социума.

Литература и источники

1. Поттер, В. Р. Биоэтика. Мост в будущее / В. Р. Поттер. – Киев : Вадим Карпенко, 2002. – 215 с.
2. Руководство № 1 по созданию комитетов по этике // UNESCO. – 2005. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139309_rus (дата обращения: 15.10.2024).
3. Сокольчик, В. Н. Современная биоэтика как «проект практической философии» / В. Н. Сокольчик // *Academic research in educational sciences*. – 2024. – № 2. – С. 599–606.
4. Bioethics. Республиканский центр биоэтики : Youtube channel RCB. – URL: <https://www.youtube.com/channel/UCSvQ4Nts3s1bDU1faM4PxXg> (дата обращения: 10.10.2024).
5. Guide to Public Debate on Human Rights and Biomedicine: Adopted by the Committee on Bioethics (DH-BIO) at its 16th Meeting, 19–21 Nov. 2019 / Committee on Bioethics (DH-BIO), Council of Europe. – URL: <https://rm.coe.int/prems-009521-ex-061320-gbr-2007-guide-on-public-debate-16x24-web/1680a12679> (date of access: 01.02.2025).
6. Sokolchik, V. New open project for Belarusian society: bioethical university / V. Sokolchik // 2nd International Congress on Excellence in Education : Abstract Book, Nov. 11–13, 2022 / Eds. : E. Kiral, B. Kiral, Y. Tarihi. – Kasim, 2022.
7. Йоханссон, И. Медицина и философия (Введение в XXI столетие) : учеб. пособие / И. Йоханссон, Н. Лине ; пер. с англ. под ред. А. Г. Чучалина. – М. : Атмосфера ; Вече, 2019. – 432 с.

КОЭВОЛЮЦИЯ ДУШИ И ТЕЛА В КОСМИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

А. Н. Спасков

Эволюционные процессы в сложных социоприродных системах включают в себя фазы устойчивого линейного развития с накоплением количественных показателей и периоды радикальных трансформаций глубинной качественной структуры систем, имеющие нетривиальную нелинейную динамику. Наиболее общие законы исторических процессов были сформулированы Г. В. Гегелем как система абстрактных и взаимосвязанных диалектических законов развития Абсолютной Идеи, воплощающейся в материальном мире.

К. Маркс применил диалектический метод Гегеля к анализу конкретных исторических процессов, обусловленных материальными причинами. В это же время Ч. Дарвин открыл механизм естественного отбора, как необходимого условия эволюции биологических систем, а в XX столетии были сформулированы естественнонаучные принципы самоорганизации сложных эволюционирующих систем, которые в дальнейшем стали применять и к анализу социальной динамики.

В условиях конкуренции двух базовых социотипов, которые А. В. Колесников условно обозначает как человек молекулярный и человек космический [1] происходит эволюция социальных систем, основанных как на материальных, так и на духовных ценностях. Сами по себе материальные и духовные принципы организации общества не противоречат друг другу. Речь идет о приоритетных ценностях и движущих силах истории и для гармоничного развития общества необходимо, как мы полагаем, соблюдение принципа коэволюции духовной культуры и материальной цивилизации. А этот принцип, в свою очередь, является частным случаем принципа универсального эволюционизма, согласно которому глобальная эволюция Вселенной с момента ее возникновения из космологической сингулярности представляет собой коэволюцию материи, жизни и сознания.

Мы полагаем, что проблему происхождения материи, феноменов жизни и сознания, а также развития от простого к сложному, можно решить, применяя генетический метод построения теории, в соответствии с принципом восхождения от абстрактного к конкретному и принципом универсального эволюционизма. Наша гипотеза заключается в том, что начальные условия возникновения Вселенной, включают не только тонкую настройку физических констант, определяющих формы существования элементарных физических тел, но и должны содержать элементарные формы небιологической жизни (протожизнь) и психики (протосознание) что соответствуют сильному антропному принципу. Отсюда следует, что и

форма построения фундаментальной теории должна включать в себя принципы развития. Это означает фундаментальное значение времени в понимании онтологии объективной и субъективной реальности и его ключевую роль в решении проблем современного естественнонаучного и гуманитарного знания.

Мы полагаем, что филогенез человеческого вида основан на длительном этапе коэволюции психики и биологического тела, занявшей несколько миллионов лет, в результате которого появился современный человек разумный, или *Homo sapiens*. При этом психику и физическое тело мы рассматриваем как относительно независимые, но нераздельно взаимосвязанные в процессе жизнедеятельности субстанциальные начала. Декарт, пожалуй, первым в европейской философии отделил психику от материи как две самостоятельные сущности и связывал мышление с деятельностью бестелесной субстанции – душой. Проблему взаимодействия сознания и материи он рассматривал в рамках принципа психофизического параллелизма, который в дальнейшем неоднократно подвергался критике в аналитической философии сознания и физикалистских теориях сознания.

Мы полагаем, что эту проблему можно решить в соответствии с принципом психофизического единства в рамках субстанциально-информационной онтологии [2]. Согласно этой концепции, материя и сознание возникают в момент возникновения Вселенной из космологической сингулярности в результате деятельности единой субстанции и в соответствии с диалектическим принципом раздвоения единого. Это значит, что сознание и материя представляют собой два комплементарно связанных полюса единой субстанции. Сознание – это активное начало, производящая идеальные формы, а материя – пассивное начало, в которых эти формы воплощаются. Вселенную в целом мы рассматриваем как нелокально связанное единство множества индивидуальных субстанций, имеющих психофизическую природу, которые мы условно называем квантовыми монадами, объединяя, таким образом, монадологию Лейбница и квантово-информационный подход в онтологии сознания. При этом индивидуальная психика и физическое тело квантовых монад «находятся в комплементарном единстве и коэволюционно развиваются в процессе глобальной эволюции Вселенной в соответствии с принципом психофизического единства и концепцией квантового дарвинизма» [3, с. 306].

Таким образом, процесс глобальной коэволюции во Вселенной включает в себя несколько этапов. В начале, с момента возникновения самого пространства и времени, как необходимого условия существования материальных тел, происходит физическая эволюция, в результате которой формируется локальная структура пространства и времени, появляются элементарные частицы и виды взаимодействия между ними, принимающие

форму физических законов как базовых принципов организации материи и безусловных алгоритмов поведения квантовых монад. При этом принципы поведения квантовых монад «возникают случайно на ранней стадии горячей Вселенной и закрепляются при ее остывании как "замороженный случай" в результате естественного отбора в квантовой среде различных вариантов квантового поведения и выживания наиболее приспособленных форм существования и алгоритмов воспроизводства и взаимодействия квантовых частиц» [3, с. 306]. Отсюда следует, что уже на этом этапе физической эволюции работает механизм естественного отбора в соответствии с концепцией квантового дарвинизма, что позволяет, таким образом, провести некоторую аналогию с биологической эволюцией.

Этот процесс физической эволюции базовых материальных элементов происходит в единстве с космологической эволюцией Вселенной как органического целого вплоть до образования первых атомов водорода и эпохи отделения вещества от света, следы которой наблюдаются сейчас в реликтовом космологическом излучении. С этого момента начинается этап ядерной эволюции с образованием легких ядер гелия и лития при термоядерном выгорании первых звезд и химическая эволюция с образованием первых молекулярных соединений в межзвездном газе.

Следующий этап космологической эволюции связан, по современным представлениям, с появлением звезд второго поколения в результате взрыва сверхновых звезд на последней стадии жизни первого поколения голубых гигантов. На этой стадии происходит термоядерный синтез тяжелых ядер, начиная с железа, которые в дальнейшем выбрасываются в межзвездное пространство при взрыве сверхновой звезды и входят в состав планет, образующихся в результате гравитационной конденсации из газопылевого облака рождающейся протозвезды.

Таким образом, на планетах, которые образуются в звездных системах второго поколения, начинается следующий этап космологической эволюции планетных систем и происходит дальнейшая геологическая и химическая эволюция, которая, по крайней мере на нашей планете Земля, привела, в результате абиогенеза около 3 млрд. лет назад, к новому эволюционному скачку и появлению биологической формы жизни как способа существования белковых тел.

С появлением человека разумного на Земле начинается новый этап эволюции, которая принимает социальную и культурную формы. На этой стадии находится современное человечество и от того, какую стратегию дальнейшего развития выберет то или иное человеческое сообщество, зависит его выживание и устойчивое развитие в изменяющихся условиях существования.

В этой связи было бы интересно применить модель конкуренции

двух социотипов – молекулярного и космического человека к анализу исторических процессов [1]. Если рассмотреть, например, историю европейской цивилизации, то в ней можно выделить ряд сменяющих друг друга этапов, которые условно можно интерпретировать как эпоху доминирования в жизни общества того или иного социотипа. Следует отметить при этом, что граница между двумя социотипами поведения имеет условный характер как в обществе, так и в жизни отдельного человека.

Онтологическим основанием такого разделения является, по нашему мнению, противоречие между материальной и духовной природой человека. Материальная природа – это тело, структура которого формируется из молекул по генетической программе и передается по наследству. Духовная природа – это, в терминологии религии, душа или дух, о происхождении которых современная наука мало что может сказать и сводит их к понятию психики и сознания, лишая, таким образом, эти понятия самостоятельного онтологического статуса. Мы полагаем, что душа и дух – это бестелесные субстанции, активно действующие в материальном мире и творчески преобразующие этот мир. Более того, на ранних этапах эволюции Вселенной эти субстанции производят само пространство и время и базовые материальные формы в виде элементарных частиц и физических взаимодействий.

Исходя из этой дуалистической онтологии можно сказать, что духовные силы и энергия человека имеют космический и внетелесный источник и их действие направлено, с одной стороны, на поддержание жизнедеятельности организма, а с другой – выходят за пределы ограничений и потребностей молекулярного тела. В этом смысле мы и можем сказать, что дух и душа – это космический человек, устремленный за границы своих телесных ограничений, а тело – это молекулярный человек, привязанности и потребности которого поработают духовные силы в сфере инертной и косной материи, что ведет, согласно второму закону термодинамики, к росту энтропии и, в конечном итоге, к физической смерти.

Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта № Г23–049.

Литература и источники

1. Колесников, А. В. Киберкосмизм. Цифровая философия темпорального универсума / А. В. Колесников. – Минск : Беларуская навука, 2022. – 315 с.
2. Спасков, А. Н. Принципы субстанциально-информационной онтологии / А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларуская навука, 2021. – Вып. 8. – С. 67–75.

З. Спасков, А. Н. Квантовая онтология «элементарного интеллекта» / А. Н. Спасков // Вестник Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. – 2024. – Вып. 3. – С. 299–309.

ГУМАНИЗАЦИЯ КАК ПАРАДИГМАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

В. П. Старжинский, А. Л. Куши

Образование представляет собой способ становления, формирования и развития человека через усвоение и выработку духовной и материальной культуры – культуротворчество. Реализация основной функции образования – формирование личности, ее социального и профессионального становления, самореализации человека осуществляется посредством трансляции программ поведения, общения и деятельности [1]. Вместе с тем, в современной постнеклассической образовательной парадигме, кроме процессов трансляции культуры, не менее важную роль играют процессы ее созидания и развития как педагогическим сообществом, так и самим обучающимся, выступающим в данной парадигме в качестве субъекта образовательного процесса.

Образование обеспечивает механизм преемственности и устойчивого развития общества и человеческой культуры, в форме социокультурного наследования, воспроизводства и развития субъектов научной и производственной деятельности. Этапы развития образования изоморфны соответствующим этапам развития науки и подразделяются на классический, неклассический и постнеклассический [2]. В свою очередь, развитие науки детерминировано ценностями и динамикой развития, соответственно, – традиционного, индустриального, постиндустриального типов обществ. В силу этого, образование развивается в режиме догоняющей модернизации, требующей перманентных образовательных реформ.

Современное образование по содержанию, целям, механизмам и прочим характеристикам не удовлетворяет ни запросам человека, ни потребностям общества. Совершенствование методик и других технологических средств не может решить проблемы, поскольку кризис в образовании носит парадигмальный характер (требует пересмотра оснований образовательной системы). Именно в этой ситуации эдукология испытывает сильнейшую потребность в рефлексировании над образованием в различных системных измерениях: личностном, как способе становления человека; социальном, как социальном институте; коммуникативном – как субъект-субъектном взаимодействии и т. п.

Основной недостаток современного образования – его неэффективность, поскольку традиционная педагогика имеет дело с

человеком как объектом педагогического воздействия, цель которого – вооружить ученика знаниями, умениями, навыками для будущей профессиональной деятельности. Итог такого образования – либо «человек несчастный», не понимающий себя, либо антагонист по отношению к обществу, либо конформист. Отсюда следует, что главная задача парадигмальной реконструкции образования – его гуманизация как отрицание технократической парадигмы в педагогике. Конструктивная методология и призвана помочь исследователю найти пути решения проблемы [3].

Гуманизация образования как парадигмальная реконструкция представляет собой ядро модернизации, особую перестройку всей образовательной сферы, направленную, прежде всего, на формирование и становление субъекта образования как личности, развитие его гуманистической составляющей путем утверждения гуманистических ценностей и приоритетов. Гуманизация нацелена против различных форм насилия в образовательной среде – технократизма, эскалации бездуховности и самоотчуждения человека.

Гуманизация в образовании означает переход от авторитарной технократической образовательной модели к человекоцентристской, которая предполагает создание условий для обретения учащимся статуса субъекта образования, способного превратить дисциплину в самодисциплину, организацию в самоорганизацию, воспитание в самовоспитание, образование в самообразование. Для этого необходима парадигмальная реконструкция образования, в которой предполагается смена: предметной организации содержания обучения – от дисциплин к проблемам; созерцательных методов обучения на активные, назидательного воспитания на саморефлексию и саморазвитие; цели образования – от знаний, умений, навыков (ЗУНов) к личностному развитию; механизма образования – от социализации к гуманистически ориентированному развитию через творческую деятельность; средств образования – от науки к культуре в целом.

Конструктивный подход к модернизации образования предполагает построения концептуальной и инструментальной моделей решения проблемы. Рассмотрим кратко процедуру построения гуманитарной концептуальной модели на примере инженерного образования. Результатом гуманистической реконструкции будет культурологическая модель как альтернатива модели предметно-центристской, бессубъектной. Новое видение человека, его инженерной деятельности, преодоление разрыва между его теоретической и практической подготовкой, естественно-технической и гуманитарной культурами, построение системы учебных дисциплин составляют содержание концептуальной модели культурологической парадигмы инженерного образования.

Создание концептуальной модели гуманизация образования

предусматривает актуализацию гуманистического смысла образования, понятий культуры, гуманизации, а также связанной с ними проблемы духовности. Конструктивно гуманизация образования направлена против технократизма, феномена отчуждения, бездуховности и насилия. Среди направлений гуманизации образования выделяются его гуманитаризация и демократизация, как переход к самоуправлению. Инструментальная модель решения проблемы состоит в системе ресурсов, инструментов и методов, обеспечивающих и поддерживающих реализацию идей педагогики сотрудничества; индивидуализации, как перехода от социально-значимых к личностно-индивидуальным мотивам и познавательным интересам субъекта образования и других, направленных на свободное и всестороннее саморазвитие личности.

Процесс гуманизации образования имеет давние традиции. Он представлен в воззрениях западных (Витторино да Фельтре, М. Монтень, Я. А. Коменский и др.), российских (В. Г. Белинский, К. Д. Ушинский, Л. Н. Толстой и др.), белорусских (Ф. Скорина, Н. Гусовский и др.) педагогов и мыслителей. В Республике Беларусь проблемы гуманизации образования разрабатывают философы образования и ученые-педагоги В. П. Старжинский, А. П. Сманцер, И. И. Рыданова, К. В. Гавриловец, В. Т. Кабуш и др.

Педагогическая эффективность процесса гуманизации образования определяется мерой духовности учителей и родителей, общества в целом, а также степенью внедрения гуманистических ценностей в педагогический процесс и его составляющие – программы, учебники, образовательные методы и формы. Гуманизация образования является нравственно-психологической основой образовательного процесса и выражается в заботе учителя о духовном развитии учащихся, предоставлении им возможности обучаться в соответствии с индивидуальной траекторией развития, учитывающей их интересы и потребности, возможности и способности. Гуманизация образования предполагает также ориентацию на индивидуальные особенности, степень физического и нравственного здоровья. Она основывается и на процессе формирования духовной культуры подрастающего поколения, основанной на традициях развития национальной и общечеловеческой культур. Гуманизация образования имеет еще один практический смысл. Она позволяет противостоять процессам оцифровывания личности, дает ей возможность сохранять свое «Я» в противостоянии с активно развивающимся искусственным интеллектом [4].

Таким образом, гуманизация образования представляет собой перестройку образовательной системы на парадигмальном уровне, направленную на духовно-нравственное развитие личности. Конструктивная методология используется для проектирования концептуальной и инструментальных моделей гуманитарной

составляющей современной образовательной системы. Концептуальная модель представляет собой не просто дескриптивное описание основных понятий, задающих сущее и должное, но и конструктивный принцип, имплицитно содержащий инструментальную модель, регламентирующую переход от сущего к должному. В этом принципе взаимодополнительности концептуальной и инструментальной моделей и содержится критерий конструктивности решения проблем реформирования образования.

Литература и источники

1. Зырянов И. М. Образование как феномен информационного общества / И. М. Зырянов, В. П. Старжинский // Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная : материалы Межд. науч. конф., Минск, 12 мая 2016 г. / Белорусский национальный технический университет ; ред. А. И. Лойко. – Минск, 2016. – С. 193–194.
2. Степин, В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма / В. С. Степин // Сложность. Разум. Постнеклассика. – 2013. – № 4. – С. 45–59.
3. Старжинский, В. П. Конструктивная методология как рефлексивная система / В. П. Старжинский, А. А. Спектор // Проблема конструктивности научного и философского знания : сборник статей / Предисловие В. Т. Мануйлова. – Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – Вып. 7. – С. 87–104.
4. Сафуанов, Р. М. Цифровизация системы образования / Р. М. Сафуанов, М. Ю. Лехмус, Е. А. Колганов // Вестник УГНТУ. Наука, образование, экономика. Серия экономика. – 2019. – № 2 (28). – С. 116–121.

О НЕКОТОРЫХ НЕГАТИВНЫХ ПОСЛЕДСТВИЯХ ВЛИЯНИЯ КОНВЕРГЕНТНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

О. Л. Сташкевич

В настоящее время формируется новая гибридная техно-антропологическая реальность, в которой конвергентные технологии, такие как искусственный интеллект, виртуальная реальность, Интернет вещей и тому подобные, ускоренными темпами меняют мир, тем самым вызывают гуманитарный кризис в обществе, требуют разработки экономических, политических, правовых, этических и других механизмов регулирования данных технологий, осуществления гуманитарной экспертизы инноваций. Конвергентные технологии трансформируют способ взаимодействия «человек (личность) – окружающая среда», тем самым оказывают глубокое влияние на нашу идентичность, на ее становление и формирование.

Немецкий экономист К. Шваб в своем труде «Четвертая промышленная революция» обращает внимание на ряд негативных

последствий, которые принесет развитие информационно-коммуникационных технологий: усугубляющееся неравенство, старение населения, негативное воздействие на рынок труда, размывание границ между войной и миром, кибернетическая война, военные действия посредством самоуправляемых систем; утрата творчества; стирание граней между человеком и машиной; неопределенность того, к каким типам поведения приведет расширение когнитивных способностей человека и другие [1].

К. Шваб полагает, что произойдет переопределение личной идентичности [1, с. 66]. Если кратко, в недавнем прошлом люди «идентифицировали себя и свою жизнь по определенной местности, этнической группе, конкретной культуре или даже языку» [1, с. 66], но под воздействием современных информационных технологий границы стали размываться, появилось больше возможностей соприкоснуться с другими культурами, а также онлайн-среда стала способствовать тому, что у личности могут появиться множественные идентичности.

В настоящее время мы наблюдаем усиление цифрового присутствия. Конвергентные технологии создают новые пространства для самовыражения и взаимодействия. Социальные сети, виртуальные миры, разнообразные онлайн-платформы позволяют личности создавать цифровые версии себя (аватары) и принимать участие в виртуальных сообществах. С одной стороны, это усиливает идентичность личности в цифровом пространстве, но, в то же время, ставит вопросы о подлинности и самовосприятии. Размываются границы между физической реальностью и виртуальным миром. Это может привести к чувству расширенной идентичности, в которой физическое и цифровое «Я» переплетаются, но, как негативное последствие, может возникнуть вопрос о том, где проходит граница между «реальной» идентичностью и «виртуальной». Также человек может в целом утратить связь с реальным миром, потерять свою индивидуальность. «...Его поведения становится оцифрованным, подчиненным неким алгоритмам, он перестает думать, происходит отчуждение его внутреннего мира, теряется свобода выбора, свобода формирования собственной личности» [2].

Виртуальное пространство становится более значимой средой существования, чем реальное, происходит определенный сдвиг в источниках влияния на идентичность личности. Если раньше значительное влияние на формирование идентичности личности оказывали социальные институты (к примеру, институт семьи или политический институт), то есть, та сложившаяся система взаимосвязанных норм и коллективно разделяемых ценностей, свойственных той или иной социальной группе, то в настоящее время происходит сдвиг влияния к сетям: «от вертикальных структур к горизонтальным системам, от локального пространства к бесконечному виртуальному киберпространству» [3, с. 80]. Идентичность

личности перестает быть в чистом виде продуктом социального конструирования, виртуальное пространство дает возможность индивидуального формирования идентичности, но индивидуализация формирования идентичности в свою очередь может привести к травмированию еще не полностью сформировавшейся психики у подростков и молодых людей.

Причем виртуальная среда предлагает множество образцов и стандартов идентичности, которые зачастую противоречивы, недостоверны и не соответствуют реальности. У молодежи (и не только) несоответствие себя с кем-то навязанными идеалами может привести к неудовлетворенности своими собственными способностями, качествами, внешностью, что может привести к ментальным и психологическим проблемам.

Сейчас, в виртуальной среде, любой человек может стать практически кем угодно, то есть создать себе вымышленную личность и не одну. При этом в реальной жизни личность может потерять себя в угоду «социально одобряемым идеалам», утратив себя настоящего, со своими индивидуальными чертами, мыслями, чувствами, ценностями. Также специалисты в области психологии и психиатрии отмечают, что виртуальная среда оказывает влияние на рост нарциссических черт у пользователей. Э. Фромм подобных людей называл «моноцеребральным человеком» [4, с. 467], для которого весь смысл жизни заключается в достижении успеха и славы и нахождения путей и средств для реализации желаемого.

На идентичность личности определенное влияние оказывает и появление сетевых мультиличностей: под воздействием многопользовательских миров, фэндомных сообществ отдельное, самостоятельное «Я» может перестать существовать, что повлечет за собой трансформацию способов социализации и идентификации.

Также анонимность в виртуальной среде (и в связи с этим возникающее чувство безнаказанности) достаточно часто приводит к девиантному поведению (флейм, троллинг, кибербулинг, stalking, хакерство и др.), а в крайних своих проявлениях – к диссоциативному расстройству, возникновению альтернативных личностей или множественной фрагментарной идентичности, которая дезинтегрирует личность. Следует отметить, что в борьбе с девиантным и преступным поведением в виртуальной сети некоторые страны разрабатывают и принимают законы и нормы, направленные на деанонимизацию пользователей и владельцев сетевых продуктов.

Развитие биомедицинских технологий – генная инженерия, клеточная терапия, имплантаты, миниатюрные нейрокомпьютерные интерфейсы и т. п. – открывает большие возможности для модификации и улучшения тела и когнитивных способностей человека, что также

определенным образом оказывает влияние на самовосприятие и идентичность, но в то же время поднимает этические вопросы о том, что значит быть человеком и где пролегают границы модификации тела, то есть, когда человек перестает быть человеком.

На наш взгляд, конвергентные технологии оказывают многогранное влияние на личность, они способствуют расширению нашего цифрового присутствия, размывая границы между физической и виртуальной реальностью, позволяют модифицировать наше тело, улучшая его, трансформируют понятие семьи, межличностных и внутрисемейных отношений, тем самым влияя на нашу идентичность.

Литература и источники

1. Шваб, К. Четвертая промышленная революция / К. Шваб. – М. : Эксмо, 2016. – 138 с.
2. Малинина, Т. Б. Человек в цифровую эпоху / Т. Б. Малинина // Проблемы деятельности ученого в научных коллективах. – 2018. – № 4. – С. 146–156.
3. Мамедова, Н. М. Человек в эпоху цифровизации: на грани реального и виртуального / Н. М. Мамедова // Век глобализации. – 2021. – № 3. – С. 74–85.
4. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2015. – 624 с.

САМОРЕАЛИЗАЦИЯ УЧАЩИХСЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Е. В. Столярская, Чжан Вэй

В условиях глобализации и информатизации основная цель образования сместилась от простой передачи знаний к развитию личности учащихся. Будучи важной концепцией человеческого развития и образования, самореализация стала важным критерием измерения психического здоровья и роста человека.

Самореализация личности студента стала неотъемлемой частью процесса высшего образования в Республике Беларусь и, как показали наши исследования, является приоритетной целью деятельности учреждений высшего образования [1]. В культурном контексте Китая самореализация является достаточно специфичной. По сравнению с западными странами традиционная культура этой страны накладывает на людей много ограничений и требований в отношениях с семьей и обществом. Человек не рассматривается «сам по себе»: он связан с родителями, родственниками, друзьями, коллегами и т. д.

Китайское «я» отличается от западного. Индивиды в китайском обществе не являются независимыми. В прошлом люди были ограничены системой клановой иерархии. Теперь они объединены в тесную сетевую

структуру человеческих отношений и должны выполнять свои социальные обязательства в этой структуре. В то же время традиционное китайское общество уделяет большое внимание нравственному совершенствованию и предъявляет высокие требования к этике своих граждан. Поэтому самореализация китайцев основана на этике межличностных отношений. Китайцы склонны уделять много внимания отношениям и хотят быть успешными в глазах других. Это ведет к компромиссу между удовлетворением потребностей самореализации и поддержанием хороших отношений, соответствием культурным требованиям.

В традиционной китайской культуре слово «самость» встречается редко. Вместо этого оно выражается через слова «самость» и «я». Можно встретить мнение, что граница между китайской «самостью» и внешним миром размыта и неясна. В то же время эта граница является гибкой и может делать «самость» больше или меньше. «Я» в западной культуре связано с развитием личности, в межличностном общении оно подчеркивает разницу между собой и другими. Китайское «я» больше касается отличия себя от других в межличностном общении, но также выражает связанность с внешним миром [2].

В традиционной китайской культуре важное место занимает конфуцианство, подчеркивающее коллективизм, семейные ценности и социальную ответственность. Эти культурные особенности влияют на ценности и поведение китайских учащихся. Самореализация китайских учащихся связана с ожиданиями со стороны семьи и общества в целом. В высоко конкурентной системе образования, ориентированной на экзамены, учащиеся часто ограничиваются стремлением к академическим достижениям. С развитием общества и продвижением образовательной реформы все больше студентов начинают открывать для себя пути самореализации, выходящие за рамки одной академической успеваемости, уделять внимание развитию эмоционального самовыражения, поддержанию психического здоровья, наличию хобби. Академическая успеваемость по-прежнему является основной целью многих учащихся, но в то же время в центре внимания педагогов и родителей находится вопрос о том, как развивать личность учащихся, повышать их психологическую адаптивность и социальную ответственность.

Хотя некоторые регионы Китая начали придавать значение качественному образованию, концепция самореализации все еще не является основной в школах большинства регионов. Образовательные достижения измеряются набранными учащимися баллами. В такой системе учащиеся привыкают к пассивному обучению. Люди получают стереотипное образование в школе, которое уменьшает их возможности роста и делает из них «обязательных» учеников [3].

В этом контексте самореализация учащихся обусловлена внешними ожиданиями, особенно ожиданиями их родителей и общества. Успех часто

определяется как получение хороших оценок на тестах, поступление в хорошую школу и стабильная карьера. Эта образовательная модель фокусируется на накоплении знаний, дисциплине и упорном труде, подчеркивая обучение, а не индивидуальные интересы или самопознание. Самореализация студентов в большей степени связана с выполнением своих социальных обязательств и с тем, чтобы их семьи и общество гордились ими. Этот культурный фон формирует ценности и модели поведения студентов [4].

Таким образом, можно выделить следующие особенности китайской образовательной системы, которые оказывают влияние на возможности самореализации учащихся и студентов.

1. Давление экзаменационно-ориентированного образования. Ориентированная на экзамены система образования заставляет студентов уделять больше внимания внешним оценкам в процессе обучения и игнорировать свои внутренние интересы, исследования и потребности в саморазвитии. Эта модель обычно подавляет внутренние интересы и мотивы студентов. Чрезмерное академическое давление и чрезмерная сосредоточенность на оценках могут привести к возникновению у учащихся таких психологических проблем, как тревожность и депрессия, что препятствует их самореализации на психологическом и эмоциональном уровнях.

2. Социальное и культурное определение успеха. В Китае успех часто тесно связан с внешними критериями, такими как успеваемость, профессиональный статус и финансовый доход. При этом могут игнорироваться личные интересы, счастье и внутреннее удовлетворение. Такая социальная и культурная атмосфера ограничивает возможности студентов по раскрытию своих интересов и потенциала. Молодые люди могут слишком полагаться на внешнее признание и оценку и игнорировать свои истинные внутренние потребности. В китайской культуре неудача несет в себе сильную негативную оценку. Поэтому у студентов может развиваться страх неудачи и боязнь отклониться от пути, признанного основным обществом, тем самым подавляя смелость исследовать и реализовывать себя.

3. Семейные ожидания и родительское давление. В Китае семьи возлагают большие надежды на своих детей. Родители надеются, что их дети смогут получить хорошие оценки на вступительных экзаменах в колледж, поступить в престижную школу и получить достойную работу. Подобные ожидания и давление со стороны родителей могут оказывать глубокое влияние на учащихся, ограничивая их возможности раскрыть собственные интересы и потенциал. Подобные внешние ожидания часто игнорируют личные интересы и потребности развития учащихся, что затрудняет для них возможность истинной самореализации в соответствии с их собственными желаниями.

4. Пренебрежение индивидуализацией и разносторонним развитием. Большая часть системы образования Китая ориентирована на стандартизированные и унифицированные критерии оценки и не уделяет внимания индивидуальности учащихся, творческому развитию и исследованию интересов. Студентам зачастую приходится учиться в рамках единой системы образования, и они не имеют возможности выбирать курсы и направления развития, исходя из своих личных интересов и сильных сторон. В Китае академические достижения часто рассматриваются как единственный показатель успеха, в то время как личные достижения в неакадемических областях (таких как искусство, спорт, общественная деятельность и т. д.) часто игнорируются. Эта тенденция приводит к тому, что учащиеся не могут полноценно развиваться и упускают возможности проявить свою индивидуальность.

Литература и источники

1. Столярская, Е. В. Самореализация студентов как цель деятельности вузов / Е. В. Столярская // Университет в глобальном мире: новый статус и миссия : сб. материалов XI Междунар. науч. конф., Москва, 20-21 февр. 2017 г. / Моск. гос. ун-т. – М., 2017. – С. 714–716.
2. Ли Ронгронг. Новая интерпретация китайского представления о себе / Ли Ронгронг // Журнал Шаньсийского ун-та : издание по филос. и соц. наукам. – 2003. – № 1. – С. 26.
3. Ян Хаоин. Об образовании и самореализации человека / Ян Хаоин // Гуандунский профессионально-технический колледж сельского хозяйства, промышленности и торговли. – 2019. – № 16 (1). – С. 20-26.
4. Чао Чжэн. Сравнение самоотдачи в китайской и западной культурах / Чао Чжэн // Guangxi Social Science. – 2003. – № 8. – P. 167–169.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ НА СЛУЖБЕ ГУМАНИЗМА: ПЕРСПЕКТИВЫ И РИСКИ

Л. В. Филинская

В эпоху стремительного развития технологий искусственный интеллект (ИИ) входит во все сферы деятельности человека. Сегодня уже не стоит вопрос использовать / не использовать ИИ. Существенно меняется формулировка вопроса: каким должен быть масштаб применения ИИ в реальном секторе экономики, в медицине, образовании, искусстве и других сферах. Искусственный интеллект – междисциплинарная область науки: проводятся конференции по ИИ, разрабатываются образовательные программы, создаются научные центры. Вместе с тем продолжают дебатов среди математиков, философов, социологов, психологов о том, как влияет ИИ на общество в целом, как меняется повседневная жизнь

человека, его социальное поведение, интеллектуальный уровень, формирование необходимых навыков и компетенций, трансформируются ли принципы и нормы этики.

Результаты социологического исследования, проведенного в БГУ в декабре 2024 г. (опрошены студенты 3–4 курсов 15 факультетов, объем выборочной совокупности – 1374 человека), свидетельствуют о том, что 87,3% респондентов пользуются искусственным интеллектом, причем более половины (51,6%) из них обращаются к этой технологии несколько раз в неделю. Почти каждый второй (45,5%) хотел бы увеличить долю ИИ в своей жизни при его расширенных возможностях. Студенты осознают и преимущества (об этом заявили 91,1% опрошенных) и риски использования искусственного интеллекта (77,7%).

Для выявления отношения к ИИ студентам предлагалось оценить ряд утверждений по 5-ти балльной шкале Лайкерта, где крайние точки шкалы соответствовали 1 – полностью не согласен, 5 – полностью согласен. Утверждения были позитивными и негативными. Студенты согласились, что ИИ упрощает жизнь человека (средний балл 4,03), позволяет развивать новые отрасли (3,80), увеличивает эффективность работы (3,75). Среди негативных последствий оценки были следующие: ИИ не способен мыслить, как человек (3,58), ИИ приводит к регрессу (2,83), ИИ – угроза для человечества (2,36). Средний балл утверждения о том, что использование ИИ не гуманно – 1,92. Такой низкий балл может свидетельствовать, во-первых, о понимании многогранности ИИ, спектр применения этой технологии имеет как позитивные, так и негативные цели и задачи; во-вторых, возможно, это связано с надеждой на то, что эта технология будет находиться под контролем общества, сформируются этические нормы и правила, которые позволят предотвратить негуманное использование искусственного интеллекта.

Высокий уровень распространения ИИ сегодня особенно требует ответственного и этичного использования. Основой для решения такой задачи является гуманизм как философия, ставящая человека в центр внимания. На что, прежде всего, следует обращать внимание в условиях стремительного развития искусственного интеллекта:

– разработка и использование ИИ должно быть направлено на улучшение качества жизни людей; например, ИИ в медицине создает условия для совершенствования диагностики, лечения, при этом должен обеспечиваться равный доступ к таким услугам всех пациентов, независимо от материального положения, места жительства;

– ИИ может выступать особым инструментом гуманизма – автоматизация рутинных задач позволит людям сосредоточиться на творчестве, разнообразить свободное время; сделает образование более доступным и персонализированным;

– гуманизм как основа совершенствования общества требует, чтобы

новации ИИ были направлены на уважение человеческого достоинства, а не на манипуляцию людьми;

– гуманистический подход требует, чтобы специалисты, развивающие ИИ, учитывали потенциальные риски и последствия новых технологий для общества;

– особую актуальность приобретает создание международных организаций и коллаборация ученых различных профилей для осуществления контроля и ответственного развития этой технологии.

Таким образом, гуманизм и искусственный интеллект тесно связаны, поскольку гуманистические ценности должны направлять развитие технологий, чтобы ИИ не стал угрозой для человечества, а обеспечивал решение глобальных проблем.

ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ САМООПРЕДЕЛЕНИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

М. А. Филипчик

Актуальность темы обусловлена кризисом самоидентификации социально-гуманитарных наук, вызванным сложностью и неоднородностью изучаемых ими объектов. Разработка адекватной изучаемому объекту методологии предопределена следующими аспектами ее применения. Во-первых, такая методология необходима для ориентации в многообразных информационных потоках, обеспечивающих трансфер идей из одних дисциплинарных сфер в другие сферы. Во-вторых, – для установления междисциплинарных связей, подразумевающих согласованность знаний из различных сфер и поддержание на этой основе преемственности идей. В-третьих, – для создания междисциплинарной области знаний как пограничной зоны, в контексте которой формируются или раскрываются новые смыслы. Исходя из этих аспектов, цель публикации заключается в раскрытии значения истории философии в методологическом самоопределении социально-гуманитарных наук.

Социально-гуманитарные науки не обладают синхронизированным единством, так как социальные науки порой игнорируют гуманитарные аспекты, а гуманитарные, забывая о социальных обязательствах, перестают быть востребованными со стороны общества. Например, обществоведческие дисциплины в своих теоретических схемах часто обходятся без человека, предлагая алгоритмы, работающие и в нечеловеческой природной среде. Э. Фромм по этому поводу отметил, что «дегуманизация во имя эффективности стала обычным делом» [1, с. 244]. Поэтому важно сделать акцент на том факте, что социальные и гуманитарные науки выросли из философии, а конструктивность их

методологии напрямую зависит от решения философских вопросов.

Ф. Бродель был убежден, что «лишь история способна объединить все науки о человеке, помочь им связать воедино их объяснения, наметить некую междисциплинарную общественную науку» [2, с. 30]. Однако проект подобной интеграции уже реализован на основе истории философии, изучающей процесс возникновения, развития и смены философских идей [3]. Гегель «впервые постиг историю философии в целом», раскрыв отличия философии от других видов духовной деятельности. Его методология включала: понятие истории философии, начало философии и начало ее истории, периодизацию и источники истории философии. Таким способом Гегель обосновал историю философии в качестве вершины «системного "организма" философских дисциплин» [4, с. 117]. Каждой фундаментальной идее и предложившему ее мыслителю он нашел место в соответствии с его эпохой и в соответствии с диалектическим соотношением эпох с общим мировым ходом истории. Исследовательский опыт Гегеля применительно к истории идей в интеллектуальном пространстве Беларуси подразумевает изучение и выявление особенностей ее национальной философии в европейском и универсальном измерениях.

В истории философии как междисциплинарной кооперации истории и философии возникают проблемы, связанные с научным языком. П. Бурдые назвал «встречу двух дисциплин встречей двух личных историй, двух разных культур», в которых «каждая расшифровывает то, что говорит другая» на основе собственного кода и культуры [5, с. 156]. Из этого определения вытекает первый нетривиальный вывод о необходимости владения концептуально-понятийным аппаратом смежной сферы знания, обеспечивающим проникновение в логику ее исследователей, и понимания значений и смыслов, которые они вкладывают в термины, для ориентации в чужой дисциплинарной сфере. В противном случае может иметь место синтез с позиции одной дисциплины [6, с. 11]. Поэтому второй нетривиальный вывод заключается в том, что междисциплинарный характер историко-философских исследований обусловлен необходимостью четкой дифференциации и аргументированной интеграции различных аспектов социально-гуманитарных дисциплин. Это позволит избежать анахронизмов, связанных с проецированием собственного образа мышления на другие события и приводящих к ошибкам, имеющим отношение к нарушению естественной хронологии.

Для истории философии характерны две тенденции в ее развитии: выявление национально-культурных особенностей философии, ориентированной на решение собственных проблем, и адаптация «чужих» идей и концепций к собственной философской традиции. Таким способом определяется мера оригинальности и заимствования, апологетики и критики, подражательства и творчества. Значит, история философской

мысли Беларуси не может быть построена как монологическая национальная история, так как «оригинальность и новизна точек зрения», представленных в ней, несовместима с «игнорированием историко-философского контекста обсуждения». Реконструкция историко-философского процесса должна осуществляться, с одной стороны, с учетом «включенности в преемственность и логику развития идей», с другой, – обособления «области разногласий, связанных с ними» [7, с. 24].

Культурный трансфер в истории философии заявляет о себе через поиск решения междисциплинарных проблем и через конкретные способы их решения. Подходы к решению в контексте согласованности знаний и преемственности идей позволяют выявлять пограничные зоны, в которых формируются или раскрываются смыслы. Г. Л. Тульчинский, считая смысл базовым концептом в гуманитарном знании, вычленил три сюжета для его применения. Первый связан с историей формирования смысла в гуманитарном знании [8, с. 14]. Исходным пунктом следует считать логическую трактовку смысла, привязанную к контексту именованию, в котором реализуются функции обозначения и устанавливаются денотаты и концепты, т. е. предметные и смысловые значения имен [9, с. 93]. Поэтому смысл концептуален, а его раскрытие восходит к надындивидуальному социальному опыту, с которым связан второй сюжет. В этом случае под смыслом следует понимать идею, ценность или идеальное содержание чего-либо (смысл жизни, текста, истории и др.). Глубина и широта осмысления обусловлена его связью с самыми отдаленными практиками и их целями, при этом «чем отдаленнее цели, тем большее количество взаимосвязей приходится учитывать, тем адекватнее должно быть познание, глубже проникновение в сущность» [8, с. 15]. Осмысление должно быть культурно-рациональной упорядоченностью, при которой знания не являются знаниями самими по себе, а появляются из связей «с конкретными целями и задачами» [8, с. 15]. Третий сюжет проистекает из роли «идеи смысла в нынешнем сдвиге гуманитарной парадигмы» [8, с. 17], связанной с идеей постчеловека [10].

Таким образом, методологическое самоопределение социально-гуманитарных наук предполагает содержательные экспликации трансфера идей в историко-философском контексте, обеспечивающим их согласованность, преемственность и понимание смысла.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм // Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М. : Республика, 1993. – С. 217–356.
2. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. // Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – М. : Весь Мир, 2006. – Т. 1. – 592 с.

3. История идей как методология гуманитарных исследований. Философский век. Альманах / Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр Истории Идей, 2001. – Вып. 17–18. – 370 с.
4. Мотрошилова, Н. В. История философии в системе Гегеля / Н. В. Мотрошилова // Историко-философский ежегодник. – 2020. – Т. 35. – С. 117–166.
5. Бурдые, П. Начала. Choses dites / П. Бурдые. – М. : Socio-Logos, 1994. – 288 с.
6. Ершова, Г. Г. Историческая перспектива междисциплинарных исследований: вместо вступления / Г. Г. Ершова, Е. А. Долгова // «Стены и мосты»: Междисциплинарные подходы в исторических исследованиях. – М. : Совпадение, 2012. – С. 6–14.
7. Воробьева, С. В. Историко-философский процесс в ракурсе прагма-диалектической модели критической дискуссии / С. В. Воробьева // Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания: матер. Шестой междунар. науч. конф., Минск, 17–18 ноября 2022 г.; в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Четыре четверти, 2022. – Т. 1. – С. 22–25.
8. Тульчинский, Г. Л. Смысл и гуманитарное знание / Г. Л. Тульчинский // Проблема смысла в науках о человеке. – М. : Смысл, 2005. – С. 7–26.
9. Воробьева, С. В. Логика: теория аргументации и критического мышления / С. В. Воробьева. – Минск : БГУ, 2018. – 231 с.
10. Криман, А. И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма / А. И. Криман // Философские науки. – 2019. – № 62 (4). – С. 132–147.

ЭКАЛАГІЧНАЯ КУЛЬТУРА І ЭКАЛАГІЧНАЯ СВЯДОМАСЦЬ: ПРАБЛЕМЫ ЎЗАЕМАЎЗБАГАЧЭННЯ

А. С. Чэрвінскі

У тэарэтычным плане праблема станаўлення экакультуры звязана з даследаваннем феномену экалагічнай свядомасці, што ўяўляе адну з найбольш актуальных і адначасова адну з найменш вывучаных праблем у тэорыі сацыяльнага прыродакарыстання. Шэраг спецыфічных момантаў прынцыпова адрознівае працэс станаўлення экалагічных аспектаў у індывідуальнай свядомасці на экстрэмальных тэрыторыях, і перш за ўсё тая акалічнасць, што выбухны, «рэвалюцыйны» характар узнікнення моманту экалагічнай арыентаванасці ў грамадскай свядомасці ў такіх рэгіёнах, у адрозненне ад «эвалюцыйных», паступовых формаў усведамлення генетычнай блізкасці чалавека і прыроднага асяроддзя, ажыццяўляецца практычна без неабходнага інфармацыйна-культурнага базісу. Пры гэтым, варта адзначыць, прамы, непасрэдны характар адлюстравання неспрыяльнай экалагічнай з'явы ў індывідуальнай свядомасці, абыходзячы найболей важную з формаў грамадскай

свядомасці – навуку [1, с. 96].

Спецыфічным момантам фарміравання экалагічнай свядомасці ў сітуацыі дэградацыі якасці прыроднага асяроддзя з'яўляецца дамінаванне негатыўных ацэначных элементаў у яго структуры. Пры гэтым песімізм, абумоўлены непасрэдным успрыманням экалагічнай сітуацыі без дастатковага інфармацыйнага падмацавання, спараджае зусім нетыповую ў нармальных умовах сітуацыю адчужэння індывідуальнай экалагічнай свядомасці ад грамадскай.

Паскораны пераход да непасрэдных дзеянняў можа апраўдвацца неабходнасцю прыняцця тэрміновых сацыяльна-адміністрацыйных мер, якія мінімізуюць наступствы экалагічнай катастрофы, але за выключэннем гэтага моманту, які тлумачыць у пэўнай меры радыкалізм пераходу да непасрэднай практычнай змены сітуацыі, ігнараванне этапу абстрактна-лагічнага аналізу апраўдана быць не можа. Тым больш, недапушчальна такое ігнараванне пры распрацоўцы доўгатэрміновых трэндаў, якія маюць перспектыўную накіраванасць.

Зыходзячы з уяўлення аб тым, што базісным кампанентам экакультуры выступае экалагічная грамаднасць, пад якой традыцыйна разумеецца сукупнасць ведаў аб асноўных заканамернасцях развіцця біясфернай сістэмы ў яе функцыянальных сувязях з соцыумам, а таксама здольнасць рэалізаваць гэтыя веды ў працэсе сацыяльнага прыродакарыстання, трэба асабліваю ўвагу надаць праблеме іх узаемаадпаведнасці, што асабліва актуалізуе ролю філасофскага аналізу. Відавочна, што інтэрпрэтацыя праблемы спачатку на філасофска-метадалагічным узроўні, з наступнай экстрапаляцыяй канцэптualaльнага канструкта на комплекс прыкладных распрацовак мае тое прынцыповае значэнне для фарміравання экалагічнай культуры, што такі падыход забяспечвае належны ўзровень экалагічнай грамаднасці, станаўленне якой адбываецца ў цеснай сувязі з укараненнем у сацыяльную практыку механізмаў аптымальнага прыродакарыстання, што, ў сваю чаргу, пашырае перспектывы як аптымізацыі функцыянальных сувязей у сістэме «грамадства-прырода», так і выкарыстанні метадалогіі аналізу складанага сацыяпрыроднага аб'екта [2, с. 195].

Зыходным момантам такога падыходу з'яўляецца прызнанне дваістай сутнасці не толькі суб'екта сацыяпрыроднага ўзаемадзеяння – чалавека (што дастаткова традыцыйна для філасофіі), але і самога аб'екта, г. зн. навакольных прыродных кампанентаў. Калі ў адносінах да чалавека праблема біясацыяльнай дваістасці з'яўляецца ўстойным прадметам тэарэтыка-метадалагічнай інтэрпрэтацыі, і ў наш час уяўляе сабою прадмет натуральна-навуковай, у асноўным медыка-біялагічнай цікавасці, то дваістасць самога аб'екта, г. зн. структурна-функцыянальная поліаспектнасць экасістэм, якія акружаюць чалавека ў працэсе яго жыццядзейнасці, або, што было тыпова, тэхнасферу і ўласна прыродную

сферу, заснавана на ўяўленні аб прыярытэтнасці суб'ектнай дваістасці перад аб'ектнай. У такім разуменні сацыябіялагічная сутнасць чалавека карэлюе канкрэтыку сацыяпрыродных сувязей, калі біялагічнаму зместу суб'екта адпавядае прыродны аспект навакольнага асяроддзя, а сацыяльнаму – тэхнагенны, штучны. У адпаведнасці з такім уяўленнем змены навакольнага чалавека прыроднага асяроддзя ажыццяўляецца ў форме сацыяльнага спажывання біясферы, шляхам тэхнагеннай экспансіі на асяроддзе пражывання.

Праблема захавання навакольнага асяроддзя павінна разглядацца ў трыадзіным выразе:

– сацыяльным, які абумоўлівае грамадскую запатрабаванасць у тым ці іншым стане навакольнага асяроддзя і асобных яе кампанентаў (вады, атмасферы, прыроднага комплексу і інш.) і вызначае ўмовы аптымальнага прыродакарыстання;

– экасістэмным, які забяспечвае захаванне сістэмнай цэласнасці біясферы і асобных біягеацэнозаў;

– біятычным, які характарызуе ўмовы развіцця жывога рэчыва ў прыродзе.

Усе тры фактары знаходзяцца ў сістэмнай узаемазалежнасці, таму дэградацыя якога-небудзь аднаго непазбежна вядзе да абвастрэння ўнутрысістэмных супярэчнасцей і, як следства, да стану экалагічнага крызісу [3, с. 159].

Суадноснасць сацыяэкалагічных характарыстык у сваім функцыянальным выразе першапачаткова мяркуе пэўную ўзаемакіраваную адаптацыю, з магчымай зменай структурнай упарадкаванасці кампанентаў, якія ўзаемадзейнічаюць:

– этап колькаснай інтэрпрэтацыі мяркуе вызначанае абстрагаванне ад уліку якаснага выражэння аб'екта з канцэнтрацыяй даследчага акцэнта на адносінах паміж узаемапараўнальнымі ў канцэптuallyным выразе аспектамі феномену сацыяпрыроднай узаемаадаптацыі;

– якаснае выражэнне звязана, перш за ўсё з дэманстрацыяй структурных пераўтварэнняў аб'екта і наступнымі зменамі функцыянальных характарыстык, таму канцэптuallyнае афармленне ацэначнага працэсу павінна быць вытрымана ў такой жа паслядоўнасці, г. зн. функцыянальныя змены ў сістэме сацыяпрыродных адносін павінны ацэньвацца як другасныя, вытворныя ад структурных пераўтварэнняў.

Аналіз прычынна-следчай залежнасці паміж структурнымі і функцыянальнымі зменамі ў сістэме «чалавек-прырода» складае сутнасны аспект ацэначнай працэдуры, ажыццяўленай у адпаведнасці з сацыяльнымі крытэрамі якаснасці асяроддзя. Антрапагенна пераўтворанае асяроддзе, якое страціла традыцыйны функцыянальны статус, у ацэначнай структуры павінна быць прадстаўлена ў дыферэнцыраваным выразе, г. зн. субстанцыйныя змены павінны тлумачыцца як якасныя, якія выказваюць

асаблівасці значнасці новага ў сістэмнай арганізацыі біяцэнозу фактару, а атрыбутыўныя, у сваю чаргу, як вытворныя, якія паказваюць колькасную прадстаўленасць фактару. Ацэначная спалучанасць двух гэтых аспектаў фактару (прадстаўленасці і значнасці) дазваляе дамагчыся досыць адэкватнага адлюстравання экалагічнай сітуацыі ў канцэптуальным выразе якасці навакольнага асяроддзя, што склалася.

Выкладзены падыход, які прадугледжвае прыкладное выкарыстанне традыцый філасофскага аналізу складанаарганізаваных сістэмных аб'ектаў, можа садзейнічаць фарміраванню экалагічнай культуры і пераходу на аптымальныя, экалагічна граматычныя формы сацыяльнага прыродакарыстання.

Літаратура і крыніцы

1. Коблов, Ф. В. Изменение природной геологической среды на территории городов промышленных центров / Ф. В. Коблов // Рациональное использование земной коры. – М. : Мысль, 2004. – 172 с.
2. Barr, V. M. The disappearing russian forest: a dilemma in sov. resource management / V. M. Barr, K. E. Braden. – 2008. – 252 p.
3. Хелладел, Д. М. Методы биологического контроля / Д. М. Хелладел. – М. : Мысль, 2011. – 211 с.

Раздел 3 НАСЛЕДИЕ ЭРИХА ФРОММА: ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ЗНАНИИ

ЭРИХ ФРОММ И БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ НАРРАТИВОВ

Ю. Ю. Афанасенко

Эрих Фромм (1900–1980), автор книги «Вы будете как боги» [1] («You Shall Be as Gods», 1966) и многих других известных работ, не только ссылался на Библию в своих произведениях, но и давал пространные толкования библейских текстов. В нижеследующих тезисах, на основании данных современных исследований, делается попытка оценки влияния работ Э. Фромма на то, как экзегеты и другие ученые интерпретируют Библию. Намечается перспектива дальнейших исследований наследия Э. Фромма и возможного применения его идей в интерпретации библейских нарративов.

В «Кембриджском справочнике по герменевтике» (The Cambridge Companion to Hermeneutics) отмечается, что отношения герменевтики с психоанализом тесны и в то же время непросты. Их суть заключается в характерной и своеобразной комбинации концептуальных установок, присутствующих в психоаналитическом истолковании [2, с. 184]. В частности, психоаналитическая трактовка социокультурных феноменов встречается в работах Э. Фромма и др., которые используют психоанализ для решения проблем, связанных с идеологическим подчинением, добровольным рабством, фашизмом и т. д [2, с. 186].

Наряду с книгами и статьями, содержащими ссылки на Библию или ее толкования, основной работой Э. Фромма о Ветхом Завете и его иудейской и христианской традициях является монография «Вы будете как боги: радикальное толкование Ветхого Завета и его традиции», вышедшая в 1966 г. в Нью-Йорке. В этой книге, подчеркивает профессор Ветхого Завета факультета протестантской теологии Боннского университета Я. Дитрих, Э. Фромм излагает свои мысли об «авторитарных» и «гуманистических» религиях, интерпретируя библейскую историю

представлений о Боге и человеке [3, 261–262; 4, с. 71–75]. Здесь он излагает свои мысли о негативной теологии и считает, что она уже присутствовала в еврейской Библии. Кроме того, он исследует человека как творца истории, способность и нежелание человека участвовать в революции, критику пророком прелюбодения как отчуждения, идею субботы и мессианскую надежду на мир. Он также вводит свою концепцию Х-опыта, представляет свою интерпретацию греха и покаяния и предлагает новую психодинамическую классификацию псалмов, которая включает в себя приложение о функции и значении 22-го псалма в событиях страстей Иисуса Христа [3, 261–262; 4, с. 71–74].

Книга Э. Фрома обратила на себя внимание исследователей Ветхого Завета, которые к ней, в целом, были настроены скептически. Они критиковали Э. Фромма за то, что он «слишком легко и просто объединил историко-критическое понимание и герменевтику в такой степени, что ни то, ни другое было неузнаваемо» [3, с. 262]. Кроме того, книга Э. Фромма подверглась критике не только со стороны исследователей Ветхого Завета. Ученые из других научных отраслей также критиковали его метод «навязывания собственных этических взглядов Священному Писанию» [3, с. 263].

Насколько работа Э. Фромма повлияла на научный вклад (помимо обзорных статей) в богословие Ветхого Завета и другие литературные и герменевтические исследования Библии, сказать достаточно сложно. Это связано прежде всего с тем фактом, что присутствие отсылок на его работы не всегда свидетельствует о серьезном восприятии его «герменевтического метода». В некоторых случаях работы Э. Фромма вскользь упоминаются в крупных научных трудах в области ветхозаветного богословия. Другие исследователи Ветхого Завета время от времени цитируют его и опираются на него в журнальных статьях [3, с. 265–266].

Помимо ветхозаветного богословия, работа Э. Фромма также получила ограниченное внимание со стороны представителей герменевтических подходов к Библии. В целом, отмечает Я. Дитрих, мы должны признать, что влияние Э. Фромма на ветхозаветное богословие и другие литературные и герменевтические подходы не ограничивается лишь спорадическими упоминаниями. В частности, отмечается влияние Э. Фромма на дескриптивное и историко-экзегетическое исследование Библии [3, с. 266–267].

Я. Дитрих подчеркивает, что несмотря на то, что эксперты не считают Э. Фромма ученым, занимавшимся простым описанием и разъяснением, очевидно, что в экзегетических работах иногда встречается апеллирование к его трудам. Ученый полагает, что это связано в первую очередь с тем, что большинство исследователей ссылаются только на поздние работы Э. Фромма и прямые ссылки на Библию и не

рассматривают его ранние работы, представляющие его социально-психодинамическую модель, как применимые к историческим исследованиям [3, с. 267].

Подводя итог, следует подчеркнуть, что на протяжении жизни Э. Фромм уже с раннего возраста находился под влиянием идей и текстов Библии. Его «библейская» работа «Вы будете как боги», получила ряд рецензий от исследователей Библии и других ученых, в основном критиковавших книгу за слияние исторических и герменевтических аспектов. Э. Фромм ссылаясь на Библию и в других своих работах, которые также привлекали внимание исследователей. Однако, его влияние на изучение Библии, особенно в современном академическом сообществе, минимально. Тем не менее, даже если некоторые ученые сомневаются в научности интерпретаций Э. Фроммом текстов Библии, можно утверждать, что его компетентность как специалиста в области социологии и психоанализа могла бы способствовать дальнейшему изучению библейских нарративов с социально-психодинамической точки зрения.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Вы будете как боги / Э. Фромм ; пер. с англ. – М. : АСТ, 2013. – 413 с.
2. The Cambridge companion to hermeneutics / Ed. by M. N. Forster, K. Gjesdal. – New York : Cambridge University Press, 2018. – XI, 418 p.
3. Dietrich, J. Erich Fromm in Hebrew Bible Research: With a Side Glance at Religious Studies / J. Dietrich // Towards a Human Science. The Relevance of Erich Fromm for Today / Eds. : R. Funk, N. McLaughlin. – Giessen : Psychosozial-Verlag, 2015. – P. 259–279.
4. Коростиченко, Е. И. Критическая теория религии Эриха Фромма: от мессианского иудаизма до радикального гуманизма / Е. И. Коростиченко // Концепт: философия, религия, культура. – 2021. – Т. 5, № 4. – С. 62–78.

АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ Э. ФРОММА В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ИХ ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ

О. А. Вашко

Философия Эриха Фромма с ее глубоким анализом человеческой природы, социальных структур и вызовов современности остается актуальной для понимания и разрешения многих проблем, с которыми сталкивается современное общество. Мыслитель в своих философских размышлениях, прогнозируя будущее, предлагал глубокую социальную и антропологическую критику существования современной ему и нам цивилизации.

В творчестве Э. Фромма можно выделить следующие идеи, применимые к вызовам XXI века и получившие практическое разрешение.

Во-первых, в наш век информатизации, цифровизации и глобализации как никогда актуальна проблема свободы и изоляции человека. Мыслитель предложил критический взгляд, указывая на то, что истинная свобода требует не только отсутствия внешних ограничений, но и внутренней работы по преодолению одиночества и страха перед неопределенностью. В рамках фроммовского анализа человек представлен как существо, чья сущность интегрируется через динамику самореализации, творчества и свободы. «Свобода человека состоит в его возможности выбирать между двумя наличными реальными альтернативами. Свободу в этом смысле следует дефинировать не как "действия в сознании необходимости", но как действия на основе осознания альтернатив и их последствий», – отмечает мыслитель в работе «Душа человека» [1, с. 103]. Автор видел в человеке не столько результат предопределенного телеологического процесса, сколько активного творца своего существования, чья автономия и способность к саморазвитию определяются степенью его освобождения от оков социальной и психологической детерминации.

Его идеи актуальны и практикоприменимы в контексте поддержания психического здоровья современного человека в очень сложном мире нелинейной направленности истории, где многие люди борются с тревожностью и депрессией, часто вызванными чувством отчуждения. Э. Фромм подчеркнул необходимость развивать способность к любви и настоящему взаимодействию как антиподу изоляции.

Вторая идея связана с развитием технологий и сохранении человечности в эру искусственного интеллекта, автоматизации и виртуальной реальности. В свое время Э. Фромм предостерегал об отчуждении, когда человеческая сущность могла быть подавленной бременем собственных творений. Технологический прогресс, в его интерпретации, мог стать как инструментом эмансипации, так и орудием обезличивания, сводя человека к функциональному элементу технической системы. «Человек превращается в предмет, похожий на шестереночку огромной машины, и перестает быть человеком», – пишет Э. Фромм в работе «Революция надежды» [2, с. 63].

Его идеи подчеркивают необходимость философского и этического дискурса о том, как встраивать технологии (например, социальные сети, автоматизацию труда) в человеческое бытие таким образом, чтобы они способствовали развитию, творческому самовыражению, а не дегуманизации личности. Практическое применение данной идеи предполагает критический анализ влияния технологий на психологию, социальные связи и личностную автономию.

Третью идею, связанную с потреблением и отчуждением, можно

выделить в контексте критики капитализма. Э. Фромм вслед за К. Марксом рассматривал капитализм как систему, которая может привести к отчуждению человека от его труда, от других людей и от самого себя, превращая его в «машину» или «товар». «... он [принцип работы ради накопления капитала] заставил человека работать не на себя, не ради собственного блага, а ради внеличных целей, сделав его рабом огромной машины, которую человек создал сам, и тем самым усилив в нем чувство беспомощности и одиночества», – писал автор в работе «Бегство от свободы» [3, с. 139]. В контексте глобальной экономической интеграции и гипертрофированного потребления его критика обретает новые измерения.

Э. Фромм видел в социальном и экономическом неравенстве отражение дегуманизации: заимствуя идею И. Канта о том, что человек перестает быть целью, а становится средством для достижения экономических целей. Фрейдомарксист предложил пересмотреть экономические структуры с акцентом на справедливость и человеческое благополучие, а не только на прибыль. Это включает в себя поддержку кооперативных моделей предприятий, где работники участвуют в управлении и прибыль распределяется более равномерно.

Его философия является вызовом для переосмысления экономических структур, где человеческое благосостояние не сводится к экономическим показателям, производству и потреблению, но включает в себя аспекты личностного роста, социальной справедливости и подлинной свободы.

Четвертый аспект философии Э. Фромма, отвечающий одному из важнейших вызовов постиндустриальной цивилизации, касается гуманистической этики и глобальных проблем. Мыслитель настаивал на том, что глобальные проблемы требуют не только технических, но и этических решений: экологический кризис и военные конфликты должны быть разрешены на основе заботы о человечестве и его будущем через призму гуманистического подхода.

В решении экологического кризиса он указывает на необходимость осознания взаимосвязи между человечеством и природой, призывая к ответственности и уважению к природе как части человеческого существования через реализацию экологических программ, обучение экологическому сознанию с детства, поддержку зеленых технологий и практик.

Следующая актуальная идея связана с образованием и саморазвитием: Э. Фромм видел в образовании не столько инструмент профессиональной подготовки, сколько средство для развития критического сознания, способность к саморефлексии и этической ориентации. В мире, где образование часто подчинено прагматическим целям, его видение предложило альтернативу развития не только

профессиональных навыков, но и человеческих качеств, таких как любовь к знаниям, эмпатия, критическое мышление и творчество.

В-шестых, при анализе актуального для всех феномена любви и межличностных отношений, когда в нашу эпоху взаимоотношения могут быть поверхностными или виртуальными, Э. Фромм подчеркивал, что любовь требует усилий, заботы и заинтересованности в другом человеке. «Любовь есть деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим», – писал мыслитель в «Искусстве любить» [1, с. 124].

Практическое применение заключается в том, что его идеи актуальны для психотерапии, социальной работы и психологии межличностных отношений как путь к восстановлению подлинных, значимых связей в обществе, противостоящих тенденциям к поверхностному взаимодействию.

Таким, образом, Э. Фромм предложил не просто критический анализ, но и этический императив к действию, направленный на создание условий для подлинного человеческого развития. Его философские идеи особенно актуальны в XXI веке, призывают к переосмыслению ценностей и структур современного мира в свете гуманистических идеалов, где человек рассматривается не как объект экономических или технологических процессов, а, прежде всего, как субъект своей собственной истории и развития.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.
2. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. – СПб. : Ювента, 1999. – 245 с.
3. Фромм, Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Попурри, 2000. – 672 с.

ПРОБЛЕМА ДЕСТРУКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Э. ФРОММА

А. Д. Гимкаева

Исследование сущности человеческой природы является одним из самых сложных, но в то же время наиболее интересным вопросом. В частности, нас интересует вопрос, касающийся разрушительной природы человека.

Человеческая деструктивность выражается в различных проявлениях. Элементами саморазрушения выступают вредные привычки человека (употребление алкоголя, наркотиков, курение), когда человек понимает, что наносит вред себе и своему здоровью, но продолжает это делать. Более масштабный характер принимает деструкция, которая

проявляется в жажде крови и свое применение она находит вне зависимости от наличия угрозы самосохранению человека. Проявления деструктивного и агрессивного поведения мы можем непосредственно наблюдать в обществе. В связи с этим, указанная проблематика была и остается актуальной, непосредственно касающейся широкого круга проблем современного общества.

На сегодняшний день проявлением деструктивности являются политические конфликты, угроза применения ядерного оружия, терроризм, глобальные экологические проблемы, экономические санкции, социальное неравенство и многое другое. Проблема деструктивности с XX века рассматривается в контексте агрессии. Полагали, что деструктивность – это крайняя форма проявления агрессии.

Подробное и глубокое исследование проблемы человеческой деструктивности мы находим у Э. Фромма. Указанную проблему Фромм рассматривал, критически анализируя положения основных представителей инстинктивизма, бихевиоризма, психоанализа, а также привлекая данные из областей нейрофизиологии, зоопсихологии, палеонтологии и антропологии [3]. Автор философски подошел к рассмотрению данного вопроса, и проблема деструктивности была им осмыслена как проблема зла в индивиде и человеческом роде.

Вопросы о наличии у человека агрессии и зла, на наш взгляд, в чем-то пересекаются с проблемой теодицеи. Проблема теодицеи поднимает вопрос, откуда берется зло в мире, если мир создан благим Богом? Данный вопрос также подразумевает несоответствие существования агрессивной природы человека при отсутствии биологических механизмов.

Следует сразу сделать акцент на том, что Э. Фромм различает два вида агрессии. Первая – «доброкачественная» агрессия – это агрессия, которая возникает на ситуацию, в которой создается угроза для жизни [1, с. 16]. Это оборонительная реакция, необходимая для выживания человека или животного. Она затухает, как только исчезает опасность. Вторая агрессия – «злокачественная», присуща только человеку. Она не имеет филогенетической программы, не служит биологическому приспособлению и не имеет никакой цели. Как говорит Э. Фромм, человек отличается от животных именно тем, что он убийца. «Человек – это единственный представитель приматов, который убивает своих соплеменников и еще находит в этом удовлетворение». Злокачественная агрессия не заложена в нас природой, но она активно проявляется, поэтому она и представляет для нас опасность. Данный вид агрессии не порождается инстинктами, по Э. Фромму, это важная часть психики человека.

Некоторые исследователи полагают, что войны обусловлены человеческой деструктивностью, которая лежит в основе агрессивного поведения. З. Фрейд не согласен с данным положением, он считает, что в

основе военного столкновения лежит конфликт между различными группами. По данным исследователей, чем ниже уровень цивилизации, тем меньше было войн.

Поражают данные, которые демонстрируют, что примитивные народы были гораздо менее агрессивны, чем цивилизованные люди. Мотивом для охоты первобытных людей являлось не желание убивать, а желание совершенствовать свои навыки для того, чтобы выжить. Первобытным народам характерно отсутствие деструктивности, в то время, как в цивилизованных обществах она превалирует. Таким образом, нельзя объяснить проявление человеческой деструктивности, как какое-то агрессивное животное начало. В связи с этим возникает вопрос, где лежат истоки человеческой деструктивности, с чем связано ее появление и функционирование.

Э. Фромм полагает, что злокачественная деструкция происходит в процессе антропосоциогенеза и в своей работе он демонстрирует зарождение деструктивности через анализ генезиса исторических этапов развития общества.

На первом этапе человек находился в равновесии с окружающим миром, занимаясь собирательством и охотой. Появление земледелия изменило отношение человека к природе и послужило первым моментом к проявлению деструктивности. Далее свои коррективы внесли процессы урбанизации, послужившие разделению труда и контролю над природой и обществом. Классовое разделение и усложнение социальной структуры явились причиной для развития злокачественной агрессии. Э. Фромм утверждает, что с развитием цивилизации возрастает степень деструктивности, таким образом цивилизационный прогресс приводит к прогрессу деструкции, что в свою очередь приводит к дегуманизации человека.

Рассматривая вопрос деструктивности, автор выдвигает две противоположные позиции, которые характеризуют определенные типы поведения: биофил и некрофил. Биофил предполагает под собой любовь к жизни, некрофил – противоположное чувство – любовь к смерти. На наш взгляд, Э. Фромм в этом смысле следует за З. Фрейдом, который, в свою очередь, в своей концепции выделял два инстинкта: Эрос и Танатос. Под Эросом З. Фрейд подразумевал влечение к жизни, а Танатос означал влечение к смерти и разрушению.

Некрофилия у Э. Фромма носит онтологический, социально-философский характер. Под некрофилией следует понимать не только мертвое и разлагающееся, но и желание умертвить, превратить живое в неживое, разрушить для того, чтобы разрушить. В связи с этим Э. Фромм критикует цивилизационное развитие и технически развитое общество. Мир техники – безжизненный мир, а человек является винтиком большой искусственной машины. Поэтому ценность человеческой жизни не

представляет большого интереса. «Безжизненный мир всеобщей технизации есть не что иное, как специфическая форма смерти» [2, с. 60].

Как отмечает, И. Н. Сидоренко, «деструктивность настолько глубоко проникла в человеческую природу, что возникла иллюзия ее врожденности» [3, с. 111]. А на самом деле деструктивность носит биосоциальный характер, где общество напрямую влияет на поведение человека. В этом плане деструктивность представляет собой серьезную угрозу, учитывая, что технический прогресс не стоит на месте и оружием массового поражения становится все больше. Поэтому проявления злокачественной деструктивности необходимо держать под контролем, пока это не привело к печальным масштабным последствиям. Таким образом, развитие технической оснащённости сыграло свою роль и развязало руки человечеству.

После рассмотрения генезиса проявления деструктивности возникает вопрос, каким образом преодолеть эту злокачественную деструктивность. Э. Фромм противопоставляет деструктивность и креативность, исходя из этого можно сделать вывод о том, что благодаря творчеству можно избавиться от деструктивного воздействия. На наш взгляд, необходимо создавать условия для самореализации потенциала человека и общества в целом, в таком случае тяга к жизни будет больше и биофилия будет преобладать над некрофилией.

Таким образом, деструктивность по Э. Фромму представляет собой особую форму агрессии, которая имеет социокультурную основу и с эволюционной точки зрения не является значимой для выживания вида.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2009. – 635 с.
2. Агапов, П. В. Э. Фромм о человеческой агрессивности и деструктивности: опыт философско-антропологического анализа / П. В. Агапов // Вестник МГУКИ. – 2012. – № 6 (50). – С. 56–61.
3. Сидоренко, И. Н. Насилие как деструкция природы человека в философии Э. Фромма / И. Н. Сидоренко. – Труды БГТУ. – 2015. – № 5. – С. 109–112.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА Э. ФРОММА В СОВРЕМЕННЫХ РЕАЛИЯХ

И. П. Гончаров

Роль личности Э. Фромма в мировом философском наследии. В истории мировой философской и этической мысли теоретическое наследие Э. Фромма (1900–1980 гг.) занимает особое место. Это обусловлено тем фактом, что расцвет деятельности мыслителя (создание и опубликование

основных теоретических трудов по социальной психологии и этике), как в общем и всей Франкфуртской школы социальной философии, представителем которой он был, приходится на сложный период в развитии мирового сообщества. Это было время, когда человечество столкнулось с опустошительными последствиями двух мировых войн, оставивших в сознании многих поколений глубокую психологическую травму. Создание в последующем общества изобилия, появление новых вызовов в виде применения ядерного оружия и постоянной угрозы его использования спровоцировали волну тотального отчуждения между людьми. Это, в свою очередь, повлекло за собой возникновение новых условных моделей психического состояния человека (Человек потребляющий, Человек-гаджет, Человек отчужденный), впервые введенных в сферу социальной психологии и этики именно Э. Фроммом [1]. В таком обществе мало места для живого общения, слабо выражены идеи гуманизма и любви к ближнему. Взаимоотношения индивидов напоминают взаимодействия роботов. Давая свое объяснение подобным феноменам, исследователь эксплицирует отношение нового психологического типа человека для понимания всего философского сообщества, и по праву считается автором теории социального невроза. Критически переосмыслив теорию психоанализа З. Фрейда, а также постулаты марксизма и творчески изложив собственные взгляды на данную проблематику, Э. Фромм сообразно специфике своего исторического периода выдвинул и обосновал постулаты гуманистической этики [2; 3; 4].

Этика гуманистическая и этика авторитарная. Давая объяснение гуманистической этике Э. Фромм утверждает, что в этом варианте ее проявления сам человек является как созидающим субъектом, так и исполняющим нормы и законы своей этической концепции, регулирует и управляет последней. Гуманистическая этика носит антропоцентричный характер. Ее ценностные нарративы встроены в само существование индивида, и в этом смысле человек есть «мера всех вещей» [2, с. 13]. Человеческое существование понимается как наивысшая ценность и достояние. В этом смысле можно увидеть определенное сходство взглядов Э. Фромма с экзистенциальной концепцией. А поскольку человек по сути своей – творение, живущее в общении и солидарности с другими людьми, из этого постулата – о мере всех вещей – также может быть сформировано и чувство любви к ближнему. Любовь в данном случае понимается как собственная сила человека, при помощи которой он делает этот имеющий тенденцию к отчужденности мир во всех смыслах своим [2, с. 14]. Индивид сам создает также критерии добродетели и греха [2, с. 13]. Это очевидно. Далее рассуждения в духе классической бинарной оппозиции понятий подводят нас к термину, противостоящему описанному выше. Интерес здесь вызывает использование применительно к этической сфере

иного определения – «авторитарный», антиномичного обозначению «гуманистический». Термин «авторитарный» включает в себя дуалистичное понимание роли «авторитета», и, соответственно, его неоднозначное объяснение. Автор выделяет рациональный авторитет, детерминированный своей компетентностью и уважением, основанный на доверии к нему, и не предполагающий благоговения. На нем собственно и основана гуманистическая этика. Последнему противостоит авторитет иррациональный, основанный на физической или психологической власти его носителя над людьми в силу их тревожности и беспомощности. Такой авторитет связан с тоталитарностью и антидемократичностью. Он основан на подчинении индивида и желании его эксплуатировать. Авторитарность предполагает послушание главной добродетелью, а непослушание – главным пороком. В качестве иллюстрации авторитарной этики автор использует текст Ветхого Завета о началах человеческой истории и рассматривает грехопадение Адама и Евы как акт непослушания, то есть вызов авторитету Бога. В этом контексте уже в других своих работах Э. Фромм последовательно и исчерпывающе проводит конструктивный анализ не только ветхозаветных постулатов, но и ведущих социальных мифологем, связанных с историей революций и мировых войн.

Значение для современности. Теоретическое наследие социальной философии Э. Фромма, а также других представителей Франкфуртской школы в целом не только позволяет более предметно понять, объяснить негативные последствия тех глубоких деструктивных социальных катаклизмов прошлого века, которые заполняют культурное пространство современного мирового сообщества, гипотетически способствуя отчуждению человека от себе подобных, но и помогает выработать эффективные стратегии противостояния данным процессам. В нынешних реалиях особенно востребованной представляется дальнейшая объективация гуманистического знания и новые его интерпретации. Особенно это актуально в условиях необратимого и отчасти вынужденного процесса сокоммуникации человеческого разума и искусственного интеллекта. Возникает необходимость подчинить действия машины общечеловеческим ценностям. Сегодня это только постановка проблемы, а механизмы ее решения, разрабатываемые с учетом достижений философской мысли прошлого столетия, неизбежно приведут к трансформации старых и появлению новых этических постулатов, поскольку машина не имеет антропоморфной мотивации и в коммуникации с ней необходимы новые гуманистические нормы.

Литература и источники

1. Лекция Э. Фромма в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе (30.10.1964). – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XVZsNqwRnr8> (дата обращения: 19.02.2025).
2. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ, 1997. – 283 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2019. – 736 с.
4. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2023. – 288 с.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Э. ФРОММА НА ПРИРОДУ ЧЕЛОВЕКА

Н. Ф. Гребень

Э. Фромм по праву считается одним из самых широких и глубоких мыслителей XX в. В научных кругах он позиционируется как социолог, философ, психолог, психоаналитик, антрополог. Ученый отличается широким полем интересующих его проблем – от частных до глобальных, и одновременно стремлением докопаться до глубинной сути изучаемых им вопросов. Его недостаточно просто читать, его произведения побуждают к размышлению и анализу себя и происходящего вокруг. И в этом смысле Э. Фромм не перестает быть актуальным.

Как считают исследователи Э. Фромма, при жизни ему не удалось сформировать свою целостную теоретическую концепцию, но через все свое научное творчество ученый оставался верен антропологической тематике. Важную роль на взгляды Э. Фромма оказали и религиозные учения, прежде всего, иудаизм и христианство. Как правило, персональная история человека отражена в его творческом наследии. Родившись в ортодоксальной еврейской семье Э. Фромм, получил хорошее религиозное образование и первый свой научный труд посвятил вопросам религиозного плана. В дальнейшем он неоднократно обращался к анализу религий в своих работах и в более зрелом возрасте. В рамках данной публикации основное внимание будет уделено таким его произведениям, как «Догмат о Христе» (1963) и «Вы будете как боги: радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции» (1966).

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, это то, как себя позиционирует автор в данных работах – психоаналитик, деист, философ. Несмотря на критическое переосмысление учения З. Фрейда, Э. Фромм все же остается его последователем и развивает ряд идей учителя. Как деист он признает существование Бога-Творца, но отрицает большинство сверхъестественных и мистических явлений, религиозный догматизм, высоко ценит человеческий разум и свободу. Как философ – пытается

найти ответы на глобальные вопросы мироустройства и природы человека и общества.

Собственно, религия, по мнению Э. Фромма, имеет для человечества тройную функцию: для всего человечества – утешение за лишения судьбы; для большинства людей – побуждение к эмоциональному принятию их классового положения; а для доминирующего в обществе меньшинства – облегчение чувства вины, вызванного страданиями тех, кого они угнетают [2, с. 25].

В своих работах по религиозной тематике ученый чаще всего ссылается на иудаизм, протестантизм (как воплощение учений М. Лютера и Ж. Кальвина), реже – на католицизм. При этом его гуманистические идеи во многом созвучны и православию.

Э. Фромм подходит к интерпретации Библии с позиций радикального гуманизма. Под радикальным гуманизмом автор понимает глобальную философию, «подчеркивающую единство человеческой расы, способность человека развивать собственные силы, достичь внутренней гармонии и создать мир без войн. Радикальный гуманизм видит цель человека в достижении полной независимости, что означает полное осознание реальности вопреки всем домыслам и иллюзиям. Это предполагает, кроме того, скептическое отношение к использованию силы именно потому, что на протяжении всей истории человечества и до сих пор вызывающее страх насилие побуждало человека принимать выдумку за реальность, иллюзии за истину. Именно насилие лишало человека стремления к независимости и тем самым деформировало его разум и его эмоции» [1, с. 215].

Как пишет Э. Фромм, человек не обладает врожденной развращенностью, он изначально склонен к добру и ко злу. Вкусив плод от древа познания, Адам совершает не грех, а акт неповиновения. С этого акта неповиновения начинается собственная история человека, его осознанная жизнь, начало человеческой свободы, способность к воображению и риск потери себя. Вместе с тем, человек может и заново найти себя, исправиться благодаря собственным усилиям, без акта благодати со стороны бога. Выбор между благословением и проклятием принадлежит человеку [1, с. 215]. «Бог помогает, но никогда не меняет природу человека, сделав то, что может сделать только сам человек» [1, с. 288].

Интерпретируя Талмуд, библейские и постбиблейские тексты, мыслитель акцентирует внимание на ответственности человека за собственную жизнь – «человек свободен выбирать свой путь, но должен принимать последствия собственного выбора» [1, с. 309].

Фундаментальный выбор человека – это выбор между ростом и разрушением. Ссылаясь на библейский текст, он рассматривает жизнь и смерть не как биологические факты, а как принципы и ценности. «Быть живым – значит расти, развиваться, откликаться, быть мертвым (даже если

жив биологически), значит остановиться в росте, окаменеть, сделаться вещью. Выбор жизни – необходимое условие любви, свободы и истины... Это также условие любви к Богу» [1, с. 366–367].

С опорой на религиозные тексты, ученый выделил ключевую цель человека – «стать полностью человеческим, и это означает стать как Бог» [1, с. 311]. Собственно, историю Иисуса Э. Фромм предпочитает рассматривать как поднятие человека до Бога, усыновление Христа Богом [2]. С заключением завета, Бог становится с человеком партнерами по договору. Бог трансформируется из абсолютного монарха в конституционного. И далее – «если людям удастся достичь единения и мира, то даже общее почитание единого Бога необязательно» [1, с. 251].

Цель развития человека – свобода и независимость. При этом независимость считается одним из самых трудных приобретений. «Независимость не достигается просто непослушанием матери, отцу, государству и тому подобному. ... Независимость возможна только в том случае, если человек активно познает мир, привязан к нему и таким образом становится с ним одним целым [1, с. 275]». Еще одним условием обретения независимости и свободы является отказ от идолопоклонства, от современных идолов, среди которых ученый называет честь, успех, флаг, государство, потребление, слава и др. «Идолопоклонство по самой своей природе требует подчинения, а почитание Бога, напротив, – независимости» [1, с. 246].

В отношении свободы человека важную роль играет страдание. Нет ничего более человеческого, чем страдание, и ничего, что в большей мере бы объединяло людей. Менее чувствительные люди, видят только свои страдания, те, кто обладает большей чувствительностью, – страдание других людей. «Если человек теряет способность страдать, то он также теряет способность меняться [1, с. 287]». Страдание является первым и необходимым импульсом к освобождению, но при этом не направляет человека, не дает решения куда идти и что делать. Существует и такая степень страданий, которая лишает человека желания положить им конец. В Библейской истории Бог «понимает» страдание и поэтому старается его облегчить. Но большинство людей не понимают язык свободы и разума, либо просто боятся свободы и потому внемлют языку силы, оставаясь угнетенными [1, с. 301].

И еще один важный аспект, касающийся этики, которая заложена в религиозных учениях. В этом отношении Э. Фромм описывает два типа человеческой совести – авторитарную и религиозную. Авторитарная совесть – это голос интернализированного авторитета, такого как родители, государство, религия. Человек делает своими собственными правила и запреты, налагаемым авторитетом и подчиняется им. Однако такая совесть становится опасной, когда авторитет требует злонамеренных поступков. Гуманистическая совесть – это голос собственной личности, выражающий

требования жизни и роста. Для гуманистической совести «добро» – все то, что способствует жизни, а «зло» – то, что мешает и уничтожает жизнь. Гуманистическая совесть – это голос нашей сущности, призывающий нас обратно к себе, призывающий нас стать тем, чем мы потенциально являемся [1, с. 254].

Интересен и посыл Э. Фромма, основанный на позднейших религиозных текстах, не к знанию о Боге, а к имитации Бога, подражанию действиям Бога. Попытка такой имитации заключается в следовании правильному образу жизни, который называется халаха. Халаха – путь ведущий к все большему приближению к образу действий Бога. Главными ценностями такого пути являются утверждение любви, справедливости, свободы и истины, которые образуют ценностный комплекс [1, с. 365]. Следование закону (прежде всего это заповеди) есть истинная религиозность.

Вернуть человека к жизни, по мнению Э. Фромма, можно путем возрождения гуманизма, базирующегося на реальности воспринимаемых ценностей, а не на реальности концепций и слов. Вероятность такого возрождения прежде всего определяют люди верующие. На Западе – это последователи католицизма, протестантизма, иудаизма, а также социалистического марксизма. И как провозглашает Э. Фромм, даже если «концепция Бога, возможно мертва, но основанная на опыте реальность, служащая основой этой концепции, жива» [1, с. 405].

В заключение хотелось бы отметить, что предложенное Э. Фроммом понимание природы человека, базирующееся на религиозных текстах, во многом идеалистично. Но в то же время оно способствует аналитическому осмыслению событий прошлого и настоящего времени, помогает увидеть кризисы современного человека и возможные пути выхода из них.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Вы будете как боги: радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции / Э. Фромм // Вы будете как боги / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2013. – С. 203–411.
2. Фромм, Э. Догмат о Христе / Э. Фромм // Вы будете как боги / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2013. – С. 7–98.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПАФОС ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Дай Лин

Современное искусство, развиваясь в условиях стремительного технологического прогресса и трансформаций общественного устройства, демонстрирует тенденцию к диверсификации. От импрессионизма до кубизма, от реализма до сюрреализма художники неизменно осваивают

новые способы художественной экспрессии, адаптируя их к изменяющимся условиям и выражая сложные аспекты духовного мира человека.

Значимость искусства выходит за рамки фиксации исторических этапов развития цивилизации, представляя собой механизм культурного обмена и интеграции. Благодаря процессам взаимодействия и взаимовлияния различных художественных традиций формируются новые стилистические направления, способствующие многообразию культурных форм. Это разнообразие, в свою очередь, служит одним из ведущих факторов развития человеческой цивилизации, обеспечивая искусству его непреходящую ценность.

Гуманистическая составляющая искусства заключается в его обращенности к внутреннему миру человека, его чувствам, переживаниям и осмыслению действительности. В данной связи концепция гуманизма определяется как «исторически изменчивая система воззрений, признающая ценность человеческой личности, ее право на свободу, развитие и самореализацию, рассматривающая благо человека в качестве критерия оценки общественных институтов, а принципы справедливости, равенства и человечности – как желаемую норму общественных отношений» [1, с. 139]. Гуманистический потенциал искусства проявляется на протяжении всей истории. «Гуманистическая проблематика заявила о себе задолго до тенденций глобализации и формирования глобалистики, став идейно-мировоззренческой основой современного общества. Более того, процесс формирования глобального мира был бы невозможен без фундаментальных этических принципов светского гуманизма» [2].

Современные исследователи определяют гуманизм как систему социальных и философских взглядов, выражающуюся в чутком, уважительном и справедливом отношении к человеку [3, с. 20]. С философской точки зрения гуманистический пафос тесно сопряжен с концепциями поведения и морально-нравственного состояния личности. Как отмечал К. Леви-Стросс, «гуманизация социальной жизни не может рассматриваться как задача отдельной научной дисциплины или профессии. Это процесс, который зависит от деятельности всех людей и от развития всех областей науки. Гуманизация технологической цивилизации предполагает ее осмысление в контексте глобальной истории человечества, что требует анализа ее движущих сил и закономерностей» [4].

В контексте современного китайского искусства и научных исследований, направленных на анализ художественного процесса, особое внимание уделяется вопросу гуманистической значимости творчества и его эстетического содержания. Значительным аспектом данного дискурса является интеграция традиционных литературных элементов и современных тенденций в единое художественное пространство.

В результате социально-экономических и культурных изменений конца 1970-х годов китайское искусство вступило в новый этап развития, характеризующийся поиском инновационных форм и переосмыслением традиционных художественных методов.

Одной из ключевых характеристик современного искусства является переход от концепции «отречения от мира» к активному взаимодействию с социальной реальностью. В классической традиции китайского искусства доминировала идея дистанцирования от мирской жизни, что находило отражение в эстетике, обращенной к природе, спокойствию и духовному самосовершенствованию. Однако современные художественные практики все больше ориентированы на осмысление актуальных социальных проблем и человеческих переживаний, что свидетельствует о смене парадигмы и переосмыслении роли искусства в обществе.

Пандемия COVID-19 и вызванные ею глобальные изменения в социальной сфере, разрыв между категориями прекрасного и безобразного, прогрессом и культурным регрессом в очередной раз подчеркнули необходимость обращения к философским вопросам человеческого существования, взаимодействия личности с обществом и окружающей средой.

Эти вопросы стали значимыми темами современной художественной культуры.

Анализируя новейшие художественные направления, можно отметить, что гуманизм остается мощным фактором, формирующим содержание и стилевые особенности произведений. Художественные течения, опирающиеся на принципы гуманизма, продолжают эволюционировать, адаптируясь к изменяющимся общественным условиям и новым концептуальным подходам.

Так, абстрактный экспрессионизм стал одним из наиболее значимых направлений, позволяющих передавать глубину человеческих эмоций и экзистенциальных переживаний. Данный стиль представляет собой не просто хаотичное взаимодействие цвета и формы, но глубинный анализ психологического состояния художника, стремящегося выразить личные эмоции и философские размышления.

Современные художники все чаще обращаются к проблематике социальных противоречий, используя искусство как инструмент критического осмысления общественных норм и процессов. Их произведения становятся своеобразным дискурсивным пространством, в рамках которого исследуются вопросы справедливости, прав человека и достоинства личности [5].

Дальнейшее изучение актуальных художественных направлений демонстрирует, что современное искусство представляет собой не просто визуальный феномен, но и сложную систему смыслов, направленную на осмысление человеческих ценностей и морально-нравственных

ориентиров. В этом контексте гуманистические концепции продолжают играть важную роль, обеспечивая искусству его социальную значимость.

Исследование этических аспектов художественного творчества приобретает все большую актуальность. Гуманистическое искусство, обладая значительным общественным влиянием, служит важным механизмом культурного диалога и способствует взаимопониманию между различными социальными и этническими группами.

Нарративные элементы произведений искусства, отражающие фундаментальные человеческие переживания – любовь, боль, радость, несправедливость, – обеспечивают их значимость для разных исторических эпох и географических регионов. Динамическое взаимодействие искусства и культуры подтверждает устойчивость гуманистических ценностей и их способность к адаптации в условиях современных реалий.

В ситуации культурного многообразия и постоянных изменений художественных практик современное искусство продолжает выполнять свою гуманистическую миссию, помогая человеку осмысливать окружающий мир и свое место в нем, тем самым обеспечивая устойчивое развитие культуры.

Литература и источники

1. Из истории мировой гуманистической мысли: антология / Сост. Ю. Шор, А. Малышевский, К. Пигров, В. Арпунин. – М. : Просвещение : Учебная литература, 1995. – 432 с.
2. Кувакин, В. А. Почему необходим учебный курс «Основы современного гуманизма»? / В. А. Кувакин, В. Д. Жукоцкий // Здравый смысл. – 2005. – № 4 (37). – С. 5–10.
3. Гуманизм и его современные интерпретации: монография / Под ред. В. И. Бакштановского. – Екатеринбург : Урал. гос. пед. ун-т, 2003. – 256 с.
4. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. В. С. Степина. – М. : Академический проект, 2001. – 512 с.
5. Современное искусство и гуманистические ценности : сб. науч. ст. ; ред. колл. : А. П. Левшин, Е. В. Смирнова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2018. – 384 с.

ДИАЛЕКТИКА ИНДИВИДУАЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО В ТЕОРИИ ЭРИХА ФРОММА

М. Б. Завадский

Традиционная для социальной философской мысли проблема взаимодействия личности и общества, индивида и социума находит выражение в трудах Эриха Фромма в свете переосмысления и актуализации идей Карла Маркса, Зигмунда Фрейда, гуманистической

традиции цивилизаций и эпох от ветхозаветных пророков до Альберта Швейцера.

Фромм, познакомивший в начале 1960-х гг. англоязычную публику с работами молодого Маркса, настаивал, что они являются ключом к более поздним произведениям мыслителя, между этапами его творчества нет принципиальной разницы, а есть смещение акцентов. В прочтении Фромма, для Маркса конечной целью человеческого развития выступает сам человек, его целостное развитие, предполагающее полную реализацию его способностей. Социализм должен создать такие условия, способ производства и социальные установления, в которых человек сможет преодолеть отчуждение от своего продукта, труда, других людей и природы, обрести целостность и достичь единства с окружающим миром. При этом: «Отчуждение как болезнь личности можно считать сердцевинной психопатологии современного человека» [1, с. 320].

Широко известны положения материалистического понимания истории, состоящие в том, что люди, вступая в хозяйственно-производственные отношения, составляющие экономический базис общества, поступают определенным образом независимо от их воли. Более того, способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политические и духовные процессы, т. е. специфические формы общественного сознания, надстройку [2, с. 6–9]. В дальнейшем Фридрих Энгельс и другие авторы подчеркивали, что отношения между базисом и надстройкой носят сложный характер и не являются односторонними. Фромм показывает, как непосредственно взаимодействуют социально-экономическая структура и общественные идеи и идеалы, с помощью каких механизмов и каналов проходит связь между ними и какую роль в этом процессе играет субъект.

Отталкиваясь от психодинамического подхода Фрейда к выявлению природы индивидуального характера, Фромм разрабатывает и вводит в науку понятие социального характера, которое призвано раскрыть социально-экономические, культурные и политические факторы, оказывающие влияние на установки и убеждения личности и наоборот, как идеи и идеалы отдельных индивидов влияют на формирование экономического базиса и социально-политической сферы общества. Что означает понятие социального характера? «С помощью этого понятия я обозначаю – пишет Фромм – ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры, в противовес индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга» [1, с. 330]. Социальный характер определяет образ мышления, чувствования, поведения и действия. Социальная система включает не только соответствующий способ производства, культурные традиции, политические, социально-географические факторы, но и формирует у

индивидов определенный социальный характер, функция которого заключается в том, чтобы направлять человеческую энергию на ее воспроизводство и дальнейшее функционирование. Другими словами, социальная система способствует тому, чтобы изменить характер человека, его мотивацию и цели таким образом, чтобы он признавал социальный порядок естественным. Вместе с тем, социальный характер упрощает социализацию, освобождая от необходимости каждый раз заново продумывать рутинные социальные действия. Фромм выделяет такие типы социальных характеров, как рецептивный, эксплуатирующий, накопительский, рыночный и продуктивный, каждый из которых соответствует этапам и формам развития общественной жизни.

На индивидуальном уровне также действуют культурно обусловленные механизмы, которые способствуют тому, чтобы, с одной стороны, фиксировать опыт и переживания, а, с другой, вытеснять их. Фромм говорит о неких социальных фильтрах – системе категорий, детерминирующих формы осознания [2, с. 345]. В отличие от универсалий культуры, социальные фильтры уникальны для обществ и культурно-исторических эпох. Выделяется три типа социальных фильтров: язык, логика и социальные табу. Язык, предполагающий фиксированную знаково-символическую систему, а также логика (например, распространение в западном мышлении формальной логики упускало из виду диалектические трансформации явлений) нередко затрудняют или даже исключают возникновение некоторых форм опыта и переживаний.

Важно отметить, что Фромм отличал понятие невроза, проявляющегося на уровне индивида, и понятие социально обусловленных изъянов («socially patterned defects»). Было бы опрометчиво полагать, что осознание «патологий» в социальной сфере, анализ скрытых разрушительных тенденций, существующих в обществе, приводит сразу и к его исцелению. Общество не сумма индивидов, но сложная, многогранная система их отношений, связей, коммуникации, сообществ. Вот почему психоаналитический метод, цель которого может быть описана известным высказыванием Фрейда «там, где было Оно, должно возникнуть Эго», не может быть механическим образом перенесен с индивидуального на коллективный уровень. Психоанализ, согласно Фромму, не является неким типом политико-социальной терапии, он не может заместить собой политическое участие и управление, значение которых состоит в том, чтобы изменять обстоятельства, содержащие социально обусловленные изъяны и элиминировать превращенные формы социального бытия [3, p. 218].

Если Фрейд полагал, что личность и общество находятся в неизбывном конфликте, поскольку по мере прогресса цивилизации и роста культуры подавляются и вытесняются инстинктивно-биологические начала индивида, то Фромм был убежден в возможности установления

гармонии индивидуального и социального. Социальный идеал здорового общества и социальная критика западного индустриального общества имеют в качестве своего основания философскую антропологию, вскрывающую природу человека и ее уникальные противоречия, и нормативный гуманизм, утверждающий, что существуют универсальные критерии душевного здоровья и специфически человеческие (экзистенциальные) потребности, на удовлетворение которых должен быть направлен социальный уклад. К этим потребностям, проистекающим из условий бытия человека, относятся: связанность с другими, самотрансцендирование, укорененность, идентичность, система ориентации и поклонения. Их искаженная реализация связана со злокачественными нарциссизмом, деструктивностью, фиксацией на ранних этапах становления самосознания, некритичным, автоматическим конформизмом, иррационализмом, соответственно. Универсальным критерием психического здоровья выступает то, дает ли субъект продуктивные ответы на вопросы, вытекающие из ситуации его существования, достигая духовной зрелости. Социально обусловленные изъяны имеют место, когда человек не может реализовать ни «свободы "от"», ни свободы "для", состоящей в плодотворной ориентации, включающей творчески наполненную деятельность, спонтанность в самовыражении» [4, р. 140–141], любовь к живому, модус бытия (в поздней терминологии Фромма).

Несмотря на созвучность философской антропологии Фромма экзистенциальной философии, он скептичен по отношению к данному направлению, поскольку она являет крайний «буржуазный» эгоизм и солипсизм. Так, экзистенциализм Сартра не признает существование объективных ценностей, теряя достижения теистических и нетеистических религий и гуманистической традиции, сводит свободу к индивидуальному произволу [5, с. 15]. Вместе с тем, Киркегор упоминается автором часто в ряду с Марксом, Фейербахом, Фрейдом с высокой оценкой его устремлений на вскрытие дегуманизирующих тенденций общества XIX в. По Фромму, экзистенциальная психология – поверхностный «эрзац» теории Фрейда без глубокой связи с клиническим фундаментом. В то же время, согласно К. Дж. Боре [6], отличие теории Фромма от экзистенциальных психологов и, тем более, гуманистической психологии не всегда четко улавливается, и интерес к наследию Фромма будет усиливаться с ростом интереса общественности к экзистенциальным вопросам и экзистенциальной психологии.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Э. Фромм // Душа человека. – М. : Республика, 1992.

2. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 13.
3. Fromm, E. Politics and Psychoanalysis / E. Fromm // Critical theory. A reader. – London & New York : Routledge, 1989.
4. Fromm, E. The Psychology of Normalcy / E. Fromm // Dissent. – New York, 1954. – Vol. 1.
5. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992.
6. Boeree, C. G. Personality Theories: From Freud to Frankl / C. George Boeree. – Publisher : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

ИДЕИ РАСОВОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТИ КАК ГРУППОВОЙ НАРЦИССИЗМ

Г. Л. Згинник

Э. Фромм был глубоким знатоком проблем и противоречий своей эпохи. Его книги являются откликом на общественные деструктивные процессы того времени [1; 2]. В частности, сначала в своей родной Германии, позже – в заменивших ему родину США он сталкивался с разжиганием расовой и национальной ненависти путем провозглашения превосходства и исключительности определенной расы или национальности. Не сводя эту проблему только к политике, Э. Фромм ищет психологические корни данного явления. Логично предположить, что проповедники подобной исключительности делают это из корыстных мотивов, но что же заставляет тысячи простых обывателей разделять и поддерживать подобные разрушительные идеи?

Корни политических явлений Э. Фромм выводит из психологии. В его работе «Душа человека» подробно рассматриваются деструктивные качества личности, в том числе нарциссизм, который включает заикленность на себе, самолюбование, отсутствие эмпатии, потребительское отношение к окружающим. Нарциссизм является признаком душевной незрелости, неразвитости, инфантильности. Если человек, доживший до взрослости, не сумел взять под контроль свой нарциссизм, если он демонстрирует пренебрежение к другим и чувство собственного превосходства только потому, что «я лучше всех, ведь это же я», то это является патологией.

Но подобных психически незрелых людей много. Если они смогут объединиться, то смогут продвинуть свой нарциссизм на следующую стадию – группового нарциссизма. «С другой стороны, индивидуальный нарциссизм может превращаться в групповой, и тогда род, нация, религия, раса и тому подобное заступают на место индивида и становятся объектами нарциссической страсти» [1, с. 54]. Теперь нарциссическое самолюбование будет подаваться не как «я самый лучший, это же

очевидно», а как «мы самые лучшие, это же очевидно». Под словом «мы» можно подразумевать любое актуальное в данный момент разделение. Если речь идет о политике, то это может быть национальность, раса или государство. Соответственно, все другие национальности, расы или государства безапелляционно провозглашаются низшими, недостойными, неполноценными. Особого обоснования нарциссу не требуется, ведь свою общность он и так считает лучшей, чем любые другие. Но всегда можно приписать чужим общностям различные недостатки, а своей – различные достоинства. Все аргументы в пользу превосходства своей общности нарциссические личности воспримут с согласием и восторгом, а все попытки их опровергнуть сходу отметут как вражескую пропаганду, не вникая в суть возражений.

Почему же, несмотря на прогресс общественных наук и образования, даже в XXI веке находится достаточное количество людей, готовых с восторгом признавать превосходство своей нации или расы, а также неполноценность других людей, принадлежащих к другим нациям, расам, религиям? Почему чужая расовая, национальная, религиозная принадлежность может так сильно привлекать внимание других людей? Ответ Э. Фромм видит в неудовлетворенности нарциссичных личностей условиями своей жизни. «Для людей, бедных в хозяйственном и культурном отношении, нарциссическая гордость принадлежности к группе является единственным и зачастую очень действенным источником удовлетворения. Именно потому, что жизнь "неинтересна" для них и не предоставляет им возможность развивать свои интересы, в их среде может развиваться экстремальная форма нарциссизма» [1, с. 59]. Следовательно, бедность, отсутствие перспектив улучшить свое материальное положение, ограниченные возможности для приобщения к культурным ценностям, неработающие социальные лифты вызывают у части населения разных стран озлобление. В сочетании с необразованностью (или поверхностной образованностью) и нарциссизмом – это самая питательная среда для распространения челоноконевистнических идей. Обрушить свой гнев на сильных мира сего рискованно, поэтому его перенаправляют на представителей не слишком сильных общностей (расовых, религиозных, этнических). В зависимости от расстановки сил и степени своей бедности, гнев не обязательно должен подразумевать насилие. Он может ограничиваться дискриминацией, презрением, созданием образа врага, проповедью собственного превосходства. В итоге, расист «знает только одно удовлетворение: непомерно раздутое представление о самом себе как о самой значительной группе в мире, которая чувствует свое превосходство над другими расовыми группами, считающимися неполноценными». Член подобной группы чувствует примерно следующее: «Даже если я беден и необразован, все же я представляю собой нечто важное, поскольку я принадлежу к самой замечательной

группе в мире: "Я – белый". Или: "Я – ариец"» [1, с. 59]. Таким образом, нарциссическое самовозвеличивание и унижение других для расистов является компенсацией за их неспособность позитивно реализоваться в жизни.

Следовательно Э. Фромм предостерегает нас, людей XXI века, от повторения ошибок прошлого. Рядовых граждан стоит предостеречь от нарциссизма и создания образа «неполноценных» рас или национальностей, а правительства – от недостаточной борьбы с бедностью, от экономии на образовании и от недостаточной просветительской работы среди населения.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2006. – 571 с.

ФЕНОМЕН ВЕРЫ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Э. ФРОММА

В. К. Игнатов

Интеллектуальное наследие Э. Фромма – яркий пример диалога гуманизма с религиозным мировоззрением в XX в.

В книге «Человек для себя» Э. Фромм назвал основные положения критики гуманистической этики: обвинение в культивировании человеческого эгоизма вместо его развенчания; игнорирование укорененной в человеческой природе греховности, признающей лишь двух господ над собой – страх возмездия за совершенное зло и благоговение перед властями. Но даже если порицатели гуманистической морали признавали преобладание добра в человеке и готовы были отказаться от тезиса о врожденной порочности людей, то и в этом случае, отмечал Э. Фромм, они видели в человеке прежде всего поклонника гедонистического образа жизни, отрицающего этические максимы либо, по меньшей мере, далеко отстоящего от них. Оппоненты гуманизма утверждали, что среди его духовно-нравственных основ отсутствуют совесть – уникальный источник человеческой добродетели, и вера – непреложный оплот человеческой морали.

В ответ на упреки противников гуманистической этики со страниц произведений Э. Фромма звучала мысль о том, что главным изъяном западной культуры XX в. является не избыточная самососредоточенность современного индивида, а его нежелание проникнуть в подлинную суть собственной личности, не себялюбие, а отсутствие настоящей любви к себе.

Реализация принципа гуманизма в человеческом обществе еще ждет своего часа, но истоки гуманистической традиции в мировой культуре восходят к эпохе древности. Поэтому современная концепция гуманизма является духовной преемницей предшествующей гуманистической мысли: «Человечество за последние пять или шесть тысячелетий своего культурного развития сформулировало этические нормы в рамках религиозных и философских систем, на которые и должна ориентироваться совесть каждого индивида, если он не хочет начинать с самого начала» [1, с. 218–219].

Высокий уровень экономического развития привел к усилению мировоззренческого кризиса в демократических странах, что открывает перспективы для возникновения нового социального устройства на основе рационального познания человеческой природы: «Пришло время пробуждения к жизни усыпленного стремления к удовлетворению истинных интересов человека» [1, с. 182].

Мысль Э. Фромма о том, что в основе гуманистических ценностей лежат идеи разума и свободы личности, на первый взгляд, исключает понятие веры из доктрины гуманизма. Сегодня вера, утверждал философ, стала отождествляться с культурной архаикой, не имеющей никакой иной перспективы, как уход в историческое небытие.

Однако Э. Фромм не спешил расставаться с феноменом веры. Он указывал, что в определенные исторические периоды упадок религиозной системы взглядов проложил дорогу к утверждению рациональной картины мира. Но безверие современного человека является полной противоположностью духу антирелигиозного движения прошлого, проникнутого убеждением в могуществе человеческого разума, способного воплотить в реальность социальные идеалы человечества. В духовной атмосфере XX в. преобладают скепсис, сомнение и беспокойство.

Если современная человеческая цивилизация окончательно отринет веру, не станет ли это предвестником ее заката? «Действительно, – писал Э. Фромм, – без веры человек в самых глубинах своего существа становится бесплодным и боязливым, лишается надежды» [1, с. 252].

Какая же вера будет плодотворной для человека, а какая лишь усугубит его разлад с обществом и с самим собой? Поиск ответа на этот вопрос побудил Э. Фромма ввести в свою концепцию понятие иррациональной и рациональной веры. «Под иррациональной верой, – писал мыслитель, – я понимаю веру (в лицо или идею), основанную на подчинении иррациональному авторитету. Напротив, рациональная вера – это убеждение, основанное на собственных мыслях или чувствах» [2, с. 231].

Наиболее яркие примеры рациональной веры содержит интеллектуальная история, полная свидетельств веры в разум, основанной

на личном опыте ученого и его уверенности в истинности собственных умозаключений. Без рациональной веры невозможны подлинные отношения между людьми, глубокие человеческие чувства. Наконец, без веры в самого себя человек никогда не обретет неповторимость собственной личности, не достигнет максимально возможного расцвета своих индивидуальных дарований, не сформирует уникальность своего бытия.

Вера в себя, расширяясь до веры в человека вообще, достигает своего апогея в вере в человечество, которая «основывается на идее о том, что потенциал человека таков, что при должных условиях человек способен создать общественный порядок, основанный на принципах равенства, справедливости и любви. Человеку не удалось пока создать такой порядок, и поэтому убеждение, что он способен это сделать, требует веры. Однако, как всякая рациональная вера, это не благое пожелание или принятие желаемого за действительное; такая вера основана на неоспоримых свидетельствах достижений человечества в прошлом, на внутреннем убеждении каждого индивида, на устремлениях его разума и сердца» [2, с. 237–238].

Э. Фромм был убежденным поклонником гуманизма, отдавая приоритет вере в человека над верой в Бога. Для философа вера в существование высшего существа, любовь к Богу, религиозное мироощущение запечатлели в истории земной цивилизации проявление самого сильного желания человека – жажды истины и единства, что позволяло Э. Фромму видеть в них пусть и не союзника, но и не противника гуманизма: «...выводы строгого монотеизма и нетеистическая забота о духовной реальности – это два подхода, которые, хоть и различаются, не должны бороться друг с другом» [2, с. 140]. На основе этого положения мыслитель сформулировал идею о будущей мировой гуманистической религии: «Эта религия включила бы в себя гуманистические доктрины, общие для всех великих религий Востока и Запада; она не противоречила бы нынешним достижениям человеческого разума и придавала бы большее значение жизненной практике, а не догматическим убеждениям» [3, с. 386].

Люди, исповедующие любовь, утверждал Э. Фромм, – современные одиночки. Поэтому поклонникам гуманистических идеалов необходимы вера и отвага. Они дают человеку силы для противостояния внешнему давлению, позволяют сохранить собственные взгляды в случае их расхождения с господствующими общественными умонастроениями. «Веры и любви, – писал мыслитель, – требует взгляд на трудности, неудачи и скорби как на вызов, который надлежит принять, – и такой взгляд делает нас сильнее в отличие от представления о бедах как о несправедливом наказании, которое не должно было бы выпасть на нашу долю» [2, с. 241].

Укрепить веру и отвагу людей, проникнутых духом человеколюбия, но полагающих, что нынешнее время – это «сумерки» гуманизма, призваны слова Э. Фромма, сказанные им семьдесят лет тому назад: «А пока те, кто верит в Бога, должны выражать свою веру, переживая ее; а те, кто не верит, – следуя заповедям любви, справедливости и – ожидая» [3, с. 386].

Литература и источники

1. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2016. – 314 с.
2. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2015. – 253 с.
3. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2015. – 446 с.

ИСКУШЕНИЕ КУЛЬТУРОЙ КАК БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ Э. ФРОММА

Т. В. Карнажицкая

Позиции существования современного человека определяются идеями гуманизма. Согласно этой теории человек признается высшим существом жизненного пространства. Его предназначение и обоснование особой значимости определяется библейской темой творения мира. Ему дано особое право – творение своего окружения, названное культурой. Культура рассматривается как формат культа (подчинения) и табуирования (запрета) [1]. Проблема возникновения и развития культуры в новых форматах проявила себя как комплекс насилия и предопределенности жизни как системы подчинения и тотального отказа от многих жизненных принципов. В XX веке это направление мысли оформилось как теория психоаналитической концепции культуры, представленной работами З. Фрейда, Г. Юнга, Э. Фромма, К. Хорни и др.

Человеческое существование в рамках психоаналитической концепции культуры рассматривается как необходимость подчинения законам социальных сообществ, приводящего к психологически негативным последствиям для конкретного индивидуума. Смыслы свободного от социальности в данной теории оказываются фактором негативных критериев существования. Э. Фромм пишет о подчинении как способа избавления от одиночества и тревоги и подчеркивает, что человек вынужден создавать особые связи с другими людьми, основанные на любви и творческом труде. Именно эти связи обеспечивают баланс между индивидуальными запросами на свободу и обеспечением комфорта существования [2].

Гуманистическая идея Э. Фромма заключается в том, что человек вынужден спасаться от потери индивидуальности и свободы комплексами

культуротворчества. Интересной мыслью становится идея о том, что развитие индивидуальности имеет два направления: признание подчинения или необходимости проявления активности [2]. Соответственно, социальная зависимость и обреченность человека на культуротворчество становится вариантом не только выживания в условиях потери свободы, но и активатором культуротворчества. Существование человека в формате изгоя или «козла отпущения» становится не обретением свободы, а потерей счастливой жизни. Культура искушает своими возможностями реализации жизненных потребностей средствами формулирования и продуцирования социальных программ. Надежда в гуманистическом проекте Э. Фромма представлена поисками своей значимости в социальных и культурных проектах и программах. Философ пишет о том, что человек ограничен врожденными механизмами и вынужден принудительно расширять поиск вариантов своей деятельности. Это расширение предполагает культуротворчество. В данной позиции культура оказывается ресурсом выживания, но обладает чертами особого насилия над природой человека, искушенного поиском способов свободной жизни на индивидуальном уровне [2].

Э. Фромм пишет о том, что возникновение цивилизации стало результатом биологического несовершенства человека в результате искушения культурой и бегства к утраченной свободе. Современный культуролог А. Я. Флиер продолжает мысль о том, что каждый индивид находится в «персональной культурной тюрьме» [3]. Однако проблемным и спорным сегодня оказывается вопрос о биологическом несовершенстве человека в контексте современных вызовов экологического, биологического и культурного развития мира. Именно культура становится средой, влияющей на способность человека значительно преодолевать свое биологическое и физическое несовершенство, влиять на генетические коды, вырабатывать новые технологии продления рода. В современных условиях человек демонстрирует способность преодолевать природные вызовы и приспосабливаться к новым вызовам социального существования и культуры, творчески и биологически развиваться, создавая инновационные формы жизни и социальности. Поэтому гуманистические идеи Э. Фромма остаются актуальными, но требуют адаптационного развития для условий современности.

Литература и источники

1. Давыдов, А. И. Период социокультурной модернизации: психоаналитический подход / А. И. Давыдов // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. – 2011. – № 3 (98). – С. 215–218.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : Акад. проект, 2007. – 270 с.
3. Флиер, А. Я. Культура как репрессия / А. Я. Флиер. – М. : Издат. дом Диаграмма, 2006. – 320 с.

КРИЗИС ИНСТИТУТА СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ И ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ ЭРИХА ФРОММА

И. Г. Красникова

Последние десятилетия XX – начала XXI веков характеризуются многочисленными кризисными явлениями различных сфер социальной жизни, в том числе принято констатировать кризис семьи как социального института. О нестабильности института семьи свидетельствует ряд тенденций и демографических данных: социальная готовность к созданию семьи формируется гораздо позже, чем у предыдущих поколений (увеличивается средний возраст вступления в брак), уменьшается количество детей в семье, увеличивается средний возраст материнства при рождении первого ребенка, растет количество разводов и, как следствие, неполных семей, появляются новые формы брачных отношений. В качестве тенденций, свидетельствующих о трансформации семьи, также принято отмечать переход от расширенной к нуклеарной семье, от патриархальной к эгалитарной, изменение отношений «родители-дети», возникновение новых репродуктивных технологий и возможное изменение способов репродукции в будущем, изменение брачного ритуала.

Причины кризиса семьи как социального института обусловлены рядом факторов – феминизацией и изменением роли женщины в обществе, изменением гендерных стереотипов, ростом индивидуализма, трансформацией экономических основ общества и др. Так, Эрих Фромм, один из ярких представителей фрейдомарксизма, полагает, что глубинные причины кризиса следует искать в социально-экономическом базисе капиталистического общества, который формирует определенные социальные типы личности и жизненные установки человека.

Результаты социологических исследований показывают, что основным мотивом вступления в брак и создания семьи в настоящее время является чувство любви и желание быть вместе с любимым человеком. Как отмечают социологи, идея романтической любви и ее связи с браком и сексуальностью распространяется в западных культурах с появлением капиталистического общества. «В средние века и последующие эпохи люди вступали в брак в основном для того, чтобы сохранить титул или собственность в руках семьи, либо чтобы иметь детей, которые станут помогать в работе» [1, с. 21]. Начиная с XIX века экономические и династические мотивы вступления в брак уступают место эмоциональному влечению и привязанности. При этом социальная реальность оказывает существенное влияние на характер любви и взаимоотношения в семье. Эрих Фромм в работе «Искусство любить» отмечает, что современное западное общество, основанное на капиталистическом способе

производства, не способствует развитию продуктивной любви, а, скорее, характеризуется разложением любви в разных ее формах проявления (эротической, материнской, братской и др.). Логика развития капиталистического общества приводит к тому, что современный человек отчуждается от себя, своих близких, природы. «Наша личность приспособлена к тому, чтобы обменивать и получать, торговать и потреблять; все – и духовное, и материальное – становится предметом обмена и потребления. Такой социальный характер современного человека не может не проявиться и тогда, когда речь идет о любви» [2, с. 154]. В современном обществе, согласно Э. Фромму, превалируют две основные формы разложения или патологии любви – любовь как взаимное половое удовлетворение и любовь как «работа в составе команды» и убежище от одиночества. Такая любовь не является плодотворной. «Любить человека плодотворно значит заботиться о нем и чувствовать ответственность за его жизнь, не только за его физическое существование, но и за развитие всех его человеческих сил. Плодотворная любовь несовместима с пассивностью, со сторонним наблюдением за жизнью любимого человека; она означает труд, заботу и ответственность за его развитие» [3, с. 413].

Причины кризиса семьи Эрих Фромм видит в глубинных экзистенциальных установках современного человека, заданных социальной средой. Путь преодоления кризисных явлений, состоит в утверждении идеалов гуманистической этики, основанием которой должны стать забота, ответственность, уважение и самопознание. Гуманистические ценности и искусство любви, по мнению мыслителя, должны способствовать близости и взаимопониманию между двумя людьми, сохранению целостности личности и развитию каждого из них.

Литература и источники

1. Гидденс, Э. Социология / Энтони Гидденс. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.
2. Фромм, Э. Душа человека / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.
3. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм ; пер. с англ. – М. : АСТ, 2006. – 571 с.

ПЫТАННІ ІДЭНТЫФІКАЦЫІ АСОБЫ Ў СВЯТЛЕ ГУМАНІСТЫЧНАЙ КАНЦЭПЦЫІ ЭРЫХА ФРОМА

У. Ф. Красюк

Да праблемы ідэнтыфікацыі чалавечай сутнасці Э. Фром звяртаўся на працягу ўсёй сваёй філасофскай творчасці. Яго «гуманістычны псіхааналіз» засноўваўся на разуменні чалавечай прыроды як матрыцы, якая захоўваецца ва ўсіх вымярэннях і зменах, ва ўсіх культурах і

цывілізацыях. Фром надаваў гуманістычны змест праву асобы на свабодную рэалізацыю сваёй прыроды, незалежна ад сацыяльна-эканамічных і палітычных акалічнасцей. Псіхааналітычны падыход вызначыў бачанне ўнутраных супярэчнасцей асобы, якія філосаф назваў «экзістэнцыяльнымі дыхатаміямі» [1, с. 419]. Экзістэнцыяльныя супярэчнасці непазбежны, аднак як прыроднай істоце чалавеку неабходна знайсці гармонію з сусветам. І хаця спробы суадносін з ім ніколі не бываюць канчатковымі, і гармонію кожны раз прыходзіцца ўстанаўліваць па-новаму, чалавек імкнецца знайсці асэнсаваны адказ на вызавы наваколля, даць азначэнне на «ўкаранённымя ў характары захапленні», стварыць цэласныя адносіны да сусвету. Гэтае азначэнне Фром і разумее як характар, пасродкам якога індывід суадносіцца з прыродным і чалавечым асяроддзем. Па сутнасці, гэта можна разумець як спробу ідэнтыфіцыраваць сябе, бо асоба ў аспекце перагледжанага Фромам паняцця «схільнасць» як бы «інстынктыўна» вядзе сябе ў адпаведнасці са сваім характарам.

Трэба зазначыць, што праблема ідэнтыфікацыі чалавекам самога сябе мае даўнюю гісторыю. Міфы розных народаў гавораць пра пераўвасабленні жывых і нежывых істот, існаванне дэманічных сіл, што прымаюць антропаморфныя і зоаморфныя абліччы. Кентаўры, Змеі-Гарынычы, ваўкалакі і царэўны-квакушкі – сімвалы спалучэння розных істот, магчымасцей іх трансфармацыі.

Антычныя грэкі ўсур'ёз лічылі, што людзі спачатку былі андрагінамі. Аб'яднанне мужчынскага і жаночага пачаткаў не раздвойвала чалавечую істоту, а наадварот, быццам надавала ёй гарманічнасць.

У сярэднявеччы праблемы такога парадку вырашаліся проста. Падазроныя асобы пападалі ў поле зроку інквізіцыі, тая аб'яўляла, што ў іх усяліўся д'ябал і няшчасных адпраўлялі на кастрышча. У эпоху Адраджэння пытанне «Што ёсць чалавек?» патрабавала больш дакладнага ўяўлення пра яго сутнасць. Гэтай сутнасці надаваўся натурфіласофскі змест. Біблейскаму палажэнню аб трыадзінстве ў чалавеку духа, душы і цела дадавалася разуменне чалавека як неад'емнай прыроднай з'явы. Цялеснасць бачылася не проста як суглінне, прах, а як прыродная значнасць, якой былі ўласцівы прасторава-матэрыяльныя вымярэнні. Для Дэкарта ідэнтыфікацыя асобы – у яе самаўсведамленні, аднак гэтая асоба мысліць не як прывід, а ў пэўным цялесным увасабленні. Аснову картэзіянскага ўяўлення састаўляе асобая ментальная субстанцыя, што складае тую самасць, якая звязана з чалавечай памяццю. А для Паскаля ідэнтычнасць чалавека наогул ёсць з'ява прыродная, гэта той трыснёг, сутнасцю якога з'яўляецца мысленне.

У сваёй працы «Вопыт чалавечага розуму» Лок па-іншаму падыходзіць да гэтага філасофскага дыскурсу. Ён лічыць, што быць адной і той жа асобай – гэта значыць быць сховішчам сутнасных набораў успамін.

Гэтае духоўнае ўтварэнне, гэтая памяць звязана з дакладнай фізічнай субстанцыяй. Тут асоба есць істота, якая адказвае за свае дзеянні, што заслугоўваюць альбо пахвалу, альбо ганьбаванне. Асэнсаванне сваіх дзеянняў – добрых і нялепшых, якія з'яўляюцца неабходнай умовай маральнай адказнасці, сукупнасць жыцце-памятных вобразоў – у гэтым ідэнтычнасць асобы, у яе псіхалагічных прызнаках, якія могуць быць прыдатны любому целу. Дакладнай умовай маральнай кампетэнцыі асобы не абавязкова павінна быць цела. А гэта значыць – калі на тое будзе воля Божая, то псіхалагічныя асаблівасці аднаго цела могуць перенасіцца на другое. Інакш кажучы, асобаснасць аднаго чалавека можа перанесці ў цела другога, проста выдаліўшы памяць гэтага другога і замяніўшы яе памяццю першага.

Асобна падыходзіць да гэтай тэмы вядомы прадстаўнік сучаснай аналітычнай філасофіі Бернард Уільямс. Ён таксама лічыць, што свядомаснае самаўвасабленне асобы немагчыма без яе цялеснасці. Цялесная канстытуцыя вызначае як быццам знешнія праявы асобы, напрыклад, голас і выраз твару, аднак яны змястоўна з'яўляюцца галоўнымі прызнакамі асобы. Згодна канцэпцыі Уільямса, практычна не магчыма ўявіць сабе, каб можна было перасадзіць свядомасць якога-небудзь чалавека ў цела прадстаўніка супрацьлеглага пола. У сваім доказы Уільямс прыводзіць такі жыццёвы аргумент – практыку медычных аперацый па змене полавай прыналежнасці. У людзей, якія ідуць на гэта, звычайная, нармальна ідэнтыфікацыя асабістага цела парушана, таму аперацыя толькі выдаляе гэты дэфект. Уільямс настойвае на тым, што любіць чалавека – гэта хутчэй любіць дакладнае канкрэтнае цела, чым нейкі збор успамін і схільнасцей. Доказ такі – наўрад ці ўдасца любіць гэтыя ўспаміны, звязваючы іх са снявечаным целам. Цэнтральнае месца ў разважаннях Уільямса займае ідэя праектавання. Асобы ў іх самасці арыентаваны ў будучыню, яны ствараюць камбінацыю з амбіцый, надзей, планаў і мараў, якія патрабуюць прылажэння сіл. Існуюць межы нашых магчымасцей, абмежаваныя як нашым цялесным строем, так і знешнім светам.

У антычным грамадстве свядомасць раба – гэта свядомасць яго гаспадара, раб не мае права на сваю духоўную самастойнасць. А як сёння ў свеце тэорыі адлюстравання, суб'ект-аб'ектных адносін як асновы фарміравання свядомасці асобы будзе складвацца самасвядомасць гіпатэтычнага (а то і наяўнага) чалавечага клона?

У навуковай і навукава-фантастычнай літаратуры нямала гаворыцца пра эффект зомбі. Тут прасцей – ніякай ідэнтыфікацыі асобы. Яе творчая крэатыўнасць зводзіцца да нуля. Аднак выгоды тых структур, якія, кіруюць жывымі робатамі, зводзіцца на нішто, калі пачынаюцца працэсы, што патрабуюць адваротнай рэакцыі «робатаў», тым больш у сітуацыі неабходнасці падтрымкі «структур» у «няштатным рэжыме». Гэта не

магчыма – зомбі тут безыніцыятыўныя.

А што Фром? Для яго спадчынныя псіхафізіялагічныя ўласцівасці, тэмперамент чалавека толькі ў некаторай меры дэтэрмініруюць магчымасць узаемадзеяння з сусветам. Сваю асобнасць, ідэнтычнасць індывід вызначае праз характар, які задае яму спосаб успрыняцця ведаў і каштоўнасцей, суадносін, напрамак дзейнасці. Менавіта, праз той жа характар ідэнтыфіцыруе чалавек сваю тоеснасць, бо, на думку Фрома, характар – тая адносна стабільная аснова ўсіх «не-інстынктыўных памкненняў», што задаюць вектар інтэнцыянальнасці асобы. «Характар дае індывіду аснову для прыстасавання ў грамадстве» [1, с. 444]. Фарміраванне індывідуальнага характара вызначаецца сукупнасцю індывідуальных хваляванняў, якія абумоўлены «культурай, тэмпераментам і канстытуцыяй індывіда». Аднак гэтыя ўласцівасці не дадзены ў наяўнасці.

Для Фрома чалавек – гэта таямніца: «Я ведаю сябе, але як бы я не стараўся, я ўсёж-такі сябе не ведаю» [2, с. 57]. У памкненні ідэнтыфіцыраваць сябе асоба часам ідзе нават на адчайны ўчынак – на жорсткасць, садызм, разбурэнні. І, як ні дзіўна, ёсць другі спосаб – каханне. Праз яго магчыма спасцігнуць глыбінную сутнасць сябе і Другога, і асновы быцця.

Імкненне чалавека спасцігнуць сябе – галоўны лейтматыў творчасці Фрома. Ідэнтыфіцыраваць сваю асобу, уразумець сябе праз другога, убачыць свае асаблівасці ў параўнанні з другімі суб'ектамі грамадства – гэтыя пытанні праходзяць праз усю творчасць мэтра філасофіі ХХ стагоддзя, з'яўляюцца асноўным ядром яго вядомых у свеце кніг. А знакаміты твор «Анатомія чалавечай дэструктыўнасці», наогул, з'яўляецца энцыклапедыяй у справе раскрыцця працэсу спасціжэння дыхатаміі чалавечай існасці, яе стваральных і разбуральных матываў.

Эпоха крызісу сучаснай цывілізацыі, уніфікацыі людскай супольнасці, цыфравізацыі «душы», наступ штучнага інтэлекту, патрабуе змагання за годнасць чалавечай сутнасці, супрацьстаяння разбуральным спробам эфемернага трансгуманізму і гендэрнай блытаніны. Таму бачыцца сваечасовым і актуальным звяртанне Э. Фрома да праблемы ідэнтыфікацыі асобы, да вызначэння механізму функцыянавання унутранага свету індывіда.

Літаратура і крыніцы

1. Фромм, Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Поппури, 1998. – 672 с.
2. Фромм, Э. Искусство любить / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2013. – 248 с.

РЫТУАЛЫ Ў МЕЖАХ ГУМАНІСТЫЧНАЙ КАНЦЭПЦЫІ Э. ФРОМА

А. Д. Крывалан

Не будзе перабольшваннем сказаць, што тэма рытуалаў не з'яўляецца цэнтральнай для творчасці Э. Фрома. Але тым не менш у розных тэкстах ён перыядычна звяртаецца да гэтага тэрміна і паспяхова далучае яго да ўласнай канцэпцыі гуманістычнай псіхалогіі. Больш за тое, на прыкладзе класіфікацыі рытуалаў Э. Фром тлумачыць адрозненне гуманістычных падыходаў ад дэструктыўных.

Так у працы «Чалавек для сябе» Э. Фром звяртае ўвагу на падабенства і агульныя рысы паміж рытуалам і неўрозам, калі «маніякальнае абмыванне падобна на рэлігійны рытуал, што прадпісваецца пасля кантактаў з нячыстымі рэчамі і людзьмі» [1, с. 66]. Далей даследуючы з'явы персанальных рэлігій Э. Фром прапануе адрозненні паміж дзеяннямі неўротыкаў і вернікаў.

У працы «Псіхааналіз і рэлігія» ён падкрэслівае наяўнасць аднаго істотнага адрознення «рэлігійнага культу ад неўроза, якое ставіць яго значна вышэй апошняга – яно звязана з атрыманнем ад рытуалаў задавальнення» [2, с. 91]. Для псіхааналіза неўратычных патрэбы ў рытуальных практыках з'яўляюцца вынікам моцных афектаў, якія самі па сабе не відавочныя для пацыента, і з якімі ён спраўляецца, сам таго не ўсведамляючы, з дапамогай персанальных рытуалаў. Так вышэйзгаданая маніякальная прага да рытуала абмывання можа быць інтэрпрэтавана як «нейтралізацыя разбурэння, якое чалавек несвядома плануе і якое ні ў якім разе не павінна дасягнуць яго свядомасці. Чалавек мае патрэбу ў гэтым рытуале, каб справіцца з пачуццём віны» [2, с. 117].

Сам Э. Фром прапануе наступнае вызначэнне: «Рытуал у шырокім сэнсе слова – гэта сумеснае дзеянне, якое выказвае агульныя імкненні, якія караняцца ў агульных каштоўнасцях» [2, с. 118]. Пры гэтым рытуалы не абавязкова носяць ірацыянальны характар, яны могуць мець і рацыянальнае тлумачэнне: «Рацыянальны рытуал адрозніваецца ад ірацыянальнага перш за ўсё па функцыі; ён не адхіляе прыгнечаныя імпульсы, але выяўляе імкненні, якія індывід лічыць каштоўнымі. Такім чынам, у яго няма таго дакучліва-вымушанага характару, якім адрозніваецца ірацыянальны рытуал; калі апошні не выконваецца хаця б раз, прыгнечанае пагражае вырвацца, і таму любая памылка спараджае моцную занепакоенасць. Памылкі ў выкананні рацыянальнага рытуалу не маюць наступстваў; аб невыкананні можна шкадаваць, але ўжо ніяк яго не баяцца. Фактычна ірацыянальны рытуал заўсёды можна распазнаць па той ступені страху, які ўзнікае пры любой памылцы ў яго выкананні» [2, с. 118].

«Патрэба ў рытуале бяспрэчная, і яна вельмі недаацэньваецца. Усё выглядае так, як быццам перад намі альтэрнатыва: альбо мы станем рэлігійнымі людзьмі, будзем здзяйсняць бессэнсоўныя рытуалы, альбо будзем жыць, увогуле не задавальняючы гэтай патрэбы» [2, с. 119].

Але Э. Фром ідзе далей і ў тэксе «Анатомія чалавечай дэструктыўнасці» звяртаецца да «цёмнага» боку значэння рытуалаў для культуры, згадваючы пра рытуальны канібалізм і рытуальныя дзеянні з рэшткамі чалавечых цел. Чаму не спрацавалі разнастайнымі табу і культурныя абмежаванні і «метады паляўнічых за галовамі з рэлігійнага рытуала ператварыліся ў дэструктыўныя паводзіны з элементамі садызму» [3, с. 159]? Дэструктыўныя памкненні чалавека могуць мець як імпульсіўны і спантанны характар, так і наадварот могуць быць звязаны са структурай асобы, хваравітымі індывідуальнымі схільнасцямі. Пры гэтым рытуалы ініцыяцыі, як мяжы дзяцінства і дарослага жыцця, нягледзячы на знешнюю жорсткасць і небяспеку для ўдзельнікаў, не маюць перад сабой мэты разбурэння ці знішчэння ўдзельнікаў.

У сваім праграмным тэксце «Мець ці быць» Э. Фром ускосна закранае магчымасці патэнцыялу рытуальных дзеянняў, калі ідзе размова пра выбар уласнага модуса існавання: «Нішто не аб'ядноўвае людзей мацней чым агульныя пачуцці: захапленне адным і тым жа, агульнасць думак, культурных сімвалаў і рытуалаў і нават агульнае гора» [4, с. 179].

Было б памылкай нават спрабаваць пабудаваць класіфікацыю канструктыўных і дэструктыўных рытуалаў. Замест гэтага варта падумаць адносна магчымасці існавання гуманістычных рытуалаў. «Але рытуалы не ствараюцца падобна прамысловым таварам. Яны залежаць ад існавання сапраўдных агульных каштоўнасцей, і толькі ў той меры, у якой такія каштоўнасці ўзнікаюць і становяцца часткай чалавечай рэальнасці, мы можам чакаць з'яўлення значных рацыянальных рытуалаў» [2, с. 119]. Адпаведна, з'яўленне новых тэхналогій камунікацыі непазбежна вядзе да нараджэння і новых рытуальных практык узаемадзеяння паміж асобамі Лайкі, падпіскі, рэпосты не маюць сэнса і немагчымы без тэхналогій новых медыя. Адпаведна, гэта можа быць як новымі рытуальнымі дзеяннямі, так і новымі праявамі неўрозаў.

Літаратура і крыніцы

1. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : Астрель, 2012. – 314 с.
2. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – М. : Рипол Классик, 1990. – С. 79–122.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2016. – 618 с.
4. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2021. – 320 с.

Э. ФРОММ О ФЕНОМЕНЕ ВОЙНЫ

Н. Н. Куксачёв

Социально-политическая ситуация XX в. ставила перед исследователями проблему рассмотрения явления войны весьма остро. Не мог обойти ее и философско-социально-антропологический интерес Э. Фромма. В своих работах он рассматривает обозначенную проблему с различных сторон. В рамках данного доклада мы сможем лишь общими штрихами обозначить некоторые наиболее значимые из них.

Феномен войны у Э. Фромма неразрывно связан, но не исключительно обусловлен, природой человеческой агрессивности и деструктивности. Подробному анализу психолого-антропологических и социальных корней этих феноменов посвящен труд, явившийся своеобразным итогом научного творчества выдающегося исследователя, материал для которого он собирал более 40 лет, а также упоминания во многих других работах. По словам Э. Фромма, отец психоанализа З. Фрейд видел «корни готовности человека к военным действиям в инстинкте смерти, он утверждает, что с ростом цивилизации деструктивные тенденции все более интернализируются (в форме Суперэго)» [1, с. 96–97]. З. Фрейд рассматривал агрессивность как проявление инстинкта разрушения / смерти, спроецированного на внешние объекты. И хотя в ранних работах он мало внимания уделял этой теме, но к 1920-м гг., особенно в трудах, посвященных коллективному поведению, З. Фрейд стал связывать агрессию с сохранением вида через устрашение врага, что эволюционировало в более сложные формы, включая войну.

Э. Фромм отошел от инстинктивно обусловливаемого понимания феномена своим учителем и акцентировал внимание на социальной природе агрессии. Он рассматривал ее не только как индивидуальное, но и как коллективное явление, возникающее в результате структурных противоречий общества, выделяя агрессию как наиболее опасную форму деструктивного поведения, коренящуюся в чувстве изоляции, страхе и стремлении к подавлению других. Война, по Э. Фромму, – это инструмент, через который легализуются и усиливаются деструктивные импульсы, маскируя их под «рациональные» цели.

Таким образом, война выступает как синтез инстинктивных (З. Фрейд) и социально обусловленных (Э. Фромм) проявлений агрессии. Если З. Фрейд подчеркивал биологическую основу, а сдерживание агрессивности в целом оценивал как явление нездоровое и ведущее к болезни, хотя называл при всем этом себя пацифистом. То Э. Фромм фокусировался на том, как культурные и политические системы направляют человеческую деструктивность в разрушительное русло в масштабах социума. Оба мыслителя согласны, что агрессивность и

деструктивность, будучи неотъемлемыми от человеческой природы, приобретают катастрофические масштабы в условиях войны.

Говоря о глубинных механизмах и причинах развязывания войн, Э. Фромм точно подмечает ошибки, с которыми приходится сталкиваться большинству обывателей, пытающемуся подступиться к ним. Он говорит о ситуации XX в., но те же схемы с поразительной точностью мы можем найти воспроизводимыми и в XXI в. Сперва обыватель склонен винить в развязывании войны отдельных безумных индивидов – «многие находили утешение в мысли о том, что победа авторитарной системы есть следствие безумия нескольких индивидов и что это безумие со временем приведет их к падению. ... Еще одна иллюзия, возможно, наиболее опасная, заключалась в том, что люди вроде Гитлера добились власти над разветвленной государственной бюрократией всего лишь благодаря хитрости и мошенничеству». Затем обвинители переходят к политическому строю, господствующему в данном обществе – «другие самодовольно полагали, что итальянскому народу и немцам не хватало достаточно долгого опыта демократии и поэтому можно спокойно ждать, когда эти народы достигнут политической зрелости западных демократических государств». Народ же выступает пассивной жертвой, в то время как жестокие и коварные правители «и их пособники правят исключительно силой, а все население – бессильная жертва предательства и террора». Но взгляд Э. Фромма идет дальше и отмечает ошибочность этих аргументов, признавая, «что миллионы немцев так же стремились отказаться от своей свободы, как их отцы были готовы ее защищать, что вместо стремления к свободе они искали способы бегства от нее, а другие миллионы проявляли равнодушие и не считали, что свобода стоит того, чтобы за нее бороться и умирать. Мы также понимаем, что кризис демократии – это не специфически итальянская или германская проблема; она угрожает каждому современному государству. Не имеет значения, какие символы выбирают противники человеческой свободы: ей грозит не меньшая опасность от антифашизма, чем от откровенного фашизма» [2, с. 16–17]. Победы авторитарных и тоталитарных режимов, развязывание войн – это лишь этапы и следствия более глубоких процессов, протекающих в данном обществе и свидетельствующих о нездоровом состоянии общества в целом и его отдельных членов и отступлении от пути разума и здравого смысла [1, с. 106]. Таким образом, в работах Э. Фромма проблема деструктивности напрямую вытекает из феномена бегства человека от своей свободы [3, с. 56].

Также точно подмечаются Э. Фроммом механизмы, используемые власть предержащими, побуждающие военные настроения в обществе. Риторика свои–чужие: «Моя собственная нация совершенна, миролюбива, культурна и так далее, а вражеская – наоборот: низка, коварна, жестока. На самом деле большинство наций имеет сходную пропорцию дурных и

хороших черт; добродетели и пороки у каждой нации свои. Нарциссический национализм видит только добродетели собственной нации и пороки – вражеской» [1, с. 179]. Если в обществе отмечается тенденция к мобилизации подобного группового нарциссизма – в скором времени можно ожидать развязывания полноценных военных действий, т. к. это является одним из важных шагов на пути к созданию нужного общественного отношения, поддержания боевого духа нации. Затем идут отдельные информационные вбросы об инцидентах с вражеской стороны по отношению к наиболее уязвимым представителям – так, в преддверии Первой мировой войны «британская военная пропаганда обвиняла немецких солдат в том, что они поднимали на штыки маленьких детей в Бельгии (этой лжи верили многие на Западе); германцы называли англичан нацией бесчестных торговцев, а себя – борцами за свободу и справедливость» [1, с. 179–180].

Дает Э. Фромм и рецепты, как противостоять такой пропаганде – «условий для этого много. Одно из них – то, что жизнь индивида должна стать такой богатой и интересной, что он начнет относиться к другим с интересом и любовью. Это, в свою очередь, предполагает возникновение социальной структуры, поощряющей готовность быть и делиться, а не иметь и владеть» [1, с. 180], но такие глубинные преобразования требуют сложных структурно и, вследствие, этого высоких в материальном исчислении затрат. Но только путь создания безопасного справедливого свободного общества может уменьшить склонность к конфликтам и дать долговременный результат.

Таким образом, у Э. Фромма война обуславливается сложным комплексом мотиваций, берущем «начало в широком спектре интересов людей, человеческом поведении и эмоциях» [4, с. 76]. Э. Фромм подвергает жесткой критике тех, кто ищет простые объяснения войны, считая ее феномен сложным и обусловленным социокультурно, а также тесно связанным с развитием цивилизации.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Теория Зигмунда Фрейда: [сборник] / Э. Фромм : пер. с англ. А. В. Александровой. – М. : АСТ, 2019. – 288 с.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм : пер. с англ. А. В. Александровой. – М. : АСТ, 2018. – 288 с.
3. Агапов, П. В. Эрих Фромм о человеческой агрессивности и деструктивности: опыт философско-антропологического анализа / П. В. Агапов // Вестник Московского гос. ун-та культуры и искусств. – 2012. – № 6 (50). – С. 56–61.
4. Добреньков, В. И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма : учебное пособие / В. И. Добреньков. – М. : Альфа-М, 2006. – 448 с.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ Э. ФРОММА

Н. И. Кулак

Э. Фромм – один из крупнейших и ведущих гуманистов XX века. Размышляя о структуре общества, философ употребляет схожие словосочетания: «социалистический гуманизм», «гуманистический социализм», «демократический социализм», указывающие на цель, в соответствии с которой должно развиваться общество [1, р. 134]. Подобное смысловое образование роднит его подход с социально-экономической теорией К. Маркса (исторический материализм с психоанализом). И не случайно, ведь совершенно новый этап эволюции гуманизма произошел с появлением марксизма, «...который, впитав в себя лучшие достижения гуманистической мысли прошлого, вместе с тем отверг отвлеченную, внеисторическую трактовку "природы человека". Марксизм сформулировал новую концепцию гуманизма – пролетарский, или социалистический» [2, с. 139]. Э. Фромм стремился сохранить классический гуманизм, и для достижения цели объединил его с марксизмом. Американский марксист Г. Уэллс отмечал: «выявление Фроммом абсолютной несовместимости капиталистической действительности и возможностей гармоничной, счастливой жизни для человека почти не имеет слабых мест» [3, с. 114].

Позднее возникает новая интерпретация философии К. Маркса – гуманистическая. Ортодоксальный, классический марксизм представляет собой, согласно Э. Фромму, философию бытия, а не обладания, потому что для самого К. Маркса «роскошь – такой же порок, как и нищета; цель человека – быть многим, а не обладать многим (Я говорю здесь об истинном Марксе – радикальном гуманисте, а не о той вульгарной фальшивой фигуре, которую сделали из него советские коммунисты)» [4, с. 42].

Э. Фромм также ввел понятие «социальный характер», которое представляет собой «теоретический конструкт, который имеет больше общепсихологический смысл, чем психологический и представляет собой сущностное ядро структуры человека, определяет склад личности и оформляется господствующими культурными стандартами» [5, с. 15]. Основой формирования характера в контексте психоаналитической теории выступает чистая физиология, а для Э. Фромма физиологически обусловленное поведение является не характером, а темпераментом и реализуется автоматически. Противоречивость социального развития человека происходит именно через характер. Структуру этого понятия раскрывают следующие строки Э. Фромма: «взаимосвязь индивидуальной психической сферы и социоэкономической структуры я называю социальным характером» [4, с. 156].

Гуманистическая концепция Э. Фромма сводится к двум основным положениям: критике современного ему общества с позиций классического гуманизма и поиску возможности утвердить гуманизм в социальной практике. «Я убежден, – писал он, – что ни западный капитализм, ни советский или китайский коммунизм не могут решить проблему будущего. Все они создали бюрократии, которые превратили человека в вещь... Альтернатива заключается не в выборе между "капитализмом" и "коммунизмом", а между бюрократизмом и гуманизмом» [6, р. 181]. Э. Фромм не находит нужной модели социально-экономических отношений, удовлетворявшей, по его мнению, законам подлинного гуманизма и способная изменить бытие человека, избавив его от всех форм отчуждения. Стоит сказать, что бытие для него – это «глубокое проникновение в реальную сущность самого себя, других и окружающего нас мира» [4, с. 125].

Э. Фромм стремился создать гуманистическую науку о человеке, искал пути оздоровления личности и общества, стремился преодолеть деструктивность социального характера. Гуманизм для него являлся ключевой идеей всех его философских конструкций. И сегодня, в год 125-летия со дня рождения выдающегося представителя мировой научной мысли XX столетия, идеи Э. Фромма остаются актуальными и востребованными в контексте гуманитарных проблем современности.

Литература и источники

1. Акрап, D. Erich Fromm – ein jüdischer Denker. Jüdisches Erbe, Tradition, Religion / D. Акрап. – Wien – Berlin : LIT-Verlag, 2011. – 134 p.
2. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.
3. Уэллс, Г. Кользат. Крах психоанализа: От Фрейда к Фромму / Гарри Уэллс; пер. с англ.; общ. ред. и послесл. А. В. Снежневского. – М.: Прогресс, 1968. – 287 с.
4. Фромм, Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. / Э. Фромм. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 384 с.
5. Фромм, Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М.: Республика, 1993.
6. Fromm, E. Beyond the Chains of Illusion / E. Fromm – N. Y., 1962.

ИДЕЯ ВОСПИТАНИЯ КАК «ИСКУССТВО ЛЮБИТЬ» Э. ФРОММА

И. И. Лецинская

В условиях современного системного кризиса, проявлением которого выступает экзистенциальный кризис, обращение к идеям гуманистического психоанализа Э. Фромма имеет теоретическую и

практическую значимость. Исследователи утверждают, что гуманизм его системы приобретает новое измерение, так как «... становится не просто первоочередной ценностью, но принципом формирования всей ценностно-смысловой структуры, фундаментальной парадигмой существования, задающей целостность бытия личности, определяющей ее подлинность» [1, с. 13–14].

Воспитание личности как неотъемлемая сторона образования интегрировано в процесс обучения. Только в неразрывном единстве обучение и воспитание могут выступать как процесс созидания личности. Продуктивность данного процесса зависит от фундаментальных принципов, положенных в его основание. В этом отношении интерпретация воспитания как «искусства любить», предложенная Э. Фроммом, способна помочь решению данной задачи. Воспитание в таком понимании было обосновано мыслителем как важнейший фактор реализации экзистенциального модуса «быть». Решение данной проблемы нашло свое отражение во многих текстах философа, в том числе «Искусство любить», «Быть и иметь», «Бегство от свободы» и др.

Анализируя феномен любви, Фромм выделил наиболее значимые ее черты. Эти черты одновременно являются сущностными характеристиками воспитания как созидания личности в противоположность системе манипулирования индивидом, направленной на конструирование типа характера, который выгоден определенным социальным силам. Сущность и система установок социальных характеров непродуктивной ориентации (рецептивный, эксплуататорский, стяжательский и рыночный) глубоко раскрыты Э. Фроммом. Феноменология данных характеров репрезентирует такой модус бытия человека, который обозначен философом концептом «иметь». Раскрывая сущность данного модуса, он писал, что «...существование, направленное на обладание, представляется естественным и единственно мыслимым» [2, с. 154]. Данный способ существования является противоположным экзистенциальному модусу «быть».

К наиболее значимым чертам искусства любви Фромм относил следующие. Во-первых, он убежден, что любовь требует от человека знания и труда. Фромм предупреждал об ошибочности широко распространенного допущения, «...что проблема любви есть проблема объекта, а не проблема способности» [3, с. 111]. Формирование способности человека к свободному владению искусством любви, полагал философ, с необходимостью предполагает постижение теории и практики данного искусства. Он писал: «... если мы хотим научиться любить, мы должны поступать так же, как если бы мы хотели овладеть любым другим искусством – например, музыкой, живописью, плотницким делом, медициной или инженерным искусством» [3, с. 112]. Игнорирование данной установки постоянно демонстрирует сокрушительную силу ее

негативных последствий.

Во-вторых, искусство любви – единственный адекватный способ преодоления отчуждения. Фромм убежден, что освоение теории любви должно начинаться с постижения учения о человеке, в контексте которого проблема отчуждения является одной из фундаментальных проблем человеческого существования. В силу этого, освобождение человека из плена одиночества, его творческая самореализация выступают в качестве самой глубокой экзистенциальной потребности. Философ представил различные исторические версии достижения единства и показал их ограниченный, частичный характер. Так, единство, возникшее в оргиастическом слиянии, являлось преходящим по своему характеру; единство за счет подчинения – это лишь псевдоединство; единство, достигнутое в плодотворном труде художника или ремесленника, не является межличностным. Адекватное решение данной проблемы возможно только посредством любви. «Любовь есть связь, предполагающая сохранение целостности личности, ее индивидуальности. Любовь – действенная сила в человеке, сила, разрушающая преграду между человеком и его собратьями, сила, которая объединяет его с другими; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой. Парадокс любви в том, что два существа составляют одно целое и все же остаются двумя существами» [3, с. 121].

В-третьих, любовь, согласно Фромму, – это «...деятельная озабоченность, заинтересованность в жизни и благополучии того, кого мы любим» [3, с. 124]. Без формирования этих способностей невозможен полноценный образовательный процесс. Уважение, забота и ответственность – это «три кита» воспитания гуманистического типа личности. Они неразрывно связаны с практической стороной искусства любви.

Согласно Фромму, практика искусства любви, во-первых, это – дисциплина и самодисциплина как выражение собственной воли, а не подчинение правилам, навязанным извне. Фромм утверждал, что «...всякий, кто надеется овладеть этим искусством в совершенстве, должен начать с того, чтобы быть дисциплинированным, сосредоточенным и терпеливым в любой момент своей жизни» [3, с. 167]. Во-вторых, Фромм убежден, что искусство любви требует развития разума, чтобы судить объективно, а также развития скромности как проявление высокой эмоциональной культуры. В силу этого способность любить "... зависит от способности расти, развивать плодотворную установку в отношении к миру и к самим себе" [3, с. 172].

В-третьих, способность любить требует веры в себя, в возможности других и в человечество. "Наличие такой веры составляет разницу между обучением и манипулированием" [3, с. 172]. Обучать для Фромма – значит

верить в человека, помогать ему осознать и раскрыть свои возможности. Манипулирование основано на отсутствии веры в способности человека и на убеждении, что он может пойти верной дорогой лишь при условии неукоснительного следования правилам, навязанным извне, и подчинения чужой воле. В качестве рациональной основы, согласно Фромму, выступала плодотворность. Он писал: "Жить с верой – значит жить плодотворно. Отсюда следует, что верование во власть и использование власти противоположны вере. Верить в существующую власть равнозначно неверию в развитие еще нереализованных возможностей" [3, с. 174]. И наконец, любовь как акт веры требует от человека мужества как умения стойко воспринимать трудности и неудачи, а также "...способности рисковать, готовности терпеть даже боль и разочарование" [3, с. 175].

Личность, воспринимающая проблемы и невзгоды жизни как экзистенциальные вызовы, преодолевает не только их, но и собственные границы. Бегство от проблем как результат малодушия и бессилия, является бегством от себя и свободы. Фромм писал, что эти люди "... не могут без конца влачить бремя "свободы от"; если они не в состоянии перейти от свободы негативной к свободе позитивной, они стараются избавиться от свободы вообще" [4, 187]. Реализация подлинной свободы предполагает продуктивную ориентацию характера человека, в рамках которой высший смысл для него приобретают духовные ценности и развитие «... способности к творческому и критическому мышлению, "тонким" эмоциональным и чувственным переживаниям» [4, с. 34].

Таким образом, формирование подлинно гуманистической личности (владеющей искусством любви) возможно и достижимо только посредством воспитания как искусства любви. Воспитание как искусство любви задает в культуре фигуру наставника не как транслятора набора знаний и установок, а как воплощение образа жизни в модусе «быть». Именно такой подход к воспитанию является адекватным решением фундаментальной проблемы человеческого существования. Приобретение и развитие человеком черт характера и ценностей «любящей» личности определяют его отношение к миру в целом, а не к одному лишь «объекту» любви. Этот процесс непосредственным образом связан с формированием его жизненных стратегий и их самореализацией в обществе. Поэтому общество, в котором любовь утрачивает свою ценность, неизбежно вступает в противоречие с основными потребностями человеческой природы и погружается в состояние глубокого кризиса.

Литература и источники

1. Егунова, М. В. Проблема свободы в гуманистическом психоанализе Э. Фромма / М. В. Егунова // *Вестник Оренбургского гос. ун-та.* – 2007. – № 7. – С. 13–14.

2. Фромм, Э. *Иметь или быть* / Э. Фромм. – М., 2008. – 314 с.
3. Фромм, Э. *Искусство любить* / Э. Фромм // *Душа человека*. – М., 2008. – С. 109–178.
4. Фромм, Э. *Бегство от свободы* / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2004. – 574 с.

ВЗГЛЯДЫ Э. ФРОММА НА ПРОБЛЕМУ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ

Л. М. Логиновская

Современный мир переживает несколько глубочайших кризисов одновременно, каждый из которых имеет серьезные и долгосрочные последствия для человеческой цивилизации и природы. Среди них можно выделить кризис гуманизма, экологический кризис и кризис, вызванный развитием науки и технологий, включающий создание оружия массового поражения. В этих условиях идеи Э. Фромма представляют собой ценный ориентир для переосмысления человеческого бытия и характера его взаимодействия с природой. Критика Фроммом сверхпотребления, конформизма и деструктивных тенденций современной цивилизации перекликается с ключевыми положениями экологической этики [1, с. 20 – 26], постулирующими нравственное отношение человечества к окружающему миру.

Экологический кризис, неконтролируемый рост научно-технического прогресса и кризис гуманизма тесно переплетаются между собой, и их взаимовлияние на современное общество неизбежно. Фромм в своей работе «Иметь или быть?» [2] поднимает вопрос о том, что на протяжении последних столетий человечество утратило внутреннюю гармонию и истинное понимание своих целей. Вместо стремления к подлинному самовыражению и духовному развитию мы поглощены стремлением к обладанию, накоплению материальных ценностей и потреблению. Эта потеря смысла жизни привела не только к внутреннему кризису, но и к разрушению внешнего мира – природы.

Антропоцентризм, как мировоззренческая установка, ставящая человека в центр мироздания, стала причиной для рассмотрения природы в качестве безграничного источника удовлетворения человеческих потребностей, что впоследствии привело к беспощадной эксплуатации природного мира и его истощению.

Работая в сфере гуманистического психоанализа, Фромм выявляет причины деструктивного поведения человека – с одной стороны, человек ориентирован на получение удовольствий из внешнего материального мира, потому что он не чувствует собственной самодостаточности, не умеет радоваться жизни, ценить свои внутренние духовные ресурсы, не

знает, как можно эффективно пользоваться ими, как правильно выстраивать коммуникацию с другими людьми. С другой стороны, средства массовой информации с детства приучают каждого человеческого индивида к потреблению, формируя в сознании миф об успешном и счастливом человеке, обладающим материальными благами.

Фромм говорит о необходимости отхода от утилитарно-потребительской модели взаимодействия человека с природой и другими людьми, и обосновывает необходимость *биофилии* – любви ко всему живому и к жизни в целом, противопоставляя ее некрофилии, характеризующейся стремлением к разрушению и доминированию. Биофильный человек «не "ловится" на приманку рекламы и не покупает "новинок" в пестрых упаковках, он любит саму жизнь во всех ее проявлениях, отличных от потребительства» [3, с. 567]. В этом ключе идеи Фромма пересекаются с концепциями экоцентризма и биоцентризма в экологической этике, утверждающими внутреннюю ценность (самоценность) природного мира и его отдельных компонентов.

Мир природы и человек как его представитель должны строить отношения на основе взаимного уважения и сотрудничества. В работах Фромма [2; 3] можно увидеть предпосылки к такому взгляду: во-первых, он выступает против любых форм эксплуатации и подчинения, критикуя разрушение окружающей среды во имя экономического роста; во-вторых, вышеупомянутый философ подчеркивает важность становления нового – осознанного человека, живущего в новом – здоровом окружении, способного отказаться от деструктивной практики в пользу гармоничного сосуществования с природой.

Таким образом, взгляды Фромма на общество, человеческую природу и путь развития цивилизации дают прочную основу для переосмысления отношений человека и природы, которые становятся все более актуальными в условиях глобальных вызовов. Его идеи, пересекающиеся с установками экологической этики, ставят в центр внимания важность пересмотра человеческой роли в мире, избавления от разрушительных паттернов потребления и концентрации на создании более устойчивого общества ради сохранения жизни на Земле.

Литература и источники

1. Сычев, А. А. Экологическая этика : учеб. пособие / А. А. Сычев, Е. А. Коваль, А. Ю. Гусева. – СПб. : Эйдос, 2014. – 152 с.
2. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 320 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 736 с.

Э. ФРОММ ОБ ИЛЛЮЗИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

А. И. Лойко

Согласно Э. Фромму, человечество отказалось от парадигмы интегральной сверхчувственной реальности в пользу парадигмы технологической индустриальной реальности. В этой парадигме выразились надежды человечества на обретение обеспеченной материальной жизни. Но вскоре выяснилось, что цена обеспеченной материальной жизни в индустриальном обществе оказалась слишком высокой. Индустриальное общество породило человечеству фундаментальные риски в области экологии и безопасности [1].

Обнаружилась также трансформация самой природы человека. В этой природе обнаружились недемократические тенденции. Их основу формирует деструктивность. Человечество в европейском регионе после отказа от нормативных предписаний Библии, стало демонстрировать не ценности демократии и свободы, а обнаружило интенцию на агрессию и бегство от свободы [2]. Э. Фромм пытался выяснить причины этого явления.

Он их искал, пользуясь понятиями экономического и технологического детерминизма. Он обнаружил, что современный человек оказался перед выбором иметь или быть [3]. Оставалось только выяснить, сможет ли современный человек осуществить выбор в условиях нигилизма и потерянной связи с аксиологией. Подобный акцент требовал не только логического, но и психологического исследования.

Э. Фромм предполагал в рамках психологического исследования использовать психоаналитическую философию З. Фрейда. Была надежда на методологические возможности этой философии. Но оказалось, что эта философия не может объяснить многие коллективные поступки людей. Она слишком индивидуализирована. К тому же в ней доминируют приоритеты не решения проблемы, а описания проблемы. Но в итоге описания исследователь остается с человеком, в мозге которого доминирует бессознательное, которое продуцирует при конкретном стечении обстоятельств доминанту агрессии [4].

Литература и источники

1. Фромм, Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2006. – 288 с.
2. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, Хранитель, Мидгард, 2007. – 624 с.
3. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, Астрель, 2010. – 320 с.
4. Фромм, Э. Величие и ограниченность теории Фрейда / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2000. – 448 с.

ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ГУМАНИСТИЧЕСКОМ РАДИКАЛИЗМЕ Э. ФРОММА

М. О. Лунская

В работе «Анатомия человеческой деструктивности» Э. Фромм обращается к проблеме человеческой агрессивности и проистекающего из нее насилия, исследование которых было обязательным условием для реабилитации человеческой природы и разработки путей выхода из кризиса современного ему общества. Э. Фромм подчеркивает некорректность истолкования данного феномена представителями инстинктивизма и бихевиоризма, которые стояли на позициях «или-или». Экспликация человеческой деструктивности как врожденного свойства человека препятствует избавлению от нее, принятие данной установки ведет к отказу от самосовершенствования человека и преобразования социальной реальности, в которую он погружен. Вместе с тем, истолкование человека как программируемой вещи лишает его привилегий живого существа и не учитывает важнейших аспектов его существования, а именно, его целей, стремлений и ценностей.

Обнаружив массу противоречий в теориях инстинктивистов и бихевиористов, Э. Фромм вносит существенный вклад в исследование истоков насилия, разделяя человеческую агрессию на доброкачественную и злокачественную в соответствии с критерием ее мотивации. Доброкачественная агрессия характерна для всех животных (в т. ч. и людей) и является реакцией на реальную или воображаемую угрозу их жизни, т. е. имеет тесную связь с инстинктом самосохранения. Совсем иначе интерпретируется Э. Фроммом злокачественная агрессия, которая не существует опосредовано от социальной системы, в которую включен индивид, именно она играет определяющую роль в «культивировании» человеческой деструктивности или, наоборот, препятствует ее образованию. В иерархизированных обществах, которые поощряют господство одних индивидов и подчинение других, злокачественная агрессия неизбежно приобретает значительные масштабы: «...я считаю агрессивность составной частью целостной характеристики общества, а не отдельной чертой изолированного индивида» [1, с. 231].

Важнейшее отличие человеческого существования от животного состоит в его оторванности от природы, в связи с чем человек нуждается в поиске способа собственного укоренения в мире. Наиболее созидательным из них является любовь к другим людям, однако не каждый человек на нее способен, поэтому вынужден выбирать альтернативный путь – путь разрушения и насилия. При этом выбор между ними совершает каждый человек, поскольку именно эти установки позволяют ему преодолеть разорванность с миром и найти в нем свое место. В процессе устранения

экзистенциального одиночества, в жизни человека начинают преобладать те или иные страсти, будь то любовь, нежность, садизм, нарциссизм и т. д.

Все человеческие страсти можно разделить на объединяющие человека с живым или связывающие с мертвым, на биофильские и некрофильские, относящиеся к соответствующим социальным характерам. Неспособность любить и быть любимым, т. е. невозможность укоренения в мире приводит к попыткам его разрушения некрофилом в гедонистических целях [2, с. 214]. При осуществлении данного деления Э. Фромм вдохновлялся описанными З. Фрейдом влечениями – Эросом и Танатосом [3, с. 329]. Однако важно отметить, что семантическое отождествление Танатоса и некрофилии было бы ошибочным, поскольку родоначальник психоанализа интерпретировал данные влечения как взаимосвязанные и неотделимые друг от друга. Для Э. Фромма биофилия и некрофилия не являются синтетической целостностью, лежащей в основе человеческого «Я», несмотря на то, что в характере человека сложно обнаружить данные установки в чистом виде.

Некрофилия в широком смысле представляет собой влечение к мертвому, однако развитое капиталистическое общество демонстрирует новое измерение данного явления – это влечение к безжизненному, неестественному или искусственному. Людей с некрофильскими тенденциями и склонностью к полной рационализации жизни Э. Фромм именуется моноцеребральными. Они преклоняются перед техникой и испытывают равнодушие к людям, все их страсти направлены на безжизненные вещи. Моноцеребральный человек страдает «патологией нормальности», им были усвоены нормы больного общества, препятствующие самореализации, в результате чего «живые», любящие жизнь люди кажутся им девиантными.

«Больное» общество, для которого нормотипичными являются некрофильские тенденции, приводит к новому типу производства – «производству трупов». Данный процесс является чисто механическим и рациональным, он действует как конвейер, где каждый исполняет строго отведенную функцию по указу начальника. При этом осуществляющие ее моноцеребральные люди отчуждены от собственной «продукции», она им не принадлежит, поскольку опосредуется от них техникой или кнопкой. Деструктивность является прямым следствием подобных гиперрационализаций, поскольку разрушение не является личностным процессом, каждый исполняет свой функционал и не более. Именно такие социальные условия являются «плодородной почвой» для нескончаемого нарастания насилия. Деструктивное общество перманентно репродуцирует само себя посредством «вакуума насилия», внутри которого нарушена причинно-следственная связь между действиями субъекта насилия и жертвой.

Другой представитель младшего поколения Франкфуртской школы

Г. Маркузе придерживался установки на радикальные преобразования социума путем революции. Э. Фромм также считает, что современное общество нуждается в радикальных изменениях, однако, он не призывает к осуществлению социальной революции в духе марксизма или квази-революционных проектов, которые оборачиваются бунтом. Предложив замену рабочего класса на аутсайдеров в качестве новой революционной силы, Г. Маркузе не сумел выйти за границы иерархизации человеческого социума, победа аутсайдеров означала бы их власть над проигравшими. Занявшие положение «снизу» социальной иерархии в результате вновь чувствовали бы себя угнетенными по отношению к находящимся на позиции «сверху», что дало бы новый виток роста насилия. В свою очередь, Э. Фромм призывает к отказу от господства в пользу индивидуальной реализации человеческих способностей. Революционер – это не тот, кто разрушает, а тот, кто творит, он находит в себе стремление созидать новое, поэтому производство «мертвого» должно быть отвергнуто в пользу живого порыва к созиданию: «Революционера характеризует не только желание свергнуть старый порядок. Если внутри его мотивации нет любви к жизни и свободе, то это не революционер, а просто деструктивный мятежник» [1, с. 387].

Изменить сложившуюся в обществе развитого капитализма ситуацию, согласно Э. Фромму, возможно благодаря позиции гуманистического радикализма, которая не допускает подчинения «большому» обществу или попыток объявить его рациональным и обнаружить в этом повод бездействовать. Подрыв общества развитого капитализма путем социальной революции лишен смысла, поскольку он не ведет к избавлению общества от насилия и, вместе с тем, пассивное функционирование также недопустимо. Каждый человек, несмотря на условия своего существования, обладает имманентным стремлением к жизни и именно биофилия как революционная индивидуальная практика, призванная преодолеть интериоризированную деструктивность, является ключом к началу свободного существования человека на индивидуальном, а затем и на социальном уровне. Любовь к себе и к другим людям выступает краеугольным камнем в фундаменте будущего здорового общества.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм ; пер. с нем. Э. Телятникова. – М. : АСТ, 2009. – 635 с.
2. Сидоренко, И. Н. Синтез марксизма и психоанализа как основание развития критических теорий Г. Маркузе и Э. Фромма / И. Н. Сидоренко // Психоанализ и общество. – М. : Академический проект, 2022. – С. 200–216.
3. Фрейд, З. Я и Оно / З. Фрейд ; пер. с нем. А. М. Боковиков // Собр. соч. : в 10 т. / З. Фрейд. – М. : Фирма СТД, 2006. – Т. 3. – С. 291–352.

К ВОПРОСУ О ГУМАНИСТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ

И. С. Мавляутдинов

Непреходящая практическая значимость гуманистических концепций – морально-нравственное совершенствование человека и общества. В обозначенной связи концепция радикального гуманизма фрейдомарксиста Эриха Фромма, явившаяся квинтэссенцией его философско-религиозных воззрений, может рассматриваться как одна из фундаментальных основ современных религиоведческих концептуализаций.

Происходя из семьи ортодоксальных иудеев, Фромм черпал исследовательское вдохновение в текстах Ветхого завета, результатом чего стала его диссертация 1922 г., посвященная социологическому рассмотрению еврейской диаспоры. Философско-религиозное исследовательское достижение Фромма – критическая теория религии; начало ее оформлению было положено в работе 1963 г. «Догмат о Христе», особое же развитие эта теория получила в труде 1966 г. «Вы будете как боги», где мыслителем подчеркивается основополагающее влияние иудаизма на формирование его гуманистических идей [1]. Важно отметить, что начало исследовательского пути Фромма сопряжено с проблемой личностной самоидентификации, завершившейся мировоззренческим переходом из иудаизма в христианство.

Фромм ратовал за социальное равенство, что отражено во всех его теоретических построениях, начиная с диссертации 1922 г., завершая работой 1976 г. «Иметь или быть». Гуманистический фундамент философско-религиозных идей Фромма – взаимопомощь и братство, которые в его зрелом творчестве дискутируются в духе идеологем марксизма, имеющего в социально-гуманитарном пространстве статус социалистического гуманизма. В работе 1949 «Психоанализ и религия» Фромм предлагает типологию религий – религии авторитарные и гуманистические (при этом они не отождествляются, соответственно, с теистическими и нетеистическими религиями). Существо типологии Фромма – в отношении человека к себе и к миру: это отношение может быть выражено как в послушании (авторитарный тип религий), так и в гуманистическом свободомыслии (гуманистический тип религий). Принимая во внимание тот факт, что любая религия является сложной системой (в ней сосуществуют противоположные тенденции, как-то рациональность и иррациональность), религиоведчески легитимно вести речь лишь об авторитарных или гуманистических аспектах той или иной религии [2, с. 69].

Философско-религиозные суждения Фромма соотнесены по большей части с двумя авраамическими религиями – иудаизмом и христианством, тогда как исламу – третьей авраамической религии не уделяется должного исследовательского внимания. Между тем, ислам обладает гуманистическим потенциалом, углубленное раскрытие которого мы связываем с эпистемолого-религиозным подходом к рациональности ислама. Актуальная задача современной эпистемологии религиозной веры как «дисциплинообразующей части философии религии» [3, с. 8] – концептуализация различных (конфессиональных) типологий религиозной рациональности. Религиоведческие концептуализации незаменимы для решения многоаспектных гуманитарных проблем современности, в числе которых искаженное понимание теистического мировоззрения. Так, великий гуманист Фромм несколько упростил теистическое мировоззрение, т. е. воззрения, противостоящие его собственным, атеистическим взглядам. Упрощение воззрений противоположной стороны чревато искажениями их сути; в нашем (частном) случае – это риск формирования искаженного понимания ислама, несоответствующего четырнадцати вековому историко-социальному бытованию этой религии.

Итак, религиоведческие концептуализации необходимы, в частности, во избежание искаженного понимания теистического мировоззрения. В частности, возможному искаженному пониманию ислама как авторитарной, а не гуманистической (в духе Фромма) религии, т. е. основывающейся сугубо на послушании и не способствующей личностному росту, может быть противопоставлено понимание ислама как рационально-обусловленной религиозной системы миропонимания. Подобный подход к обозначению сути ислама аксиоматизирован концептом «рациональный ислам», венчающим систему понятий, разработанную автором настоящего доклада исходя из обоснования академика Ю. С. Степанова: в русском языке концепт и понятие являются синонимами [4; 5; 6]. В авторской концепции «гуманитарная рациональность ислама» является эпистемолого-религиозным обозначением социального служения в исламе: Пророком Мухаммедом было выработано незыблемое социальное установление ислама – социальное служение, т. е. оказание помощи нуждающимся.

Следуя коранической основе, ислам как социальный институт вменяет каждому новому поколению особую обязанность – совершать рациональные новации. Посредством иджтихада (в современной трактовке иджтихад есть постоянная интеллектуальная работа, рефлексия) и «великого джихада» (усилий по самосовершенствованию) ислам побуждает человека к личностному росту. Отсюда появление современных модусов исламского неомодернизма – «просвещенного ислама», «евроислама», «индивидуального ислама» и др. Для сопоставительного примера: Эрих Фромм именно в религии усмотрел ростки универсального

гуманизма, а согласно гуманистической герменевтике Корана, разработанной Абу Зайдом – представителем египетского крыла исламского религиозного неомодернизма, человек и человечество являются «конечными адресатами откровения [Корана]» [7, с. 256].

Практический вывод из всего вышесказанного: контрастность двух типов мышления – теистического и атеистического – нивелируется рациональными гуманистическими установками, присущими как мыслителям-теистам, так и представителям атеистического «исследовательского лагеря». Говоря иначе, теистический гуманизм ислама не противоречит атеистическому гуманизму Фромма. Потому продуктивная модель современного исследовательского взаимодействия двух видов гуманизма – теистического и атеистического – ассистирующая, а не замещающая. Религиозное утешение, даруемое тем или иным вероучением его приверженцам, тождественно атеистическим гуманистическим идеалам, как-то радикальный гуманизм Фромма, суть которого – избавление человечества от несчастий. Согласно Фромму, исцеление души, направленное на оптимальное развитие личностных способностей и реализацию индивидуальности, есть главная цель гуманистических религий [8, с. 191].

Все вышесказанное подтверждает, что «<...> религия – это не атавизм, это то, что было, есть и будет» [9, с. 117]. Собственно, эта философско-религиозная максима и была постулирована в гуманистической концепции Фромма. Вместе с тем, современным исследователям важно осознавать: гуманистическую концепцию религии Фромма не следует рассматривать как догму, ибо невозможно единственно верное, исчерпывающее определение сущности как гуманизма, так и религии – все определения религий, равно, как и все определения гуманизма носят инфинитивный характер.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Вы будете как боги / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 320 с.
2. Узланер, Д. А. Эрих Фромм: гуманистический подход к религии / Д. А. Узланер // Здравый смысл. – 2005. – № 3. – С. 67–71.
3. Карпов, К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии / К. В. Карпов // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 53, № 3. – С. 8–18.
4. Мавляутдинов, И. С. Рациональность религиозной веры как потенциальный источник интеллектуальной добродетели: опыт философской интерпретации мусульманского вероучения / И. С. Мавляутдинов, Л. Ш. Шафигуллина // Вестник Вятского гос. ун-та. – 2021. – № 4 (142). – С. 46–54.
5. Мавляутдинов, И. С. Опыт репрезентации рационального облика ислама: от рациональности гуманитарной к рациональности философской / И. С. Мавляутдинов, Л. Ш. Шафигуллина // Вестник Вятского гос. ун-та. – 2023. – № 2 (148). – С. 81–89.

6. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю. С. Степанов. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с.
7. Мухетдинов, Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI в.: идеи и перспективы : дис. ... д-ра теологии / Д. В. Мухетдинов ; СПбГУ. – СПб., 2019. – 427 с.
8. Фромм, Э. Иметь или быть. Психоанализ и религия / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 336 с.
9. Узланер, Д. А. Постсекулярные гибриды. Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма» [Дискуссия] / Д. А. Узланер // Вестник ПСТГУ. Сер. 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 108. – С. 117–121.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА ЭРИХА ФРОММА В ЭПОХУ АЛГОРИТМОВ: СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЦИФРОВОЙ ДЕГУМАНИЗАЦИИ

Т. Т. Майсурадзе

В эпоху цифровизации и повсеместного внедрения алгоритмов возникает необходимость переосмысления гуманистических ценностей в контексте новой реальности. Теории Эриха Фромма предоставляют важный инструмент для анализа и критики цифровой дегуманизации [1].

Фромм подчеркивал, что современное общество ориентировано на материальные ценности («иметь»), пренебрегая духовными («быть»). Это ведет к потере идентичности и уникальности человека. Потеря идентичности создает условия для манипулирования людьми и управления ими, поскольку они становятся более зависимыми от внешних факторов и стандартов потребления. Цифровые технологии усиливают эту тенденцию, создавая, по выражению Фромма, «рыночный характер» личности, где все, включая самого человека, становится товаром [1]. Например, социальные сети часто превращают личные профили в средство продвижения товаров и услуг, а сами пользователи становятся объектами монетизации. Другой пример – алгоритмы рекомендаций, которые подталкивают к покупке все новых и новых товаров, основываясь на анализе покупательского поведения, стимулируя неумеренное потребление.

Цифровизация и алгоритмизация могут приводить к тому, что человек теряет свою автономию в принятии решений. Алгоритмы, основанные на анализе больших объемов данных (например, в банках, медицине или образовании), начинают доминировать в процессах управления нашей жизнью. Это создает риск несправедливых результатов. Кэти О’Нил утверждает, что алгоритмы, которые она называет «оружием

математического поражения», могут усиливать социальное неравенство и представлять угрозу для демократии [2]. Она подчеркивает, что автоматизированные системы, использующие статистические данные, могут дискриминировать определенные группы населения, что приводит к несправедливым результатам. Например, алгоритмы, применяемые в процессе отбора кандидатов на работу или в страховании, могут назначать более высокие тарифы или отказы в трудоустройстве на основе данных, которые не учитывают индивидуальные обстоятельства. Персонализированная реклама создает у пользователей иллюзию того, что их личные предпочтения полностью понятны рекламным алгоритмам. Однако для этого она использует предвзятые данные и цифровые следы, которые пользователи оставляют в интернете. Эти данные не всегда объективны и могут быть доступны для анализа и контроля со стороны третьих лиц.

Постоянное взаимодействие с цифровыми устройствами меняет психику, усиливая изоляцию и одиночество. Социальные сети создают иллюзию близости при поверхностном взаимодействии (эффект «Элизы»), компенсируя неправдоподобное поведение роботов воображаемыми чувствами. Шерри Теркл предупреждает о «роботизированном будущем», где симуляции становятся привлекательнее реальности, а реальные отношения вытесняются виртуальными [3]. Например, зависимость от социальных сетей приводит к снижению количества и качества личных контактов, поскольку люди предпочитают виртуальное общение реальному. Другой пример: использование чат-ботов для удовлетворения эмоциональных потребностей, что заменяет собой живое общение и может привести к ухудшению навыков межличностного взаимодействия.

Алгоритмы усиливают конформизм и эффект «эхо-камеры» в социальных сетях, где пользователи получают информацию, подтверждающую их убеждения, что усиливает предвзятость и разобщенность. Юваль Ной Харари подчеркивает, что в XXI веке важно уметь критически оценивать информацию и избегать попадания в «эхо-камеры» – замкнутые информационные пространства, где одни и те же идеи и убеждения многократно усиливаются за счет повторения, исключая альтернативные точки зрения [4]. Фромм называл конформизм «автоматическим соответствием», потерей индивидуальности ради социальных норм [1]. Например, политические алгоритмы в социальных сетях могут подталкивать пользователей к радикализации, предоставляя им только ту информацию, которая соответствует их политическим взглядам. Другой пример: пользователи, вовлеченные в определенные онлайн-сообщества, могут изолироваться от других точек зрения и убеждений, что приводит к формированию предвзятого и ограниченного взгляда на мир.

Нарушение информационной автономии и неконтролируемый сбор

персональных данных создают риски манипулирования и ограничения свободы выбора. Шошана Зубофф описывает «эпоху надзорного капитализма», в которой личные данные становятся товаром, а поведение людей – объектом прогнозирования и контроля [5]. Джон Ланьер призывает помнить, что «вы – не гаджет», и сохранять свою индивидуальность в цифровом мире [6]. Например, использование данных о местоположении для таргетированной рекламы может приводить к манипулированию потребительским поведением, а также к нарушению конфиденциальности. Другой пример: использование алгоритмов распознавания лиц для слежки за гражданами может приводить к ограничению свободы собраний и выражения мнений.

Инструменты, предлагаемые Фроммом для преодоления цифровой дегуманизации, основанные на гуманистической этике: 1. *Развитие критического мышления*: анализ информации и осознание собственных потребностей [1; 2; 8]. 2. *Любовь и сострадание*: построение значимых отношений с другими на основе уважения и эмпатии [1; 9; 10]. 3. *Самосознание и аутентичность*: осознание истинных ценностей и их выражение в жизни [1; 3]. 4. *Активное участие в общественной жизни*: защита достоинства через социальные движения [1; 5]. 5. *Духовные ценности*: стремление к саморазвитию вместо материального благополучия [1; 9].

Необходимо разработать этические нормы, регулирующие использование алгоритмов, основанные на гуманистических принципах Фромма, для защиты человеческого достоинства и свободы. Эти нормы должны обеспечивать благополучие человека как высшей ценности. Лучано Флориди подчеркивает важность этического подхода к информации, направленного на благополучие и справедливость [7].

Образование и воспитание должны развивать критическое мышление и цифровую грамотность, раскрывая механизмы манипуляции (например, использование дофаминовых циклов в социальных сетях) и помогая осознать влияние технологий [5].

Гуманистическая этика Эриха Фромма предоставляет необходимые инструменты для анализа и преодоления вызовов цифровой дегуманизации. Важно, чтобы каждый человек осознавал свою ответственность за сохранение человеческих ценностей в эпоху алгоритмов и активно участвовал в построении более гуманного и справедливого цифрового будущего.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм ; пер. и предисл. Л. А. Чернышевой. – М. : Педагогика, 1990. – 157 с.

2. О'Нил, К. Убийственные большие данные: как математика превратилась в оружие массового поражения / К. О'Нил ; пер. с англ. В. Дегтярева. – М. : АСТ, 2018. – 140 с.
3. Turkle, S. Alone together: why we expect more from technology a. less from each other / S. Turkle. – New York : Basic bks., 2011. – 360 p.
4. Харари, Ю. Н. 21 урок для XXI века / Ю. Н. Харари ; пер. с англ. Ю. Гольдберга. – М. : Синдбад, 2021. – 414 с.
5. Зубофф, Ш. Эпоха надзорного капитализма: битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / Ш. Зубофф ; пер. с англ. А. Ф. Васильева ; под науч. ред. Я. Охонько, А. Смирнова. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2024. – 781 с.
6. Ланир, Д. Вы не гаджет: манифест / Д. Ланир ; пер. с англ. М. Кононенко. – М. : Астрель : Corpus, 2011. – 317 с.
7. Floridi, L. The ethics of information / L. Floridi. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2013. – XIX. – 357 p.
8. Фромм, Э. Гуманистический психоанализ / Э. Фромм ; сост. и общ. ред. В. М. Лейбина. – СПб. : Питер, 2002. – 543 с.
9. Нагорная, Т. В. К вопросу о системах ориентации и служения в философии Э. Фромма / Т. В. Нагорная // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2021. – Т. 66, № 3. – С. 271–277.

ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ И НОВОМ ПОНИМАНИИ ГУМАНИЗМА (ПАМЯТИ ЭРИХА ФРОММА)

И. Р. Мамедзаде, С. Н. Дадашова

Сегодня гуманизм представляет собой сложное и многогранное мировоззрение, ориентированное на уважение прав человека, признание достоинства личности и стремление к созданию благоприятных условий для гармоничного сосуществования человека и природы. Новое понимание гуманизма выходит за рамки индивидуального блага и охватывает также экологическую ответственность, культурное многообразие и научное развитие. Однако в условиях технологического прогресса и изменения общественных ценностей гуманизм сталкивается с вызовами, требующими его переосмысления.

Одним из ключевых вызовов мировой философской мысли, в том числе и азербайджанской, является преобладающая тенденция смещения акцента с философии культуры и общества в сторону философии науки, теории сознания и исследований в области искусственного интеллекта. На наш взгляд, в условиях стремительного технологического прогресса и усложнения междисциплинарных взаимодействий необходимость философского осмысления самой науки, обеспечивающей рефлексию над методологическими, эпистемологическими и онтологическими

основаниями научного познания, становится особенно очевидной. Философия науки не только анализирует внутреннюю логику развития научного знания, но и задает нормативные ориентиры, позволяя оценивать влияние научных практик на общество и культуру.

В этом контексте гуманистические традиции прошлых столетий, в частности, этические идеи философа, социолога и психоаналитика Эриха Фромма, утратили прежний статус и оказались на периферии философского дискурса. Концепция радикального гуманизма Э. Фромма, подчеркивающая единство человеческой расы и идею глобальной философии, оказалась вытесненной в научном сообществе более прагматичными подходами, ориентированными на анализ науки, сознания и прикладной этики.

Ослабление значимости идей Э. Фромма в современном философском и социальном дискурсе во многом обусловлено также процессом дифференциации философского знания и формированием национальных философских традиций, каждая из которых выстраивает собственную систему координат в соотношении с мировой мыслью. Данная тенденция обусловила автономизацию социологии и социальной психологии, способствуя их развитию вне философского дискурса. В свою очередь, систематическое игнорирование философского основания социальных наук порождает методологические и концептуальные проблемы в развитии социологической мысли в целом.

Тем не менее, размышления Э. Фромма о дегуманизации и роли общества в формировании индивидуальности остаются актуальными, особенно в условиях цифровой революции. Его труды, включая «Иметь или быть?», «Здоровое общество», «Душа человека», «Гуманистический психоанализ» и т. д. представляют собой глубокий анализ ключевых проблем общества и личности [1; 2; 3; 4]. Значительная часть его исследований сосредоточена на выявлении и осмыслении феномена духовного кризиса современности. Хотя первоначально его анализ опирался преимущественно на американскую социальную действительность, Фромм уже тогда указывал на универсальность выявленных тенденций, приобретающих все более глобальный характер. В частности, в работе «Революция надежды» он формулирует тезис о том, что современное человечество стоит перед выбором двух альтернативных путей: один ведет к дегуманизации и редукции человеческой сущности до уровня механистической функции в технократической системе, другой – к построению гуманистического общества, в котором достижения науки и техники направлены на благо всего человечества [5]. Фромм подчеркивает необходимость активного человеческого участия в этом процессе, полагая, что осознание данной дилеммы является ключом к поиску разумного решения, основанного на этике жизни и ответственности за ее сохранение.

Сегодня, когда гуманизм перестает быть исключительно этическим

учением и становится фундаментом для междисциплинарных исследований, охватывающих философию сознания, когнитивные науки и технологии будущего, наднациональная философская концепция Э. Фромма, основанная на признании центральной роли индивида и его творческой активности, приобретает особую актуальность.

Сама концепция гуманизма сегодня требует нового подхода. С одной стороны, необходимо учитывать развитие философии науки и научного знания, с другой – сохранить гуманистические ценности как основу нравственной практики и философской рефлексии деятельности человека. И в данном контексте гуманистические идеи Э. Фромма, адаптированные к вызовам времени, могут стать мостом между человеком и технологической реальностью.

Следовательно, в условиях стремительных изменений, вызванных цифровой эпохой, перед современными философами и исследованиями науки встает задача не только внедрения гуманистических принципов в научный процесс, но, в первую очередь, их переосмысления в контексте синтеза философии науки, информационных технологий и социальной ответственности. Такая интеграция может послужить концептуальной основой для формирования этических ориентиров, направляющих не только научный и технологический прогресс, но и социально-культурное развитие общества в целом.

Таким образом, современный гуманизм должен обрести новый смысл в свете научных и философских открытий. Он должен не только защищать права человека, но и переосмысливать саму природу человеческого существования в условиях новых глобальных технологических возможностей. В свою очередь, новое понимание гуманизма предполагает его интеграцию в научное познание и методологию, а также необходимость этической рефлексии в процессе формирования новых научных представлений о природе человека, его сознании и онтологическом статусе в мире. В этом смысле идеи Фромма, пусть и видоизмененные, могут сыграть ключевую роль в формировании новой гуманистической парадигмы.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Гуманистический психоанализ / Э. Фромм ; под ред. В. Лейбина. – СПб. : Питер, 2002. – 544 с.
2. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм ; пер. Т. В. Банкетова. – М. : АСТ, Хранитель, 2006. – 544 с.
3. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм ; пер. Э. М. Телятникова. – М. : АСТ, Астрель, 2010. – 320 с.
4. Фромм, Э. Душа человека, ее способность к добру и злу / Э. Фромм ; пер. В. А. Закс. – М. : АСТ, Астрель, 2010. – 256 с.

5. Фромм, Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М. : Айрис-Пресс, 2005. – URL: <https://www.libfox.ru/382182-erih-fromm-revolyutsiya-nadezhdy-izbavlenie-ot-illyuziy.html> (дата обращения: 30.01.2025).

ДЕСТРУКЦИЯ МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СТРУКТУРЕ СЕМЬИ В КОНЦЕПЦИИ ЭРИХА ФРОММА

И. И. Морозова

Состояние межличностных отношений в семье часто отражает наличие распространенной модели взаимного отстранения в диаде «муж – жена», продиктованного различными объективными и субъективными причинами, в том числе и тем фактом, что «вечный трагизм семьи в том, что мужчина и женщина представляют разные миры, и цели их никогда не совпадают» [1, с. 263]. Эта драматическая несоединенность двух осуществляется и в иных сферах, как метафизических, так и онтологических, прекрасно осознаваемая З. Фрейдом, Ж.-П. Сартром, Э. Фроммом, Н. Бердяевым, беспелляционно утверждавшем о духовном одиночестве человека.

Безусловно, констатации Э. Фромма, определявшего явление любви высшей ценностью в системе нравственных координат и гармонизации бытия человека [2, с. 23], являются аксиоматичными, но утрата этой высшей ценности человеком в семейных отношениях приводит к серьезным нравственно-психологическим проблемам, вплотную затрагивая интересы детей, поскольку искажается микроклимат семьи, нарушается привычная схема обыденных межличностных взаимоотношений.

Сфера нравственных взаимоотношений детей и родителей всегда насыщена неоднозначным содержанием, особенно в тех случаях, когда изначально задан вектор неприятия ребенка со стороны матери. Тема эта достаточно болезненна для восприятия, ибо, зачастую, и дети, и родители хранят свои нелюбимые тайны семьи, предпочитая либо никогда к ним не возвращаться, либо избегать всего того, что могло бы хоть намеком затронуть их истинную составляющую, усердно прикрываемую мнимым показным благополучием.

Такая ситуация наиболее распространена тогда, когда неудачница-мать, потерпев фиаско в личной жизни, всю свою ненависть обрушивает, как правило, на собственных детей, очень часто именно на дочь, всячески унижая, формируя в сознании ребенка, невзирая на его возраст, устойчивый мотив страха и вины перед матерью, определяющий у него психологический надлом. Проживая свою детскую жизнь в постоянной боязни наказания за несуществующие деяния, ребенок, взрослея, приобретает не только фобии, но и депрессивное состояние. Ощущение отчаяния и невыносимости существования усиливаются от понимания

двуличия матери, когда грубость, вульгарность и жестокость перед посторонними маскируются мнимой доброжелательностью и т. н. «социальной активностью», продиктованными наличием авторитарной совести, а, по утверждению Э. Фромма, «авторитарная совесть питается деструктивностью человека, направленной на его собственное Я, и, таким образом, деструктивные устремления получают возможность действовать под личиной добродетели» [3, с. 555].

Демонстрируя авторитарную совесть, позволяющую морально и психологически ломать ребенка, мать стремится утвердить свой родительский авторитет, формируя субъективную «концепцию» воспитания, но такой «родительский авторитет и способ, каким дети справляются с ним, являются главными источниками неврозов... Иногда у ребенка возникает чувство вины из-за ложного убеждения его в том, что он недостаточно любит родителей... Иногда чувство вины происходит из страха не оправдать ожиданий родителей... Если они оказались бессильны в своей социальной жизни, они хотят получить удовлетворение от власти над своими детьми», как утверждает Э. Фромм [3, с. 556–558].

Очень часто такая «деятельная» мать уверена в продуктивности своей поведенческой модели, полагая, что ее действия продиктованы материнским бескорыстием, о котором Э. Фромм высказался достаточно однозначно: «Люди, страдающие этим симптомом "бескорыстия", порой, воспринимают его как одну из самых положительных черт своего характера, не понимая того, что это симптом невротического нарушения... В нашей культуре наиболее частым случаем подобного "бескорыстия" является воздействие "бескорыстной" матери на своих детей... Однако, вопреки ожиданиям матери, дети не обнаруживают признаков счастливого существования, свойственных людям, убежденным в том, что они любимы. Дети растут в постоянном страхе не оправдать материнских ожиданий» [3, с. 532–533].

Ребенок очень часто существует на «одной волне» с собственной матерью, чутко реагируя на ее внутреннее психоэмоциональное состояние, невзирая на его качественные характеристики, на мажорную или минорную доминанту. Но опасность такого реагирования заключается в том, что ребенок, испытывая негативные ощущения, передающиеся от матери, не просто зеркально отражает ее состояние, а проживает его, переживая и нарушая баланс хрупкой детской нервной системы, зарабатывая тем самым невротические нарушения, о чем мало заботятся потерявшие чуткость (и разум) матери, поглощенные собственным чувством печали и неизбывной тоски от неустроенной личной жизни. Причем, эта неустроенность очень часто всецело зависит от совсем случайного и постороннего человека, появления которого так ждут в свою жизнь озабоченные дамы (или переживают от его ухода), абсолютно не замечая страданий *родного* человечка, каким является их ребенок. При

этом такие матери и собственную жизнь превращают в негативную пародию, лишней раз подтверждая мысль Э. Фромма о том, что «жестокость разрушает душу и тело и саму жизнь; она сокрушает не только жертву, но и самого мучителя» [4, с. 28].

Однако очень часто именно собственное дитя является якобы главной помехой в построении личной жизни, что вызывает негативную реакцию неприятия его у матери, демонстрирующую обусловленную характером ненависть: «Эта постоянная готовность направить на кого-нибудь поток своей ненависти, которая до поры до времени прячется в человеке, – вот та самая опасность, которая кроется в самом индивидууме и которая готова выйти наружу при наличии любого внешнего раздражителя» [4, с. 28], как утверждает Э. Фромм. Таким внешним (и даже внутренним) раздражителем для матери является собственный ребенок.

Личную неудовлетворенность мать «классически» вымещает на ребенке, не осознавая того простого и очевидного факта, что сама превращает собственное дитя в «сосуд» для сбрасывания эмоционально-психологического «мусора», постоянно используя словесные оскорбления, словно кодируя на неудачу психику ребенка, причиняя бесконечную боль. Мать избавляется от негатива, который становится для нее просто невыносимым, а традиционный способ такого «сброса» – не менее классически распространенный до банального примитивизма – обычный истерический крик. Выплескивая потоки негатива на ребенка, мать демонстрирует примитивную тиранию: «Нет ничего страшнее человека, одержимого ложными идеями и самоутверждающегося на почве этих идей, это тиран и самого себя, и других» [1, с. 205], как проницательно отметил Н. Бердяев.

Фактически, такой неуравновешенный человек лишает ребенка экзистенциальной и метафизической защиты, которую может обеспечить только мать, особенно на энергетическом уровне. Пребывая в постоянном стрессе, ребенок, взрослея, реализуя себя социально, испытывает огромные трудности, в конечном итоге, приводящие к дисгармоничному существованию в жизни. Нарушение гармонии микромира семьи приводит к эмоционально-психологическому надлому, к невозможности эффективной реализации в социуме своего внутреннего потенциала, о чем убедительно свидетельствует Э. Фромм, утверждая: «Существование человека характеризуется экзистенциальными дихотомиями... У него нет другого пути к единству с миром и в то же время к ощущению единства с самим собой, к соединению с другими и сохранению себя как уникальной сущности, кроме пути эффективного применения своих сил. Если он терпит крах на этом пути, то не может достичь внутренней гармонии и цельности; он раздвоен и разбит, стремится убежать от самого себя, от ощущения бессилия, скуки и беспомощности, являющимися временными

результатами его неудачи» [4, с. 634].

Такая модель поведения матери, отражающая отсутствие интуитивного понимания ребенка как отдельной личности, ее субъективных переживаний, наличие авторитарно-командного стиля, низкой степени эмпатии, приводят к девальвации материнства как нравственной ценности.

Необходимо также отметить, что в современной белорусской литературе представлено стремление авторского сознания художественно зафиксировать и проанализировать эту самую табуированную проблему, отражающую моральное и эмоционально-психологическое давление родителей на детей, домашний прессинг, скрытый от посторонних глаз, часто реализуемый в добропорядочных, на первый взгляд, семьях. А. Браво в повестях «Рай давно перенаселен», «Имя Тени – Свет (история одной фобии)» [5], широко используя автобиографический материал, актуализирует подобную проблематику, тщательно фиксируя сложные взаимоотношения в диаде «мать – дочь», деструктивную семейную атмосферу, определяющую и формирующую психологическое состояние, которое выводит дочь из эмоционального и экзистенциального равновесия, нарушая жизненную перспективу. Повесть А. Златковской «Страшно жить, мама» [6] продолжает эту же проблематику, являясь своеобразной художественной иллюстрацией концепции человеческой деструктивности Эриха Фромма.

Это свидетельствует о том, что, увы, остается актуальным наличие внутренних противоречий и эмоционально-психологических нарушений человека, суть которого, к сожалению, мало меняется с течением времени, и теоретическое осмысление этих вопросов в исследованиях ведущих представителей мировой научной мысли лучшее тому подтверждение.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. О назначении человека / Н. Бердяев. – М. : АСТ: Хранитель, 2006. – 478 с.
2. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм. – СПб., 2004. – 224 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск : ООО «Попурри», 1999. – 624 с.
4. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : ООО «Попурри», 1998. – 672 с.
5. Браво, А. Имя Тени – Свет : повести, рассказы / А. Браво. – Минск : Літаратура і мастацтва, 2012. – 360 с.
6. Златковская, А. Страшно жить, мама : повесть / А. Златковская. – Минск : А. Н. Янушкевич, 2018. – 140 с.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИДЕЙ ЭРИХА ФРОММА В КОНТЕКСТЕ РАССМОТРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА

А. В. Перед

*«Воспитание означает знакомство
молодежи с лучшим из наследия
человечества. Но так как большая
часть этого наследия выражается
словами, то воспитание эффективно,
только если эти слова обрели
реальность в лице учителя,
в практике и в устройстве общества»
Э. Фромм «Искусство любить»*

Перед гуманитарным образованием в настоящее время стоят сложные задачи, которые требуют рассмотрения в таких науках, как философия, психология, социология с позиции понимания сегодняшнего экономического и политического положений в обществе. В этой связи цель данного сообщения – отразить отдельные проблемы, которые направлены на формирование нового типа личности – *поликультурной личности студента*, готовой к межкультурному диалогу, открытой и гибкой к социальным, политическим, технологическим изменениям в окружающей среде, адаптирующей к стремительно меняющимся условиям в обществе.

В современном понимании гуманитарное образование – это не есть только способ воспроизводства знаний. По мнению многих исследователей, – это и способ воспроизводства культуры как совокупности культурных образцов, которые включают в себя представления о мире, способы и мотивы деятельности человека в нем.

Рассматривая проблему формирования поликультурной личности студента, следует обратиться к труду Эриха Фромма «Бегство от свободы» (1941), где он говорит о том, что «индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути. Один путь ведет его к «позитивной» свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; таким образом он может вновь обрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного "я"» [1, с. 150]. Опираясь на глубокое высказывание Э. Фромма, считаем, что путь студента к «позитивной» свободе является

важным результатом на протяжении всей его жизни, особенно в условиях нашего времени и нашего социума. В практике процесса формирования поликультурной личности студента для достижения желаемого результата необходимо ее привлечение в культурно-массовые мероприятия, в которых путем проявления социальной активности, ролей генератора идей, координатора, исполнителя, любви к порученному делу наблюдается зарождение качеств данной личности студента, проявляющиеся в умении вести диалог, в равном, уважительном отношении к представителю другой культуры и желании сохранения и обогащения своей культуры элементами иной.

Таким образом, в философии Эриха Фромма мы находим подтверждение тому, что привлечение личности студента к организации и участию в культурно-массовых мероприятиях следует осуществлять через призму любви к любой поставленной задаче, уважению своей культуры и других культур, тем самым способствуя формированию его как поликультурной личности.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2006. – 571 с.
2. Фромм, Э. Искусство любить / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 224 с.

ЭРИХ ФРОММ, «НОВЫЙ ГУМАНИЗМ» И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Г. М. Пономарева

Творчество Эриха Фромма не только оказало огромное влияние на мировую гуманитарную мысль, но и породило большое количество дискуссий, многие из которых продолжаются до сих пор.

Именно Э. Фромм впервые обратил внимание на то, что т. н. «новый гуманизм» необходимо рассматривать как совокупность диверсифицированных теорий, отражающих различные взгляды на природу и сущность человека и включающих в себя совокупность экспликаций его внерациональных и нерациональных познавательных способностей. Главную роль в процессе создания взаимодополняющих теоретических моделей «нового гуманизма», по Э. Фромму, играет понимание потребностей, которые создают при своем удовлетворении не только необходимые зависимости, социальные связи, статусные распределения, но также объективные основания для моральных регуляций универсального типа. С точки зрения Эриха Фромма, потребности должны рассматриваться как своеобразный итог развертывания символических измерений прошлого и настоящего при

прогнозом планировании будущего. Культурные ценности и символические конгломераты являются определяющими элементами, освобождающими потребности от давления инстинктов и сообщающими человеку присущую ему человечность. «Новый гуманизм» в этом случае должен обеспечивать понимание человечности в качестве особого подвижного и ситуационно определяемого феномена, а трактовку идентичности в качестве своеобразного механизма перехода статусов.

Разрабатывая новое представление о потребностях и собственности, Фромм фактически выявил тот тип связей, который закономерно возникает из особенностей существования самого человека и определяет все его дальнейшее бытие. Данные особенности связаны с человеческой трансгрессивностью: человек выстраивает систему своего существования парадоксально, выходя за границы физиологической необходимости и во многом игнорируя природные закономерности. Фактически, он постоянно находится в состоянии взаимных переходов, взаимных превращений, в рамках которых природное начинает существовать как бы мерцая, просвечивая через культурное, социальное. Поэтому «новый гуманизм», по Э. Фромму, должен сосредоточиваться в первую очередь на исследовании и объяснении экзистенциальных потребностей человека, обеспечивающих его человечность и способность к изменению не только себя самого, но и всей его жизненной ойкумены, которую он постоянно создает, плетет и реконструирует. К важнейшим экзистенциальным потребностям Фромм относил потребности ориентации и самоосуществления: чтобы оставаться человеком, *homo sapiens* должен быть постоянно нацелен на борьбу с хаосом и с самим собой через придание смысла всему, что он делает. При всей своей трансгрессивности, человек конструирует свое социальное окружение таким образом, чтобы события в нем оставались предсказуемыми и контролируемыми. Для этого необходима принципиально новая модель идентичности индивида, которую и разрабатывает Э. Фромм.

По Фромму, идентичность тесно связана с комплексом ценностей, разделяемых индивидом / группой и являющихся важнейшим фактором формирования широкого социокультурного консенсуса. Роль ценностей в идентитете определяется несколькими моментами. Во-первых, ценности содержат в себе сильные аффективные компоненты, которые обеспечивают консолидацию по сходному принципу, но при своем нарушении могут привести к нарастанию неуправляемой агрессии и к непредсказуемым социальным последствиям. Во-вторых, ценности, в силу достаточно высокого уровня их абстрактности, служат организующими принципами для других значимых для человека понятий. Когда различия в ценностях или их истолковании становятся чрезвычайно заметными, возникает высокая вероятность социокультурной диффузии, продуцирующей кризис идентичности. Однако, когда различия связаны с

ценностями низкого уровня абстракции (визуальные, поведенческие, стереотипы и пр.), изменение идентичности, как правило, не требуется. Само по себе наличие явных различий в ценностных установках не позволяет четко установить сферы идентификационных подвижек. Как правило, личная идентичность индивида высоко дифференцирована, основывается на принадлежности к статусной группе, имеет большую инерционность и связана с охранительной позицией индивида. Эрих Фромм, фактически, пытался решить две взаимосвязанные проблемы: проблему сохранения системы социальных институтов, обеспечивающих воспроизводство механизмов заданной идентичности, и проблему развития структур и программ, направленных на формирование новой социокультурной тождественности. Для «нового гуманизма» главным становится обеспечение формирования личности определенного типа, нацеленной на осознанное изменение характера своих социальных связей и корректировку исходных идентификационных установок. Социальная динамика современных обществ показывает, что смена социокультурной идентичности (или ее частичное целенаправленное размывание) гораздо раньше, чем иные трансформации, способствует изменению общественного сознания, социальных мотиваций и поведенческих стратегий. При этом ключевой проблемой относительно быстрого преодоления кризиса идентичности становится достижение оптимальной сбалансированности subsystemов модернизируемых обществ путем регуляции иммиграционных / эмиграционных потоков и последствий сознательного отказа от социокультурной тождественности современного типа в пользу реанимации базовых параметров этнонациональной аутентичности. Указанная проблема обретает, по Э. Фромму, особую актуальность в силу того, что в современном мире начинает доминировать феномен т. н. «отложенной идентичности»: впервые социокультурная интегрированность перестает рассматриваться в качестве безусловной ценности.

В социально-антропологическом дискурсе идентичность как продукт символического порядка предстает не как внутреннее единство, однородность и самоидентичность, но как следствие разделения, ограничения и подчинения. В противовес предположениям о существовании когерентной идентичности говорится о необходимости развития теории субъектности, которая бы учитывала значение феномена бессознательного и видела субъект в его зависимости, с одной стороны, от его желаний и аффектов, а с другой, – от экономических условий существования. Бессознательное выступает в данном случае как то, что структурирует создание и восприятие идентификационных стратегий и знаков, а сама идентичность не поддается определению, поскольку связана не с реальностью, отражение которой можно было бы в ней обнаружить, а с другими, такими же неустойчивыми репрезентациями субъектности.

Содержание, смысл идентичности при таком подходе смещается в зависимости от места, которое ей отводят реципиенты, занимающие каждый раз разные позиции. В результате, идентичность распадается на несколько идентичностей, расположенных по осям «пол», «раса», «этнос», «группа», «класс» и т. д. и связанных с процедурами приписывания субъекту определенных свойств, образцов и условий. Практика приписывания индивиду параметров идентичности не так безобидна, как кажется на первый взгляд и связана с необходимостью выделения уровней субъектности через перенос акцента на ее ценностно-нормативную сторону: в этом случае речь не идет о «тотальности субъекта», его целостности или системном единстве. На первый план выдвигается требование перехода к учету сугубо конкретных социальных и культурных ориентаций индивидов, основанных на различии или сходстве их тезаурусов. Изменение тезаурусов, связанное как с изменением позиционирования индивида в обществе, так и с изменением социума в целом, может вызывать и вызывает социокультурные трансформации определенного типа. Нарастание изменений в гетерогенной языковой системе, как правило, приводит к смене способов выражения картины мира, свойственной той или иной социальной группе, и, следовательно, способов структурирования реальности по т. н. «гетерогенному типу», предполагающему отказ от принципов универсализма в пользу конкуренции различных идеологем. Данная установка позволяет трактовать идентификацию не как «зеркало», отражающее и воплощающее определенную социальную потребность индивида, но как «реализатор» социальных интересов личности, утверждающей собственные ценностные ориентации и идеалы в качестве нормативных через искажение и индивидуальную корректировку имеющегося в ее распоряжении идентификационного репертуара. Эрих Фромм прав в том, что современный человек имеет дело не с «нормальными», «объективными», освященными традицией жизненными (или какими-либо иными) сценариями, но с полностью индивидуализированными «экзистенциальными проектами». В этом контексте современные стратегии идентификации являются средством, обеспечивающим индивиду потенциальную возможность оставаться самим собой в рамках повышено-изменчивой реальности и сложно структурированных коммуникационных структур. Современный тип идентификационных практик позволяет воспринимать индивида как принципиально незавершенное многослойное образование, потенциально обладающее бесконечным числом возможных самоопределений, или так называемой «множественной» идентичностью.

Будучи глубоко мыслящим человеком, убежденным гуманистом и опытным психологом, Эрих Фромм не раз отмечал, что обретение новой идентичности это всегда преодоление, сложная трансформация,

предусматривающая сочетание одной «персональной реальности» с другой, продуктивное объединение экзистенциальных сценариев, переструктурирование имеющегося жизненного опыта, определение социальных перспектив, заранее определяемых как «достижимые». Э. Фромм, безусловно, прав в том, что в какой-то мере процесс идентификации всегда связан с преобразованием индивида: положительным или отрицательным – другой вопрос.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2018. – 320 с.
2. Фромм, Э. Искусство быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2018. – 224 с.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2022. – 736 с.
4. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2022. – 187 с.
5. Фромм, Э. Да будет разум! / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2022. – 256 с.
6. Фромм, Э. Воспитание гуманизма и нравственности / Э. Фромм. – М. : Амрита – Русь, 2023. – 268 с.

ЭЛЕМЕНТЫ КОНТЕКСТУАЛЬНОГО ЭТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА (КЭР) В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ Э. ФРОММА

И. Е. Прись

Наш КЭР утверждает первичность моральной реальности, моральных (не идентифицированных) фактов и вторичность возникающих в моральной реальности идеальных моральных норм и концептов, которые эту реальность нормируют, измеряют в контексте, не отделяясь от него, морального знания, в результате чего неидентифицированные факты превращаются в идентифицированные, контекстуальные факты. Суть морали в чувствительности к моральному контексту и существовании парадигматических случаев морального знания, идентифицированных моральных фактов, укорененных в первичном чувственном опыте, что предполагает существование моральной грамматики соответствующей формы жизни, эквивалентно ему. Вкратце, моральные нормы, онтология и знание контекстуальны. Правильно понятый принцип контекстуальности – принцип реальности, подразумевающий свободу выбора, автономность и ответственность субъекта [1; 2].

Мы утверждаем, что гуманистическая этика Фромма содержит элементы КЭР и частично выходит из парадигмы философии (пост)модерна. По словам самого Фромма, эпоха, которая длилась почти 400 лет, закончилась. Интерпретируя этическую позицию Фромма в свете КЭР, можно сказать, что принцип реальности и есть основное этическое

требование современности – не только современности Фромма, но и нашей современности XXI века. Индивидуальный или социальный невроз – симптом нарушения этого принципа.

Фромм – практикующий антифрейдистский психоаналитик, принимающий во внимание социальное и этическое измерения человека, интегрирующий теоретические размышления с прагматизмом. Можно эксплицировать как нормативные положения его этической позиции, так и метатеоретические.

Фромм верит в возможность морального прогресса, но понимает, что он не предопределен. Также устранение старых моральных проблем сопровождается появлением новых. Он также видит частичную аналогию между научным и этическим познанием и прогрессом. Его гуманистическая этика отвергает как религиозный или авторитарный абсолютизм, так и релятивизм, принимает во внимание природу человека, но не редуцирует этическое к природному (биологическому), предполагает существование объективных моральных истин и возможность их познания. «Человек способен познать, что есть добро (...)» [3, с. 268].

Фромм – эпистемический этический реалист. Есть также основания охарактеризовать его позицию как натуралистический онтологический этический реализм – не в смысле традиционного метафизического реализма, а именно в смысле КЭР.

Свою гуманистическую этику Фромм противопоставляет авторитарной этике, принимающей навязанные извне нормы иррационального (эмоционального или физического) авторитета, а гуманистическую совесть – авторитарной совести, интериоризирующей авторитарные нормы. В то же время, возможно, позиция Фромма излишне антропоцентрична. Для него человек сам создает, применяет, регулирует и соблюдает нормы. Это допускает субъективистскую интерпретацию. Для Фромма человек – мера всех вещей. Обычно этот протагоровский тезис интерпретируется как релятивистский. С точки зрения КЭР, его можно, однако, также интерпретировать как аналитическое суждение: вещи измеряются субъектом в рамках нормативных практик при помощи норм, которые вырабатываются в реальности и укоренены в ней. Фромм эксплицитно отвергает этические релятивизм и субъективизм, этический гедонизм, защищает принцип объективности и универсализм этических норм («есть лишь универсальная человеческая этика в применении к конкретным человеческим ситуациям» [4, с. 204]). Он также отрицает, что человек – центр вселенной.

Фромм связывает этические проблемы с экзистенциальными, с выбором между жизнью и смертью [3, с. 273]. «Если человек жив, он знает, что позволено» [3, с. 315]. Добро – это деятельность, продуктивность, «утверждение жизни, развертывание сил человека», а зло, порок – «ослабление сил человека», деструктивность, невозможность

реализовать свои возможности [3, с. 32, с. 273]. *«Добродетель – это ответственность за собственное существование (...). Грех – это безответственность перед самим собой»* [3, р. 32]. Гуманистическая этика отказывается от кантовского понятия долга, утверждает, что хорошо то, что хорошо для человека, что делает его счастливым. Счастье – в продуктивности, реализации человеком потенциальных возможностей. Деструктивность вторична, развивается вследствие блокировки продуктивной энергии, невозможностью реализовать первичный потенциал человека [3, с. 276]. *«Зло не обладает собственным независимым существованием; оно представляет собой отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни»* [3, с. 278]. КЭР разделяет критику кантианства и положение о вторичности зла, но не чрезмерное фокусирование на индивидуальности, которое может трактоваться как ограничение реалистической установки или даже отход от нее.

Фромм ослабляет, примиряет или преодолевает дуализмы, свойственные модерну, в частности, субъективного и объективного, природного и культурного (социального, этического), индивидуального и общественного, свободы и необходимости, имманентных и универсальных норм, этического и научного познания и прогресса, рационального и эмоционального, эгоизма и альтруизма и другие. Он критикует рационализм и позитивизм, одновременно отвергая другую крайность – иррационализм, которым будет грешить постмодерн. Согласно Фромму, скептицизм и рационализм превратились в рационализацию релятивизма и неуверенности. Наука, познание истины не сводятся к накоплению фактов, а истина не метафизическое понятие [3, с. 253].

Критикуя капитализм, Фромм перечисляет пороки XIX века: эксплуатация человека человеком, авторитаризм, неравенство и скупость. Согласно ему, в XX веке эти пороки трансформировались в новые пороки: овеществление человека, беспринципность, одинаковость и потребительство [4, с. 210–224]. Овеществление – главный порок. *«Человек видит и в себе, и в других лишь вещи – не более чем товар»* [4, с. 217]. Фромм выражал сомнения в совместимости капитализма и демократии. Современные исследования подтверждают, что капитализм и демократия всегда противоречили друг другу. Их совпадение было исключением [5].

В философском плане, как нам кажется, истоки проблемы, на которую указывает Фромм, следует искать в идеализме (антиреализме) модерна, который анестезировал чувственное и, как следствие, потерял связь с реальностью [6]. Фромм, в частности, пишет об отношении между невербализованным и вербализованным опытом. Слова – «сосуд, который "содержит" чувство и все же не вмещает его». «Живое» слово может выражать чувство, но может отделяться от него и терять свою реальность, превращаться в комбинацию звуков [7, с. 144].

Согласно Фромму, «нашей моральной проблемой является равнодушие человека к самому себе» [3, с. 315]. В центр этической проблемы современного ему человека он ставит утверждение «человек – это не вещь» [4, с. 219]. Он формулирует этические требования современности: (1) «Отказаться от концепции себя и других как вещей» [4, с. 222] (2) «Вернуться к обновленному пониманию "себя", самости, ощущения "я есть", отвергнуть автоматическое существование» (3) Развитие креативности. Это «установка, имеющая два компонента: осознавать и отзываться. Умение осознавать реальность человека, дерева или чего угодно другого и отзываться на эту реальность лежит в основе креативности» [4, с. 224]. Аспектом общей моральной проблемы является «проблема отношения человека к силе и власти» [3, с. 312] «Сила никогда не может опровергнуть истину» [3, с. 312]. «Подчинившись силе-господству, он [человек] лишается силы-возможности» [3, с. 313].

Этические требования Фромма – требования КЭР: избавиться от искусственно созданной модерном концептуальной вуали между человеком и реальностью и постмодернистского стирания различия между видимостью, представлением и реальностью, восстановить утерянное ощущение реальности, вернуться к самим вещам. КЭР, как и гуманистическая этика, отвергает редукцию реального к объективному. Эти требования актуальны. Идеализм / антиреализм XXI века по-прежнему рассматривает человека как предмет, стирая различие между ним и искусственным интеллектом или даже отдавая предпочтение последнему.

Фромм соглашается с тем, что человек не может жить без веры и идеалов, но отвергает ложные идеалы и иррациональную веру, например, веру в вождей, машины, успех. Иррациональна также вера в голые идеи [3, с. 268]. Например, «идеи свободы и демократии вырождаются в иррациональную веру, как только они перестают основываться на продуктивном опыте каждого индивида, а навязываются ему» [3, р. 268]. Сегодня примером иррациональной веры является вера в искусственный интеллект (ИИ). Фромм признаёт необходимость рациональной веры, то есть веры, основанной на опыте продуктивной деятельности. Мы верим и должны верить в своих сограждан, в тех, кого мы любим, в самих себя, в справедливость норм нашей жизни [3, с. 254]. «Мы верим в мысль (...) в возможности других, собственные возможности и возможности человечества в целом» [3, р. 265–266]. Опираясь на такого рода веру, человек может «смотреть в лицо реальности без иллюзий» [3, с. 254]. Прагматическое понятие рациональной веры близко витгенштейновскому понятию петлевого убеждения.

Согласно Фромму, «идеализм» духа, светский или религиозный, может иметь сатанинские проявления. Чтобы избежать этого, требуется понимание конкретной человеческой ситуации [3, с. 70].

Литература и источники

1. Прись, И. Е. Контекстуальный моральный реализм / И. Е. Прись // Сибирский философский журнал. – 2023. – Т. 21, № 4. – С. 5–28.
2. Прись, И. Е. Мораль, квантовая механика, религия, технологии, искусственный интеллект через призму контекстуального реализма / И. Е. Прись. – М. : Ленанд, 2024. – 280 с.
3. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 320 с.
4. Фромм, Э. Догмат о Христе / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 256 с.
5. François, P. Sociologie historique du capitalisme / P. François, C. Lemerrier. – La Découverte, 2021. – 432 p.
6. Benoist, J. Sans anesthésie. La réalité des apparences / J. Benoist. – Paris : Vrin, 2024. – 290 p.
7. Фромм, Э. Искусство быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2020. – 224 с.

ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА: РЕЦЕПЦИЯ НАСЛЕДИЯ Э. ФРОММА

Е. В. Свечникова

Психоаналитик-неофрейдист и неомарксист, доктор философии Эрих Фромм принадлежал эпохе модерна (modernity), для которой характерны вера в человека и его рациональность, в возможность воспитания личности, не нарушающей социальные нормы. Э. Фромм был истинным гуманистом, всю свою жизнь он как психоаналитик и социальный философ старался содействовать оздоровлению и отдельных людей, и всего общества. Психоаналитик полагал, что гуманность и совесть – неотъемлемые свойства человека: «... у людей есть глубоко укоренившаяся потребность поступать нравственно. Безнравственность вызывает в них утрату внутреннего равновесия и гармонии» [1, с. 63]. В качестве морального ориентира философ выбрал социалистический гуманизм, он призывал к построению социалистического демократического общества, сконцентрированного, в отличие от капиталистического общества, не на вещах, а на людях, их надеждах и мечтах [2, с. 4]. «Мы, социалисты, – писал Э. Фромм, – не стыдимся признаться, что мы глубоко верим в человека и в видение новой гуманной формы общества» [2, с. 5].

Кризис эпохи модерна был обусловлен кризисом гуманизма и рационализма, которому поспособствовали две мировых войны: человечество стало прощаться с иллюзиями относительно собственной рациональности и гуманности. Научно-технический прогресс в военной сфере и отсутствие нравственного прогресса поставил человечество перед экзистенциальным выбором: быть или не быть? Европейская культура

оказалась неэффективной, несоответствующей высокому идеалу, заданному античностью и христианством, а также благородными человеколюбивыми идеями эпохи Ренессанса и Просвещения. Критика и борьба с культурными основами собственной европейской культуры привели европейских интеллектуалов к формированию постмодернистского взгляда на мир. Идеи Э. Фромма, сущностно принадлежащие предыдущей эпохе, тем не менее, находили отклик у современников, потому что в них содержалась критика западного дегуманизированного капиталистического общества, утрачивающего духовные ценности. То есть, философ находится в русле актуального критического дискурса, который формировали неомарксисты, социалисты и новое, постмодернистское поколение европейских интеллектуалов.

Очевидно, что направить научно-технический прогресс в нужное русло (чтобы он не мог никому навредить и не способствовал дискриминации отдельных социально незащищенных групп) можно, если следовать идеям человеколюбия и социальной справедливости. Идея первична. Поэтому деятельность Э. Фромма имела верную направленность и заслуживает благодарности потомков. Однако в наше время, спустя почти четыре десятилетия после появления последней книги Э. Фромма, его наследие рассматривается не только комплиментарно, но и критически. Так, российские философы А. Ф. Поломошнов, В. Д. Бакулов и психолог Е. А. Котлярова, раскрывая специфику фроммовской трактовки гуманизма, утверждают, что его гуманизм был абстрактным и утопическим, поскольку философ не предложил способов социальной трансформации антигуманного общества [3, с. 247, с. 251]. Российский философ Н. М. Кишлакова так же считает, что мировоззрение Э. Фромма – абстрактный гуманизм, поскольку философ не учитывал интересы различных социальных слоев, выступал не за революционные преобразования в обществе, а за изменение общественного мнения, которое, предположительно, позитивно повлияет на исполнительную и законодательную сферы так, что осуществится преобразование общества [4, с. 4–6]. Однако мы можем возразить на это: многолетний гражданский активизм Э. Фромма, его членство в Социалистической партии Америки и организации SANE – лидере борьбы за ядерное разоружение, его выступления в защиту равноправия (а мы помним, что происходило это в Америке, где еще существовал расовый террор – линчевание, и права чернокожего населения ущемлялись), выступления с антивоенными лекциями во многих американских городах, публикация сборника о социалистическом гуманизме и марксизме, в который вошли работы 36 авторов из различных стран мира (1965 г.), свидетельствуют о гражданской смелости философа и его активной деятельности.

Э. Фромм ставил перед собой великую цель – выявить основы человеческой деструктивности и найти пути ее преодоления. Свое

мировоззрение ученый определял как «радикальный гуманизм». Современное общество он видел как мир наживы и капитала, где каждый человек отчужден от других людей и продуктов своего труда, он является товаром. Капиталистическое общество дегуманизировано, люди осуществляют побег от истинной жизни («от свободы») в конформизм или в авторитаризм, разрушительность, деструктивность. Правильный выбор, по мнению Э. Фромма, – это труд, единение человечества, любовь, гуманистический социализм, при котором каждый человек получает равное с прочими обеспечение основных материальных потребностей, свободное и всестороннее развитие. Как видим, эти идеи восходят к идеям европейских просветителей и марксистов, то есть они – плоть от плоти Проекта модерна. Но, как указывают исследователи, поскольку Э. Фромм обходит вопрос о том, кому будут принадлежать средства производства, его картина будущего идеального общества превращается в утопическую абстракцию [3, с. 250].

Реформирование современного капиталистического общества, по Э. Фромму, должны осуществлять просвещенные, квалифицированные, гуманистически настроенные менеджеры, которые управляют обществом [4, с. 6–7]. Психологическая база таких идей – уверенность в возможности воспитания идеального человека, уверенность в рациональности человека, достаточной для разумного изменения всех сфер общественной жизни.

С точки зрения психоанализа, природа человека двойственна, включает и плохое, и хорошее (Э. Фромм придерживался этого мнения) [1, с. 65]. С точки зрения биологии и этологии, и альтруизм, и агрессивность «вмонтированы» в человека, являются его неотъемлемыми свойствами, поскольку необходимы для сохранения жизни и вида [5, с. 6; 6, с. 202, с. 361, с. 366]. Поэтому ожидание от человека исключительно рационального поведения, постоянного человеколюбия и гуманности, к сожалению, не отвечает практике и критериям научности. Как пишет вышеупомянутый авторский коллектив, «очевидно, что ни привлекательность гуманистического идеала сама по себе, ни вера в этот идеал и возможность его практической реализации никак не обеспечивают решения проблемы практической гуманизации современного общества» [3, с. 250]. А. Ф. Поломошнов с соавторами полагают, что необходимо выйти «...к качественно новой исторической форме гуманизма через конструктивное снятие классического гуманизма» [3, с. 250].

Отметим, что сам ход развития цивилизации предложил такую альтернативу, и сейчас под влиянием научно-технического прогресса начинает формироваться этика постгуманизма. С развитием технологии искусственного интеллекта и появлением нейросетей нас ожидает появление Искусственного Другого – нечеловеческого субъекта, обладающего сознанием и возможностью совершать этический выбор. Это пошатнет позиции антропоцентрической парадигмы и классического

европоцентрического гуманизма.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Ради любви к жизни / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2000. – 400 с.
2. Fromm, E. We have a vision ... a deep faith: 5 Statements on Why Join the Socialist Party-Social Democratic Federation / E. Fromm, W. O. Hart, W. C. Davidson, B. L. Burleigh, M. Campton. – New York, 1960. – 12 p.
3. Поломошнов, А. Ф. Эрих Фромм: критика и апология гуманизма / А. Ф. Поломошнов, В. Д. Бакулов, Е. А. Котлярова // Kant. – 2021. – № 2 (39).
4. Кишлакова, Н. М. Программа социальных преобразований капиталистического общества Э. Фромма / Н. М. Кишлакова // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2012. – № 2 (6).
5. Лоренц, К. Агрессия (так называемое «зло») / К. Лоренц ; пер. с нем. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.
6. Марков, А. В. Эволюция человека : в 2 кн. / А. В. Марков. – М. : АСТ : Corpus, 2011. – Кн. 2. Обезьяны, нейроны и душа. – 574 с.

РАДИКАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ: ПОЧЕМУ СКОРЕЕ ДА, ЧЕМ НЕТ

Н. С. Семенов

Отличительной чертой (или одной из них) радикального гуманизма Э. Фромма является, на наш взгляд, его особая трактовка феномена агрессивности. Она противостоит как З. Фрейду, так и К. Лоренцу, у которых, при всех их различиях, человек есть существо с постоянно возникающей агрессивно-деструктивной энергией, – и он не способен долго держать ее под контролем. Фромм же выступает как противник всех видов инстинктивизма, но равно и бихевиоризма. Прежде всего, он различает доброкачественную (оборонительную) и злокачественную агрессивность. Последняя (с такими ее крайними формами, как садизм, некрофильство, нарциссизм, деструктивность) обусловлена уже не биологически, а социально-исторически. Таким образом, он отводит теорию о врожденной человеческой деструктивности. Но только очень радикальный (революционный) гуманизм способен ныне оказать сопротивление войне в ее новых, неизвестных прежде формах (например, гибридная война). Однако главные ценности этого гуманизма – жизнь, достоинство человека и саморазвитие личности, – все же связаны с классическим (просветительским) гуманизмом, для которого человек рождается добрым, а дурные склонности развиваются в нем в силу неблагоприятных обстоятельств; виновата среда, политико-экономические и культурные условия, системы воспитания и т. п. Значит, их-то и надо изменить.

Для Фромма, «деструктивность и жестокость – это не инстинктивные влечения, а страсти, которые корнями уходят в целостную структуру человеческого бытия» [1, с. 77]. Посему мы не должны путать влечения, обусловленные инстинктами, и влечения, обусловленные характером. Именно в структуре социального характера надо искать истоки злокачественной агрессии во всех ее формах. Отсюда вопрос: что такое сам этот социальный характер? Это результат динамической адаптации человеческой природы к структуре общества; общественные условия влияют на идеологические феномены через характер. Таким образом, Фромм рассматривает взаимозависимость трех сил – при определенной независимости каждой: экономических, психологических, идеологических. Идеологии и культуры в целом коренятся в социальном характере, который формируется образом жизни в данном обществе. Но доминирующие черты характера сами становятся продуктивными силами в общественном процессе. Так, авторитарный характер имеет особую структуру; его главные черты таковы: «стремление трудиться, страсть к бережливости, готовность сделать свою жизнь орудием внеличной силы, аскетизм, навязчивое чувство долга», которые в капиталистическом обществе поистине сами стали производительными силами [2, с. 105].

Заметим, для радикального гуманизма человек не «венец творения», ибо он еще не законченное существо; он не готов и полон противоречий. И обозначить его можно разве что так: «существо, находящееся в активном поиске оптимальных путей своего развития» [1, с. 222]; часто этот поиск терпит крушение по причине неблагоприятных внешних обстоятельств, – но ничто не может его остановить полностью. Равно психология и философия Фромма приглашают и нас принять участие в нем. Это поиск альтернатив нынешней дегуманизации человека, человеческих отношений и самого человеческого общества. При этом сам автор постоянно стремится увязать воедино две проблемные области: структуру человеческого характера – и современные социально-политические и экономические проблемы. Нынешнее общество в целом рисуется в весьма мрачных тонах: гонка за успехом, культ денег, анонимная власть, нарастающий бум бездумного потребления, засилье рекламы – при все большем одиночестве человека в механизированном мире. Напротив, радикальный гуманизм (например, в «Революции надежды») отмечен приверженностью к таким принципам, как: скорее, быть, чем иметь и использовать; неприятие всех форм идолопоклонства (Фромм даже отождествляет с ним феномен отчуждения); безусловное признание иерархии ценностей: а также единства всех людей, так что любовь к человечеству является своего рода предпосылкой всякой истинной любви.

Итак, радикальный гуманизм имеет своей целью полное освобождение человека, тогда как Церковь (по словам Фромма) говорит нам только о внутреннем освобождении, а политические партии – о

внешнем [2, с. 15]. Индустриальное общество вообще исказило и понятие освобождения, и понятие разума. Ключевая задача радикального гуманизма как раз и заключается в воссоздании классической концепции внутреннего и внешнего освобождения в новом виде, в сочетании с теорией разума в обоих ее аспектах – применительно к природе (наука) и к человеку (самосознание). Проблема, с которой он действительно сталкивается, – дегуманизация, технологическое общество со своей собственной логикой развития, и она мало считается с потребностями человеческого саморазвития. Именно поэтому радикальный гуманизм требует увязать современную социальную систему с системой «Человек». Сама «человеческая природа» для него – не абстракция, но и не бесконечно податливая система. Тезис Фромма по-своему прост и убедителен: «Изучение системы "Человек" позволяет нам понять, какие особенности социально-экономической системы воздействуют на человека, как расстройство системы "Человек" приводит к расстройству всей социальной системы» [4, с. 10].

Кстати, о роли идей в философии Фромма; согласно ему, идеи имеют свою эмоциональную матрицу. Общества (и классы внутри них) обладают специфическим характером, на базе которого различные идеи развиваются и обретают силу. В «Бегстве от свободы» читаем: «идеи могут стать мощной силой, но только в той мере, в какой отвечают специфическим человеческим нуждам, проявляющимся в данном социальном характере» [2, с. 270]. При этом Фромм проводит различие между идеями и идеологиями. Идея отсылает к тому, что реально; она открывает глаза, требует активного мышления, обладает силой пробуждать. Философ обращает внимание на отсутствие идей у нынешних защитников *status quo*; они просто повторяют старые лозунги. Идеологии же – «это готовые "мысли-товары", распространяемые прессой, ораторами, идеологами для того, чтобы манипулировать массами людей» [4, с. 230]. Все же выходит, что они тоже обладают огромной силой, хотя могут в то же время оказаться прямо противоположными тем идеям, во имя которых сами идеологии и проповеваются. Но это, скорее, сила усыпления, а не пробуждения.

Таким образом, необходимость введения человеческого фактора в анализ целостной социальной системы – едва ли не самое главное у Фромма. И происходит это на пути своеобразного синтеза марксизма и психоанализа, который автор существенно трансформирует. Его уже не могут удовлетворить прежние концептуальные схемы типа «правые – левые», «капитализм – коммунизм» и т. п. Он ищет новые ориентиры, новую философию, отдающую решительный приоритет жизни и целостности человека. Жизни во всей ее полноте. Но на этом мы здесь должны остановиться; ограниченный объем не позволяет развернуть критику его позитивной программы. Отметим лишь, что эта программа

затрагивает как глубокие изменения в экономической и социальной практике, так и в психическом и духовном отношении к жизни. Ее основные черты: активизация индивида, восстановление контроля человека над социальной системой, гуманизация технологии. Еще раз подчеркнем значимость понятия социального характера, то есть относительно постоянной структуры его энергетических процессов, направлений, в которых они изливаются и интенсивности их протекания. С этой динамической точки зрения можно, по большей части, предсказывать поведение личности.

Но в современной философии происходят новые существенные сдвиги; человек более не является центральной фигурой, появляются такие течения, как постантропоцентризм, постгуманизм, философия без человека и т. д. В поле философского внимания вовлекаются нечеловеческие формы существования – и способность их принять и признать (это даже получает свое особое категориальное выражение под именем «гостеприимства»). Важным становится умножение и усложнение границ и разделительных линий изнутри нечеловеческого, полагают, что нам давно пора распрощаться с нашим «гуманистическим высокомерием» и научиться мыслить неантропологически; по-новому посмотреть на иные формы существования (жизнь животных, растений, любых материальных образований). Посему и гуманитарное знание сегодня уже не может быть только человеческим; возникает критический проект постчеловеческого знания и новой «этики мирового процесса» (например, книга Розы Брайдотти «Постчеловек»). Все это можно рассматривать как вызов и для радикального гуманизма, который представлен у Э. Фромма.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М. : Республика, 1994. – 447 с.
2. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 288 с.
3. Фромм, Э. Искусство быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 224 с.
4. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2024. – 256 с.

THE CONCEPT OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF ERICH FROMM AND ITS SOCIAL IMPLICATIONS

Tang Yongbo

Erich Fromm, employing a psychological perspective on human existence and development, integrates Freud's ideas with Marxist theory to depict how individuals in capitalist societies find themselves ensnared in an inescapable

predicament – pursuing freedom while simultaneously seeking to escape from it. Although constrained by social production relations and class structures, which imbue his concept of freedom with a degree of utopianism and limitations, his ideas nonetheless offer meaningful insights into societal development.

The causes and psychological mechanisms of escaping freedom

The pursuit of freedom and the process of individuation occur simultaneously: as individuals strive to break free from constraints and attain autonomy, they also experience profound loneliness, even existential dread, prompting a desire to escape from freedom. E. Fromm argues that once the process of individuation begins, there is no turning back – humanity can neither return to the primordial state of security nor escape the coexistence of solitude and freedom. He states: «The initial harmony between humans and nature is disrupted, leading to their separation from nature. Man becomes an ‘individual,’ taking the first step toward becoming fully human. He has exercised his first act of freedom... He stands alone, liberated, yet powerless and gripped by immense fear. The newfound freedom becomes a curse – though he has broken free from the sweet constraints of paradise, he finds himself incapable of governing his own fate or realizing his individuality freely» [1, p. 22].

Here, «paradise» signifies a state of belonging devoid of alienation or differentiation. In this dilemma, individuals often develop an inclination to escape from freedom. While acquiring autonomy, they must simultaneously bear the burden of loneliness and anxiety, along with the responsibilities that accompany freedom. Consequently, they may relinquish their independence, seeking to dissolve their identity into the external world to evade the anguish of isolation and helplessness. In extreme cases, this psychological mechanism manifests in ways that hinder individual growth and inflict significant harm upon society.

Methods of escaping freedom. In *Escape from Freedom*, E. Fromm identifies three primary psychological mechanisms through which individuals seek to evade freedom: authoritarianism (submission and domination), destructiveness, and automaton conformity.

Authoritarianism: the duality of submission and domination. E. Fromm posits that individuals, in relinquishing their independent sense of self, merge their identities with external entities to acquire perceived strength. This psychological process manifests as a desire for both control and submission, giving rise to sadomasochistic tendencies. Though seemingly contradictory, these inclinations are, in fact, interdependent.

The submissive tendency (masochism) manifests in feelings of inferiority, powerlessness, and existential insignificance. Individuals with this disposition belittle themselves, convinced of their inability to determine their fate, thus seeking refuge in external authorities, institutions, or dominant individuals. Conversely, the dominant tendency (sadism) drives individuals to exert power

over others, deriving pleasure, a sense of superiority, and even a form of happiness from inflicting physical or psychological suffering.

Destructiveness. While authoritarianism and destructiveness both stem from deep-seated loneliness and a sense of powerlessness, they manifest in different ways. The former seeks integration with external forces, attempting to dissolve inner isolation by surrendering autonomy, whereas the latter adopts an extreme approach – obliterating all external elements perceived as threats to alleviate internal weakness and helplessness. In reality, numerous destructive behaviors can be traced back to this psychological mechanism. The ultimate expression of destructiveness is the internalization of malevolence, wherein destruction itself becomes the primary goal.

Automaton conformity. Unlike the previous two mechanisms, which exhibit overtly extreme and destructive tendencies, automaton conformity presents a subtler, more socially pervasive form of escape from freedom. Typically, individuals adopt an attitude of passivity and compliance, choosing to «go with the flow» and blend seamlessly into the collective, thereby avoiding solitude and evading the burdens of freedom [2, p. 155–160]. In this process, they suppress their individuality, becoming indistinguishable members of the larger social group.

Automaton conformity, as a psychological mechanism, is widespread and exerts the most profound influence on society. By conforming to prevailing social norms and expectations, individuals relinquish the anxiety associated with independence, but in doing so, they also forfeit their capacity for critical thinking and authentic self-expression.

The path to achieving freedom: the state of positive freedom

Confronted with the coexistence of freedom and solitude, E. Fromm argues that fleeing from freedom only deepens one's anxiety, ultimately leading to self-alienation. Only by embracing a state of positive freedom can individuals preserve their uniqueness while affirming the independence of others, thereby harmonizing personal autonomy with social unity and attaining an ideal state of freedom in accordance with their own will.

E. Fromm further emphasizes that this state of positive freedom is characterized by conscious, autonomous, and self-respecting will and action, all rooted in benevolent intent. He identifies love and creative labor as its concrete manifestations. To E. Fromm, positive freedom is, in essence, benevolent will – a form of love that embodies both conscience and moral awareness, while simultaneously existing as a profound spiritual and emotional experience. Love, however, cannot be confined merely to the realm of the spirit; it must be actualized through the transformation of will into action.

In human society, labor is the most fundamental form of social activity and practical engagement. The self-awareness, autonomy, dignity, and creativity inherent in benevolent will are realized through labor itself. Creative labor

serves as a crucial medium through which individuals connect with others, nature, and society, fostering a state of harmonious unity. Through this process, the persistent feelings of loneliness, emptiness, and powerlessness that plague individuals are dispelled, allowing them to integrate into a cohesive and harmonious whole.

Pro and contra of E. Fromm's concept of freedom

E. Fromm integrates Marx's macro-level research perspective with Freud's micro-level psychological approach, focusing on the intersection between external social structures and the inner world of human experience. By emphasizing the spiritual and subjective dimensions of human existence, E. Fromm offers a valuable supplement to Marxist conceptions of freedom. However, his overemphasis on psychological factors, at the expense of social existence and production relations, suggests that he has not entirely broken free from Freud's foundational influence. His belief that human psychological experience is the decisive factor in historical and social progress reveals a distinctly idealist inclination.

Despite these limitations, E. Fromm's concept of freedom holds significant theoretical and practical value, as it expands the scope of inquiry into the nature of freedom and deepens our understanding of the issue. Nevertheless, when compared with Marx's notion of freedom, E. Fromm's perspective exhibits certain theoretical shortcomings, necessitating a dialectical analysis that accounts for both social structures and historical development.

References

1. Fromm, E. *Escape from Freedom* / E. Fromm ; translated by Liu Linhai. – Shanghai : Shanghai Translation Publishing House, 2018. – 200 p.
2. Heidegger, M. *Being and Time* / M. Heidegger ; translated by Chen Jiaying and Wang Qingjie. – Beijing : SDX Joint Publishing Company, 1987. – 518 p.

ГУМАНИЗМ И ТРАНСГУМАНИЗМ В ЭПОХУ ЦИФРОВИЗАЦИИ: ЗНАЧЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА ФРОММА

Л. Г. Титаренко

Творчество Эриха Фромма всегда ценилось, прежде всего, за его высокий гуманизм, любовь к человеку, стремление сделать человека моральным, заботящимся о своем саморазвитии и способствующим развитию других людей. Ценности, которые проповедовал Фромм, были далеки от ценностей общества, в котором он жил; эти ценности не стали общезначимыми и в современном обществе, ориентированном на научно-технический прогресс и технологические инновации значительно больше, чем на «моральный прогресс» человечества. Несмотря на это, Фромм

сознательно оставался гуманистом и идеалистом в высоком смысле слова. Он мечтал о гуманном справедливом обществе, где будут жить люди, стремящиеся к развитию своей личности и духовным ценностям, а не к обладанию материальными благами. Фромм считал, что мышление человека – это «не только средство достижения желаемых благ, но и средство открытия своего собственного бытия в мире» [1]. Он предвидел рост потребительских тенденций в современном ему обществе и доминирование рыночного типа человека, для которого любой другой может стать средством достижения собственных целей. И все эти феномены были им осмыслены тогда, когда о цифровой трансформации общества, потенциально несущей новые виды антигуманизма, еще не говорили.

Фромм полагал, что в душе каждого человека живет чувство справедливости, поэтому будущее общество должно быть построено на справедливости. Гуманистическая концепция справедливого общества, созданная философом [2], всегда была не реализуемой. Вероятно, он прекрасно это осознавал (как возможно и Маркс знал, что его коммунистическое общество подобно горизонту, постоянно уходящему вперед, и поэтому недостижимому). Но Фромм создал концепцию справедливого общества, чтобы дать людям хотя бы маленькую надежду на то, что общество может быть дружественным к людям, может предоставить каждому условия для саморазвития, если человек сам будет к этому стремиться.

В отличие от Фромма, создавшего гуманистическую концепцию справедливого общества с общечеловеческими ценностями, даже самые признанные теоретики-технократы конструируют образ общества, где научно-техническими средствами можно использовать для достижения высокого материального уровня жизни для всех, где роботы и другая техника полностью заменят человека в производственных процессах и сфере обслуживания, а ИИ сможет управлять обществом лучше любых политиков. Труд человека в таком обществе станет ненужным и бессмысленным, на его долю останутся только потребление и развлечение [3]. Человек лишается своей сущностной основы: ему становятся чужды вечные поиски себя и истины, которые остались «по ту сторону» этого искусственного техно-идеала. Поэтому версии техно-будущего сегодня, в отличие от времен Тоффлера, уже не привлекают к себе ни массы, ни интеллектуалов: они остаются угрожающими символами нежелательного будущего, в котором на смену сегодняшнему *Homo sapiens* и нынешнему человечеству может прийти новый человек – детище цифровых технологий и ИИ, и построен техно-мир.

Во времена Фромма технологический мир уже был бесчеловечным и таил огромные угрозы человеку. Неразрешимая дилемма виделась в том, что мировая экономика базируется на производстве оружия, угрожающего

человечеству, и ориентируется на принцип максимального потребления, тогда как большинство людей даже не замечают этой новой угрозы существованию человечества. С одной стороны, развивалось технотронное общество и чувство технологического превосходства [4], с другой – у ряда мыслителей нарастало его полное неприятие как мирового зла [5]. Фромм считал, что человек не мог поставить «мегамашину» себе на службу, но он хотя бы может не допустить, чтобы техника его полностью поработила. Фромм как будто предвидел современную философию трансгуманизма, исходящую из того, что человек не есть вершина эволюции, и поэтому в современных условиях быстрого развития научно-технологических инноваций *Homo sapiens* должен меняться, чтобы изжить или минимизировать природные слабости и стать своего рода новым типом – уже не человеком, а транс – или пост-человеком – гибридом человека и машины. Он должен перебороть в себе и отбросить многое из того, что делало его человеком: эмоции, мораль, страдания, сомнения в своих поступках и т. п. Главная цель человеческой эволюции – избавление от слабостей, включая болезни, превращение в сильную физически и интеллектуально личность, которая благодаря высокоразвитой медицине, биотехнологиям и технике не только может изменить внешний облик человека, но и его цели и ценности, смыслы жизни. Пока эти идеи не реализованы, но они привлекают сознание многих людей, далеких от философского осмысления происходящего в мире.

Современное молодое поколение Z, называемое цифровым, также живет иллюзиями о возможности радикальных преобразованиях всех сфер жизни под влиянием информационно-компьютерных технологий и преклоняется перед потенциальными возможностями ИИ, не понимая, что главной целью развития всегда остается человек, а не научно-технические инновации. Поскольку многое из того, о чем мечтали авторы техно-утопий 1970–80х гг. [6], уже стало реальностью (дистанционная работа, электромобили, роботизация), нынешние студенты верят в скорое построение такого цифрового общества, где воплотятся в жизнь нынешние мечты: все материальные блага и развлечения будут доступны каждому, а трудиться вообще не будет нужно. Они стирают в своем сознании грани между социальной и виртуальной реальностью, между человеческими ценностями и цифровыми достижениями, тем самым подчиняя гуманитарную культуру культуре технической. Одновременно студенты легко «отбрасывают» те стороны реальности, которые не вписываются в их цифровые картинки будущего. Отсюда и возникает потенциальный риск гуманитарного характера – недопонимания важности нецифровых сторон жизни, гуманитарной культуры и традиционных ценностей своего общества, психологическая техно-эйфория [7]. На уровне сегодняшней повседневности важно, чтобы блага цифровизации не затмили сознание многих молодых людей, делающих культ из модных телефонов, других

технологических инноваций. Даже тот человек, который фанатично стремится к интересной цифровой деятельности на работе и на досуге, может превратиться в заурядного потребителя и потерять простые человеческие качества.

Обращение к философской гуманитаристике, к трудам Э. Фромма может помочь студенчеству разобраться в «вечных» человеческих вопросах, осознать подлинно социальные потребности и переоценить цифровые инновации, соотнеся их с двумя модусами человеческого существования, описанными Фроммом: быть или иметь.

Работа выполнена при поддержке ГПНИ (задание 4.08.2, НИР № 696/97).

Литература и источники

1. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2004. – 572 с.
2. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М. : АСТ, Хранитель, 2006. – 544 с.
3. Susskind, D. A World Without Work: Technology, Automation and How We Should Respond / D. Susskind. – London : Allen Lane, 2020. – 336 p
4. Бжезинский, З. Между двумя веками: роль Америки в эру технотроники / З. Бжезинский. – М. : Прогресс, 1972. – 308 с.;
5. Ellul, J. The Technological Society / J. Ellul. – N. Y. : Vintage Books, 1964. – 449 p.
6. Toffler, A. The Third Wave / A. Toffler. – N. Y. : Bantam, 1980. – 784 p.
7. Шейнов, В. П. Манипулирование и защита от манипуляций / В. П. Шейнов. – СПб. : Питер, 2021. – 384 с.

ГУМАНИТАРНЫЙ СОЦИАЛИЗМ ЭРИХА ФРОММА И ИДЕИ СВЕТСКОГО ГУМАНИЗМА

Э. А. Усовская

Вторая половина XX в. стала продолжением переосмысления природы и сущности человека, что выглядит вполне закономерным. Подобных двум мировым войнам и осознанному геноциду себе подобных человеческая история еще не знала. Неслучайной поэтому выглядит резкая критика гуманизма и антропоцентризма или того, во что они превратились, выраженная парадигмами светского гуманизма, постструктурализма / постмодернизма, постгуманизма и многих других направлений. Каждое из них по-своему двигалось по пути осмысления прошлого, настоящего и будущего, включая краеугольные для человеческого бытия вопросы истины и морали. В этой связи радикальный гуманизм Фромма был созвучен общему процессу поиска новой мировоззренческой опоры, которая бы позволила людям жить сообща или давала личности

возможность быть для себя актуальной, свободной и здоровой.

Для Фромма, как и многих постпсихоаналитиков, в целом большинства мыслителей, важным оставался вопрос об изначальной сущности человеческой природы – движет ли нами деструктивное или созидательно-творческое начала. При любом варианте ответа гуманизм выглядит как способ и инструмент, с помощью которого человек становится духовно-нравственно ориентированным существом. При этом нравственность, при ее всей противоречивости и культурной относительности, рассматривается как стремление к автономии субъекта перед природной зависимостью, то, что делает человека лучше. Однако исторически капитализм, казалось бы, освободивший человека от феодальных основ, давший европейской цивилизации почти новую концепцию гуманизма, в итоге «сделал индивида еще более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия» [1, с. 118–119].

Новый виток капитализма в виде общества потребления ставит индивида в еще большую зависимость и превращает человеческие отношения в товарное производство. В этом плане Фромм не одинок. По-разному, но в рамках общего подхода Франкфуртская школа была единодушна в ревизии и критике реальности новой вариации капитализма. При всех отличиях между постмодернизмом Ж. Делеза, Ф. Гваттари, М. Фуко и психоаналитическим гуманизмом, они были нацелены на тотальную критику культурно-исторических и новых форм зависимости человека.

Гуманизм Фромма даёт надежду на возможность человека и общество быть здоровыми, а также ряд собственно практических рекомендаций, как это сделать. Как и концепт «заботы о себе» Фуко, ученый стремится возратить личность самой себе без каких-бы то ни было обращений к высшим силам, религии. Не являясь противником религии как таковой, признавая в качестве социального института, Фромм рассматривает ее как область человеческой потребности: «Вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует» [2, с. 161].

Здесь мы находим точки пересечения с идеями светского гуманизма – как и фроммовский гуманизм, он преследует цель изменения общества на основе здравого смысла, принципов демократии и социально ориентированной экономической политики. Возникнув еще в 1930-х гг., светский гуманизм достиг широкого распространения, уточняя собственную парадигму на основе происходивших в мире изменений. Наиболее полный по содержанию Манифест его положений содержится в редакции 2000-го года. Интересно, что здесь он рассматривает постмодернизм в качестве негативного явления и утверждает, что

«планетарный гуманизм... является по своему мировоззрению пост-постмодернистским. Он основывается на высших ценностях современности, стремится преодолеть отрицательное влияние постмодернизма и ориентирован на информационный век, заря которого только наступает, и на все то, что последний предвещает для будущего человечества» [3]. Не будем вдаваться в полемику по поводу «вредности» постмодернизма. В любом случае, критика тоталитаризма, фашизма, разума (скорее, то, что за него выдавалось), им осуществленная, способствовала распространению гуманизма нового формата – не как доминанции человека над природой и миром, а как их сосуществование, без насилия над себе подобными.

Гуманизм Фромма по своей сущности является светским, а в качестве способа его реализации выступает социализм, рассматриваемый в виде системы человеческих отношений в первую очередь, а не исключительно как взаимодействие между вещами и институтами. Как и в светском гуманизме, человек считается высшей ценностью, где «человек властвует над капиталом, а не капитал над человеком; в которой человек распоряжается своей жизненной ситуацией, а не ситуация человеком» [4]. Поэтому развитие личности возможно с опорой на разум в рамках этики совершенствования, предполагающей такие добродетели, как способность к творчеству, самостоятельному выбору, мышлению и поведению, реализации полученных ею от природы способностей. Разум же рассматривается как «способность человека создать действительно гуманный мир, в котором полнота жизни и реализация каждого и каждой являются высшими целями общества и экономики, и в котором роль экономики будет редуцирована до вспомогательного средства к более полной человеческой жизни» [4].

Здесь следует добавить, что работа над пониманием сущности разума и рационализма далека от своего завершения. Мировые войны, конфликты, дискриминация и геноцид нередко осуществлялись под прикрытием рационально необходимого. Видимо, поэтому мы встречаем у Фромма важное дополнение к трактовке рассудка и разума – критичность, недопустимость манипуляций над сознанием.

Важным принципом обоих видов гуманизма, социалистического и светского, стала ответственность личности перед собой и другими людьми, а не только свобода как таковая. Это подтверждается фроммовским дискурсом «свободы для» и введением в Декларацию (Манифест) светского гуманизма пункта о том, что «человек должен отдавать себе отчет в своей ответственности и обязанностях по отношению к другим и среде обитания» [5].

Гуманистическая парадигма доказывает свою жизнеспособность и необходимость, каждый раз корректируя собственные постулаты. Неизменным, пожалуй, остается стремление и желание сделать человека

лучше.

Литература и источники

1. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Бегство от свободы. Человек для себя. – М. : АСТ, 2006. – С. 17–305.
2. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 143–221.
3. Современный гуманизм // Программные документы современного гуманизма. – URL: <https://www.humanism.ru/modhum/61-phenomen/230-ph6.html> (дата обращения: 01.02.2025).
4. Фромм, Э. Гуманитарный социализм / Э. Фромм.
5. Гуманистический манифест 2000. – URL: https://royallib.com/read/fromm_erih/gumanitarniy_sotsializm.html#0 (дата обращения: 15.02.2025).
6. Fromm, E. Psychoanalysis and Religion / E. Fromm // Twilight of the Gods. – М. : Politizdat, 1990. – P. 143–221.
7. Modern Humanism // Programmatic Documents of Modern Humanism. – URL: <https://www.humanism.ru/modhum/61-phenomen/230-ph6.html> (date of access: 01.02.2025).
8. Fromm, E. Humanitarian Socialism / E. Fromm. – URL: https://royallib.com/read/fromm_erih/gumanitarniy_sotsializm.html#0 (date of access: 11.02.2025).
9. Humanist Manifesto 2000. – URL: https://royallib.com/read/fromm_erih/gumanitarniy_sotsializm.html#0 (date of access: 15.02.2025).

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА Э. ФРОММА И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА ПРОЦЕСС СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

К. С. Чурилова

Одной из основных составляющих процесса воспитания в учреждениях образования Республики Беларусь является семейное воспитание, направленное на формирование у обучающихся ответственного отношения к семье, браку, воспитанию детей, осознанных представлений о роли и жизненном предназначении мужчин и женщин в соответствии с традиционными ценностями белорусского общества [1, с. 2].

С течением времени устои семьи и методы воспитания детей претерпели значительные изменения. Однако, как именно эти изменения проявляются в условиях стремительных трансформаций, вызванных цифровыми технологиями и глобализацией? Э. Фромм, выдающийся психоаналитик и философ, подчеркивал важность эмоциональных связей и взаимопонимания в семье как основы для формирования индивидуальности. Он также акцентировал внимание на том, что

окружающее общество оказывает значительное влияние на процесс взросления современной молодежи, подчеркивая необходимость быть примером для будущих поколений.

Современный мир ориентирован на материальные ценности. Для среднестатистического человека в возрасте от 20 до 35 лет приоритетом становится построение успешной карьеры, а не создание семьи. Нарциссизм в современном обществе демонстрирует тенденцию к росту, что приводит к снижению значимости формирования близких и родственных связей, которые становятся менее актуальными. «Современный человек отчужден от себя, от других людей и от природы... он преодолевает не сознаваемое им отчаяние с помощью рутины развлечений: пассивного потребления звуковых и зрительных впечатлений, предлагаемых индустрией развлечений; удовлетворения от приобретенных новых вещей и быстрой замены на еще более новые» [2, с. 145–146].

Тем не менее, представление, что данный образ жизни является оптимальным, является ошибочным. Сохранение семейных ценностей может способствовать более глубокому чувству связи и поддержки среди людей. Э. Фромм также утверждал, что крепкие семейные узы способствуют социальной сплоченности и поддерживают моральные нормы в обществе. В контексте семьи индивид обучается взаимодействию с другими, развивает эмпатию и понимание [3, с. 51–52]. Таким образом, семья играет ключевую роль в воспитании ответственных и заботливых членов общества.

Семья является одним из самых фундаментальных и важных социальных институтов в жизни человека. Она не только обеспечивает физическую и эмоциональную поддержку своим членам, но и играет ключевую роль в передаче культурных и моральных ценностей. В рамках семейных отношений формируются основные представления о добре и зле, справедливости и ответственности, любви и уважении.

Э. Фромм выделял материнскую и отцовскую любовь как два дополняющих полюса, формирующих человеческую личность.

Материнская любовь – это безусловная, дающая ребенку чувство безопасности и принадлежности. Она не зависит от достижений и создает основу для уверенности в жизни. «Материнская любовь безусловна по самой своей сути. Мать любит новорожденного, потому что это ее дитя. "Я любим, потому что это я"» [2, с. 73].

Отцовская любовь, напротив, является обусловленной и связана с ожиданиями. Несмотря на то, что отец представляет собой противоположную полярность матери, их взаимодействие формирует взаимодополняющий симбиоз в процессе воспитания ребенка, что имеет важное значение для его развития. Э. Фромм описывает это так: «Однако, хотя отец не служит выражением мира природы, он являет собой другой

полнос человеческого существования – полнос мысли, сделанных человеком вещей, закона и порядка, дисциплины, путешествий и приключений. Отец – это тот, кто научит ребенка, как войти в мир» [2, с. 75].

Передача семейных ценностей происходит через повседневное общение, традиции, ритуалы и обычаи, которые складываются в каждой семье на протяжении многих лет. Например, семейные праздники, совместные ужины или даже простые разговоры могут стать основой для формирования у детей понимания их культурной идентичности. Таким образом, семья выступает не только как место проживания, но и как «школа жизни», где закладываются основы личных убеждений и взглядов на мир.

Э. Фромм, как психоаналитик и философ, акцентировал внимание на важности любви, свободы и человеческих отношений, что делает его идеи актуальными для формирования ценностных ориентиров у студентов. Использование его творческого наследия в сфере образования может значительно обогатить учебный процесс и повысить эффективность семейного воспитания.

Интеграция гуманистических идей Э. Фромма в образовательный процесс может осуществляться при реализации следующих направлений:

- использовании творческого наследия Э. Фромма в рамках изучения цикла социально-гуманитарных дисциплин, направленных на раскрытие значимости понятия «семья», социальных ролей супругов и родителей, содержания традиционных нравственных качеств;

- проведении информационно-просветительских мероприятий и кураторских часов, нацеленных на повышение престижа семьи, ознакомление обучающихся с основами семейной политики государства;

- организации мероприятий, приуроченных ко Дню семьи, Дню матери, Дню защиты детей, направленных на формирование ответственного материнства и отцовства;

- проведении тренингов, направленных на профилактику насилия в семейно-бытовой среде, обучение навыкам ненасильственной коммуникации и бесконфликтного решения проблем:

- организации круглых столов, дискуссий, формирующих у обучающихся культуру взаимоотношений между полами, ценностное отношение к институту брака и семьи, представление о важнейших сторонах семейной жизни.

Для сохранения общества и окружающего мира современная молодежь должна активно сохранять семейные ценности. Необходимо начать с самих себя, демонстрируя пример для будущих поколений, устанавливая доверительные и близкие отношения между членами семьи, способствуя привитию правильных привычек, традиций и литературы, а также осознавая, что все материальное является временным и преходящим.

В то время как близкие люди и семья представляют собой бесценный ресурс, не поддающийся оценке и не имеющий срока годности.

Литература и источники

1. Единые требования к ведению документации по организации воспитательной работы с обучающимися в учреждении высшего образования. Инструкторско-методические рекомендации : утв. зам. министра образования Респ. Беларусь, 17 авг. 2023 г. / М-во образования Респ. Беларусь. – Минск, 2023. – 33 с.
2. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм ; пер. с англ. А. В. Александрова. – М. : АСТ, 2023. – 224 с.
3. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм ; пер. с англ. Т. Банкетова, С. Карпушина. – М. : АСТ, 2024. – 528 с.

ТИП РЕЛИГИИ КАК КРИТЕРИЙ ГУМАННОСТИ И ПРОГРЕССИВНОСТИ ОБЩЕСТВА СОГЛАСНО «НОРМАТИВНОМУ ГУМАНИЗМУ» Э. ФРОММА

В. Н. Яхно

Эрих Фромм практически четверть своих книг посвятил исследованию религии, ее форм, анализу религиозного опыта человека и проблеме взаимоотношений религии и общества. Среди работ, посвященных данной тематике, такие значимые как «Психоанализ и религия», «Дзен-буддизм и психоанализ», «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиций» и многие другие. Будучи сторонником гуманистического психоанализа, или как он позже обозначил, «нормативного гуманизма», Фромм полагал, что современное общество научно-технического прогресса должно сформировать систему ценностей, которая будет способствовать наиболее полному развитию всего человеческого, всех его способностей и оптимальной зрелости. Поэтому «можно установить нормы, имеющие объективную ценность, не прибегая к откровению», но в своей основе эти нормы должны соответствовать тем, «которые являются общими для всех великих гуманистических религий: даосизма, буддизма, иудаизма, христианства и ислама» [1, с. 76].

Существование и повсеместное распространение на протяжении всей истории человечества религиозных верований, по мнению философа, объясняет потребность людей в «системе ориентации» и необходимости формирования гуманистической этики. Следовательно, нельзя недооценивать роль религии в жизни общества, так как «в мире нет ни одного человека, который не чувствовал бы потребности в существовании объекта поклонения» и системы правил. Человек, утверждает философ, реализуя потребность в почитании и вере, может и будет поклоняться кому

и чему угодно: каменным идолам, деревьям, животным, богу. Кроме того, это могут быть социальные идолы: вождь, нация, класс, партия, деньги.

Религия в понимании Эриха Фромма не является традиционной системой верований. Под религией он подразумевает «любую систему взглядов и действий, разделяемую группой и дающую индивиду систему ориентации, и объект поклонения» [2, с. 236]. Философ убежден, что религия может формировать в человеке стремление как к господству, так и к рабству, как развивать его разум, так и парализовать. Фромм предлагает свою типологию религий, так как существующих верований множество и даже все самые «значимые с психологической точки зрения» религии описать в одной работе невозможно. Он пишет: «...я буду иметь дело только с одним различием... как теистических, так и нетеистических религий: различием между авторитарной и гуманистической религиями» [2, с. 246].

Особенности авторитарного теократического мышления Эрих Фромм описывает на основе анализа теологии Кальвина и приходит к убеждению, что сущность авторитарной религии состоит в праве требовать от человека не только веры, но и «подчинения, почтения и поклонения». Главной добродетелью такой религии является послушание, а самым страшным грехом – неповиновение. Таким образом, причина веры и почтения в этих религиях опирается не на этические характеристики бога, его любовь или справедливость, а на способность и право контролировать человека. В авторитарной религии бог – символ власти и силы, а человек «совершенно бессилён» [2, с. 247].

Фромм полагает, что существуют и авторитарные светские режимы. Светская форма авторитарной религии признает право человека на жизнь, самоуважение и свободу, но считает их незначительными, а потому правящая элита может жертвовать жизнью людей во имя «светлого будущего» или «жизни после смерти». В таком обществе, по мнению философа, преобладает настроение вины и страдания.

Другой тип религии – гуманистический. Определяющей особенностью таких религий, по Фромму, является позиция человека как центра мира, его соответствие миру и возможность познать веру мыслью и любовью. А сама вера представляет собой «твердое убеждение», базирующееся на собственном понимании, чувствах и опыте, а не на следовании требований и принуждении некоего Абсолюта. В таких религиях главная добродетель и есть возможность формирования способности любить и чувствовать единство со всем живым и, как следствие, возможность развития, самореализации индивида. Символом бога в гуманистических религиях являются силы и способности самого человека. Такими гуманистическими религиями, где преобладает ощущение радости бытия, философ считал буддизм, даосизм, учения Иисуса, Сократа, Спинозы, «религию Разума» во времена Французской

революции и др. [2, с. 248].

Развивая психоаналитическую позицию З. Фрейда и К. Г. Юнга в отношении религии, Фромм предлагает свой особенный взгляд на природу религии и веры и создает концепцию гуманистической религии как средства психотерапии, как возможность просвещения личности и прогресса общества. Философ полагает: задачами религиозно-гуманистического мировоззрения должны быть: просвещение, социальная терапия и, в конечном итоге, социальное преобразование общества.

Таким образом, социально-философская теория Фромма акцентирует внимание на его уверенности, что сущность религиозной проблемы – это не проблема спора верующих и атеистов о боге: есть он или нет, а проблема человека, его веры, которая отражает лишь определенные варианты жизненного опыта личности. Оттого, утверждает выдающийся социальный философ и психолог XX века, формирование будущего должно опираться на смену традиционных религий «града Божьего» и культа «града Прогресса» на гуманистическую религиозность без догм и с культом «Града Бытия».

Литература и источники

1. Фромм, Э. Кризис психоанализа / Э. Фромм ; пер. с англ. Е. А. Цыпина. – СПб. : Академический проект, 2000. – 215 с.
2. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Иметь или быть? / Общ. ред. и посл. В. И. Добренъков. – 2-е изд., доп. – М. : Прогресс, 1990. – С. 217–309.

Круглый стол
«У ИСТОКОВ РЕАЛЬНОГО ГУМАНИЗМА:
К 205-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф. ЭНГЕЛЬСА»

У ИСТОКОВ «МАНИФЕСТА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ»:
РАБОТА Ф. ЭНГЕЛЬСА «ПРИНЦИПЫ КОММУНИЗМА»

Т. И. Адуло

Из всех известных нам программных документов политических партий и движений, пожалуй, лишь Манифест коммунистической партии является системным, т. е. логически выдержанным и убедительным, в силу чего, порой, создается впечатление о легкости его создания. Но это не так: разработка документа оказалась не такой простой и не столь скорой.

Первоначально программой Союза справедливых, а именно так называлась европейская революционная организация в те годы, занимались его руководители Карл Шапер, Генрих Бауэр и Иосиф Моль. В дальнейшем она была доработана французским социалистом Мозесом Гессом. Ни первоначальный, ни доработанный проекты не удовлетворили Ф. Энгельса: 22 октября 1847 года на заседании окружного комитета Союза коммунистов в Париже (к тому времени Союз справедливых был реорганизован и переименован в Союз коммунистов) он раскритиковал проект М. Гесса, в результате чего тот был отклонен. По оценке Ф. Энгельса, человеческая история поднялась на новую ступень. Прежде всего, сформировался мощный политический класс в лице пролетариата, открыто заявивший о своих законных экономических и политических правах, и, как следствие, в Европе назрели социальные революции. В этих условиях ни первый, ни второй варианты программы, являвшиеся, по сути, просветительскими, не отвечали запросам социальной практики той исторической эпохи, связанной с необходимостью дальнейшей организации и теоретическим обеспечением революционного процесса как такового. Поскольку критическая аргументация Ф. Энгельса оказалась убедительной, то именно ему и поручили дальнейшую работу над программным документом политической партии.

Ф. Энгельс немедленно приступил к выполнению поручения. Программный документ выстраивался им в форме катехизиса, т. е. путем постановки вопросов и конкретных на них ответов. В ту эпоху именно

такая форма построения программных документов была общепринятой. В отличие от своих коллег у Ф. Энгельса к тому времени уже имелись серьезные теоретические наработки в области материалистического понимания человеческой истории, на базе которых и разрабатывалась политическая программа под названием «Принципы коммунизма» [1].

Но и этот проект не стал программным документом: в конце 1847 – начале 1848 года он был переработан Ф. Энгельсом совместно с К. Марксом, в результате чего и появился «Манифест Коммунистической партии» – «небольшая книжечка», которая, по оценке В. И. Ленина, «стоит целых томов: духом ее живет и движется до сих пор весь организованный и борющийся пролетариат цивилизованного мира» [2, с. 10]. Он стал программным документом Союза коммунистов, а в дальнейшем коммунистических партий многих государств мира. В «Манифест коммунистической партии» вошли многие идеи его первоначального проекта, подготовленного Ф. Энгельсом. Поэтому есть веские основания рассматривать работу Ф. Энгельса «Принципы коммунизма» как основу «Манифеста коммунистической партии» и как документ, в котором впервые изложена суть марксизма.

Как уже сказано, работа «Принципы коммунизма» представлена в форме катехизиса, т. е. в форме 25 заданных вопросов и, соответственно, 25 ответов на них.

Центральная идея работы – раскрытие антигуманной сущности капитализма как общественно-политической системы и обоснование путей перехода общества на новую, более высокую ступень – к новому гуманному типу общественных отношений. Остановимся на отдельных наиболее значимых проблемах общественного бытия, поднятых Ф. Энгельсом, и предложенных путях их разрешения.

В качестве *первого* был поставлен следующий вопрос: «Что такое коммунизм?». Отвечая на него, исследователи традиционно выделяют качественные характеристики этого общества, отмечают его бесклассовость, гуманность и т. п. Ф. Энгельс же определяет коммунизм как «учение об условиях освобождения пролетариата» [1, с. 322]. Акцент сделан на слове «учение». Это не случайно. В ту эпоху решалась задача создания именно учения, т. е. теории, с помощью которой пролетариат смог бы решить задачу общечеловеческой эмансипации – ликвидации всяких институтов и условий, допускающих эксплуатацию человека человеком.

Не менее значим по глубине своего содержания и *второй* вопрос: «Что такое пролетариат?». В ответе Ф. Энгельса – «Пролетариатом называется тот общественный класс, который добывает средства к жизни исключительно путем продажи своего труда, а не живет за счет прибыли с какого-нибудь капитала» [1, с. 322] – дано четкое понимание этого социального класса. Трактовка понятия «пролетариат» не потеряла своего

значения и в наши дни. Во-первых, дело в том, что оппоненты классиков марксизма и тогда, и сейчас пытаются представить пролетариат как деклассированные, разложившиеся социальные слои общества, лишенные сознания и самосознания. Ф. Энгельс категорически не соглашается с этим. На протяжении нескольких лет он посещал «хижины рабочих», отказавшись, по его словам, от шампанского и званых обедов, досконально изучил рабочий класс и описал его состояние в работе «Положение рабочего класса в Англии», различил в нем подлинного субъекта исторического процесса.

Во-вторых, в наши дни западные эксперты нередко заявляют об «исчезновении» рабочего класса, «растворении» его в многочисленных социальных группах – предпринимателях, менеджерах, работниках сферы услуг и т. п. Несомненно, рабочий класс в нашу эпоху не тот, что был в XIX веке. Он и по своей численности не столь масштабен, и по своей организованности уступает пролетариату позапрошлого века. Но ведь наемный труд и наемные работники не исчезли. А это главное. Суть взаимоотношений нанимателя и наемного работника осталась той же.

В последующих двух вопросах (*третьем и четвертом*) Ф. Энгельс раскрывает причины появления пролетариата, а в *пятом* вопросе – «При каких условиях совершается эта *продажа труда* пролетариев буржуа?» [1, с. 324] показывает, что «труд – такой же товар, как и всякий другой, и цена его определяется теми же законами, как и цена всякого другого товара. Цена товара в среднем всегда равняется издержкам производства этого товара. Следовательно, цена труда тоже равна издержкам производства труда, а издержки производства труда состоят именно из того количества жизненных средств, которое необходимо, чтобы рабочий был в состоянии сохранять свою трудоспособность и чтобы рабочий класс не вымер» [1, с. 324].

Не менее интересны *седьмой* вопрос: «Чем отличается пролетарий от раба?» [1, с. 325] и данный Ф. Энгельсом на него ответ: «раб продан раз и навсегда, пролетарий должен сам продавать себя ежедневно и ежечасно. Каждый отдельный раб является собственностью *определенного* господина, и, уже вследствие заинтересованности последнего, существование раба обеспечено, как бы жалко оно ни было. Отдельный же пролетарий является, так сказать, собственностью всего *класса* буржуазии. Его труд покупается только тогда, когда кто-нибудь в этом нуждается, и поэтому его существование не обеспечено. Существование это обеспечено только *классу* пролетариев в целом» [1, с. 325].

Совершенно бесправное, унижительное положение рабочего класса Ф. Энгельс показал, отвечая на *восьмой* вопрос: «Чем отличается пролетарий от крепостного?» [1, с. 325]. Если крепостной крестьянин имел орудия производства, клочок земли, то пролетарий «работает орудиями производства, принадлежащими другому, и производит работу в пользу

этого другого, получая взамен часть дохода» [1, с. 325].

Ф. Энгельс дает прогноз относительно будущего капитализма. Он приходит к выводу о возможном перепроизводстве товаров и периодических кризисах этого общества, происходящих, как правило, через 5–7 лет.

Ряд поставленных вопросов и данных на них ответов характеризуют новый общественный строй, который придет на смену капитализму. Ф. Энгельс указывает, прежде всего, на то, что при новом общественном строе «управление промышленностью и всеми отраслями производства вообще будет изъято из рук отдельных, конкурирующих друг с другом индивидуумов. Вместо этого все отрасли производства будут находиться в ведении всего общества, т. е. будут вестись в общественных интересах, по общественному плану и при участии всех членов общества. ...Следовательно, частная собственность должна быть также ликвидирована, а ее место займет общее пользование всеми орудиями производства и распределение продуктов по общему соглашению, или так называемая общность имущества» [1, с. 329–330].

Весьма злободневный вопрос, на который Ф. Энгельс дает ответ, – это вопрос, касающийся способа уничтожения частной собственности – мирным, или же революционным путем. К этому вопросу, кстати, классик марксизма вновь обращается на склоне своих лет. По убеждению Ф. Энгельса, коммунисты «очень хорошо знают, что революции нельзя делать предумышленно и по произволу и что революции всегда и везде являлись необходимым следствием обстоятельств, которые совершенно не зависели от воли и руководства отдельных партий и целых классов. ...Но, вместе с тем, они видят, что развитие пролетариата почти во всех цивилизованных странах насильственно подавляется и что тем самым противники коммунистов из всех сил работают на революцию» [1, с. 331]. И еще один важный вопрос, на который Ф. Энгельс дал ответ, – это вопрос относительно сроков уничтожения частной собственности. Она не может быть уничтожена сразу. Для этого необходимы определенные сроки, поскольку «нельзя *сразу* увеличить имеющиеся производительные силы в таких пределах, какие необходимы для создания общественного хозяйства» [1, с. 332].

Ф. Энгельс в разрабатываемой программе указывает на то, что предстоящая революция приведет к политическому господству пролетариата (термин «диктатура пролетариата» здесь не используется, хотя «политическое господство пролетариата», по сути, и есть не что иное, как диктатура этого класса). При этом политическое господство пролетариата трактуется как *демократический* строй, поскольку именно им обеспечивается защита трудящихся классов.

Значительное место в работе Ф. Энгельса уделено анализу главнейших мероприятий, которые предстоит осуществить одержавшему

победу пролетариату. К ним отнесены *следующие*: ограничение частной собственности (прогрессивный налог, высокий налог на наследства и т. д.); "постепенная экспроприация земельных собственников, фабрикантов, владельцев железных дорог и судовладельцев, частью посредством конкуренции со стороны государственной промышленности, частью непосредственно путем выкупа ассигнатами"; конфискация имущества всех эмигрантов и бунтовщиков, восставших против большинства народа; одинаковая обязательность труда для всех членов общества до полного уничтожения частной собственности; централизация кредитной системы и торговли деньгами в руках государства посредством национального банка с государственным капиталом. Закрытие всяких частных банков и банкирских контор; увеличение числа национальных фабрик, мастерских, железных дорог, судов; воспитание всех детей в государственных учреждениях и на государственный счет, соединение воспитания с фабричным трудом; концентрация всего транспортного дела в руках нации и др. [1, с. 332–333].

Ф. Энгельс считал, что революция пролетариата не может произойти в одной какой-либо стране. Она совершится одновременно в ряде стран, таких, как Англия, Америка, Франция и Германия.

Произошедшая революция окажет серьезное внимание на семью – «Отношения полов станут исключительно частным делом, которое будет касаться только заинтересованных лиц и в которое обществу нет нужды вмешиваться» [1, с. 336–337] а также на межнациональные отношения – «Национальные черты народов, объединяющихся на основе принципа общности, именно в результате этого объединения неизбежно будут смешиваться и таким образом исчезнут точно так же, как отпадут всевозможные сословные и классовые различия вследствие уничтожения их основы – частной собственности» [1, с. 337]. Коммунизм сделает также излишними все существующие религии [1, с. 337].

В заключение отметим важность работы Ф. Энгельса «Принципы коммунизма». Она состоит в следующем:

– дает целостное представление о научном учении классиков марксизма (хотя эту работу написал Ф. Энгельс, но ее идеи выработывались и выкристаллизовывались в процессе совместной мыслительной деятельности с К. Марксом);

– позволяет провести сравнительный анализ ранних и более поздних трудов К. Маркса и Ф. Энгельса, и на основании этого сделать вывод о преемственности и постоянном углублении их теоретических построений;

– данная работа показывает то, что не все выводы Ф. Энгельса подтвердились (например, идея об исчезновении наций);

– исследование Ф. Энгельса позволяет более глубоко проанализировать практику построения социализма в СССР, вскрыть трудности объективного характера. Новый тип общественных отношений

выстраивали в СССР в окружении агрессивных капиталистических государств, в силу чего руководству страны пришлось отойти от некоторых принципов, сформулированных Ф. Энгельсом – провести быструю и повсеместную ликвидацию частной собственности, перевести в максимально сжатые сроки на социалистические рельсы село и т. д.

Литература и источники

1. Энгельс, Ф. Принципы коммунизма / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения : в 50 т. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 4. – 1955. – С. 322–339.
2. Ленин, В. И. Фридрих Энгельс / В. И. Ленин // Полн. собр. сочинений / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 2. – 1967. – С. 2–14.

УГЛУБЛЯЯ И ТВОРЧЕСКИ РАЗВИВАЯ ГУМАННЫЙ ПРОЕКТ Ф. ЭНГЕЛЬСА (К 155-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В. И. ЛЕНИНА)

Л. Е. Криштанович

В современную эпоху только социализм может и должен спасти весь мир от буржуазного мамонизма и политического фарисейства. Ибо социализм не останавливается лишь на формально-лицемерных принципах развития человека, а, исходя из них, ставит своей целью смену приоритетов социального прогресса, когда доминанты безличной капиталистической силы («невидимой руки рынка») уступают свое место гуманизму всестороннего развития человека. Устанавливая этот принцип, социализм дает жизнеспособный идеал, к которому стремиться человек, чтобы не погибнуть в хаосе буржуазных эгоизмов.

Как бы ни радовались проповедники буржуазного «конца истории» на тему разрушения СССР, факт остается фактом: тридцатилетний период насаждения капитализма в нашем Отечестве и западная аллилуйщина в отношении своего образа жизни потерпели крах. В этом плане как никогда актуален прогноз Фридриха Энгельса, сделанный им в 1887 году о грядущей всемирной войне 1914–1918 годов. Фридрих Энгельс предсказал: «... только один результат несомненен: всеобщее истощение и создание условий для окончательной победы рабочего класса» [1, с. 473]. На что Ленин в 1918 году сказал: «Какое гениальное пророчество! ... Но удивительнее всего, что столь многое, предсказанное Энгельсом, идет, "как по писаному". Ибо Энгельс давал безупречно точный классовый анализ, а классы и их взаимоотношения остались прежние» [1, с. 473].

Поскольку дальнейшая история человечества, как бы ни были сильны рецидивы буржуазного антиисторизма, в классовом взаимоотношении не изменилась, постольку человечество будет все

больше и больше обращаться к социалистической идее, а Ленин будет выступать в качестве спасителя современного мира. Именно на этом пути движения человечества к своему счастью, оно вновь и вновь будет обращаться к идеям Ленина, которые представляют собой гениальное пророчество и бессмертное учение созидания гуманного миропорядка, тождественного самой природе человека. Поэтому сегодняшние истерические выпады антикоммунистов и русофобов против Ленина не случайно так живо напоминают евангельские картины борьбы фарисеев против Христа. В самом деле, «не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем».

Интернационализм Ленина как высшая человеческая форма патриотизма. Политические фарисеи всех мастей любят обвинять Ленина в антипатриотизме, ссылаясь, в частности, на его статью «О национальной гордости великороссов», написанную в разгар Первой мировой войны в декабре 1914 года, в которой он разоблачает лозунг всех шовинистов, в том числе и российских, «защиты отечества» в несправедливой, захватнической империалистической войне обеих сторон (Тройственного союза и Тройственного согласия). В этой работе Ленин разъясняет, что нельзя лозунгом «защиты отечества» приукрашивать угнетение русского народа и других народов Российской империи царизмом, дворянами и капиталистами (Бобринскими и Пуришкевичами), что недопустимо, прикрываясь «величием принципа национальной самостоятельности» оправдывать английских, французских, немецких и других европейских «истязателей негров и обитателей Индии».

Но самое главное, чего не видят фарисейские критики Ленина, что в этой работе он показывает, что истинный патриотизм, истинная защита отечества основываются только на принципе уважения достоинства всех людей и всех народов, а не на переделе колоний, сословного неравенства и угнетении слабых государств так называемыми великими державами, «великими» в плане капиталистического грабежа, «ибо вся история капитала есть история насилий и грабежа, крови и грязи» [2, с. 109]. Первая мировая война и была войной насилий и грабежа, крови и грязи, а не защиты отечества. «И мы, великорусские рабочие, полные чувства национальной гордости, – подчеркивает Ленин, – хотим во что бы то ни стало свободной и независимой, самостоятельной, демократической, республиканской, гордой Великороссии, строящей свои отношения к соседям на человеческом принципе равенства, а не на унижающем великую нацию крепостническом принципе привилегий» [2, с. 108]. Фактически Ленин указывает, что истинный патриотизм, истинная защита отечества могут быть только при социализме, который совпадает с самой природой человека.

А какова природа человека? Природа человека вытекает из смысложизненной установки человека. Человек хочет быть счастливым –

это его жизненное кредо. Все люди хотят быть счастливыми. Нет людей, которые хотели бы быть несчастными. Из этой жизненной аксиомы вытекает следующее положение: раз человек хочет быть счастливым, то, следовательно, человек по своей природе доброе, гуманное существо. Если бы человек по своей природе был недобрым существом, то он изначально был бы несчастным существом, что противоречило бы его жизненной аксиоме – быть счастливым. Ведь никто не согласится с утверждением, что злой, недобрый человек может быть счастливым человеком. Следовательно, мы имеем право утверждать, что все люди, все народы одинаковы по своей природе, все они хотят быть счастливыми, а значит все они имеют одну и ту же единую социалистическую судьбу. Ибо при социализме люди не только в возможности, но и в действительности равны между собой. И в отношениях между ними нет места несправедливости, насилию, злу, лицемерию.

А в капиталистическом обществе, обществе власти денежного мешка и социального неравенства патриотизм всегда будет носить лицемерный и лживый характер, всегда будет обманом простого народа со стороны олигархии, для которой родина и отечество там, где деньги (*ubi bene, ibi patria*). Все буржуазные системы в соотношении с природой человека являются фарисейскими, мамонистскими, а следовательно, антигуманными системами, поскольку они поклоняются не богу, а мамоне, противоречат природе человека, которой не свойственны несправедливость, зло, лицемерие. Даже если буржуазные государства продекларировали «права и свободы человека», тем не менее они продолжают оставаться фарисейскими и антигуманными, поскольку свобода человека подчиняется «невидимой руке мамоны».

Таким образом, ленинское понимание феномена патриотизма неразрывно связано с идеей социализма, поскольку социалистическая система ценностей тождественна ценностной системе самого человека. Что и было подтверждено Лениным в его воззвании «Социалистическое отечество в опасности!», написанном в феврале 1918 года в связи с агрессией германского милитаризма против Советской России, в котором вождь большевиков призвал рабочих и крестьян к беззаветной защите «республики Советов против полчищ буржуазно-империалистической Германии» [3, с. 357]. Вот и выходит, что интернационалист Ленин, призывавший к поражению своих правительств в захватнической войне, к превращению войны империалистической в войну гражданскую, был не лицемерным, как царизм, помещики и капиталисты, а настоящим патриотом России.

Кстати, это признал эмигрировавший философ Николай Бердяев, прямо писавший: «Ленин и большевики спасли Россию». Признал это и великий князь Александр Михайлович Романов – брат императора Александра III, дядя и близкий друг императора Николая II. Вот слова из

книги «Воспоминаний», изданных в США и во Франции в 1933 году, этого представителя монаршей семьи, потерявшего в горниле революции и гражданской войны более 20 ближайших родственников, но нашедшего силы написать: «...на страже русских национальных интересов стоял не кто иной, как интернационалист Ленин, который в своих постоянных выступлениях не щадил сил, чтобы протестовать против раздела бывшей Российской империи, апеллируя к трудящимся всего мира...» [4, с. 257].

Один из идеологов белогвардейщины, потомок рюриковичей, Василий Витальевич Шульгин, будучи уже в эмиграции, в своих воспоминаниях «Годы. Дни. 1920 год» писал: «...Они [большевики. – Л. К.] восстановили русскую армию... Знамя Единой России фактически подняли большевики... нельзя не видеть, что русский язык во славу Интернационала опять занял шестую часть суши...» [5, с. 794–795].

Напомним, что с трибуны Мавзолея 7 ноября 1941 года уходившие на защиту Москвы воины прямо с парада по случаю годовщины Великого Октября напутствовались Верховным Главнокомандующим Сталиным словами: «Пусть осенит вас непобедимое знамя великого Ленина! За полный разгром немецких захватчиков! Смерть немецким оккупантам! Да здравствует наша славная Родина, ее свобода, ее независимость! Под знаменем Ленина – вперед, к победе!» [6, с. 40].

Следует отметить, что воззвание Ленина «Социалистическое отечество в опасности!», в котором он говорил, что «германские генералы хотят установить свой "порядок" в Петрограде и в Киеве», актуально и для сегодняшней Специальной военной операции российской армии на Украине, которая объективно носит национально-освободительный характер защиты Русского мира от агрессии коллективного Запада, стремящегося сделать с Украины натовский плацдарм против России и навязать свой «порядок» Москве. И здесь важно понять, что победить коллективный Запад в СВО возможно лишь при условии не олигархической, а социалистической России, в которой патриотизм будет не казенным лицемерием, а смыслом жизни российского народа.

Мавзолей Ленина как неумолкаемая трибуна свободы всего человечества. Антикоммунисты и олигархи в России постоянно педалируют тему ликвидации Мавзолея Ленина на Красной площади. В ход идут разнообразные приемы, начиная от богомольной софистики, дескать, надо похоронить Ленина и успокоить его душу (как будто бы в Мавзолее он не похоронен) и кончая воинствующей антиленинианой, сводящейся к банальной фальсификации идей и политической деятельности великого человека. Парадокс этой антиленинианы заключается в том, что она целиком состоит из чужих слов и чужих мнений. В качестве доказательства приведем рассуждения откровенного антисоветчика и врага России Збигнева Бжезинского о том, что существование в историческом центре Москвы Мавзолея Ленина

равнозначно тому, что в современной Германии в центре страны продолжал стоять мавзолей Гитлера [7, с. 127]. Вот откуда растут ослиные уши олигархической антиленинианы и антисоветизма – от прямых врагов России, которые преследуют цель разрушить российское государство под фарисейским предлогом его демократизации. В этом разрушении российского государства доморожденные антикоммунисты, монархисты и олигархи помогают самым злым врагам России. И это следовало бы понимать всем тем, кто в своей малоумной борьбе с советским наследием и Лениным придерживаются не учения Христа, а русофобской софистики Збигнева Бжезинского.

Когда Ленин умер, то Патриарх Московский и всея Руси Тихон и члены Священного Синода выразили «соболезнование правительству Союза Советских Республик по поводу тяжелой утраты, понесенной им в лице неожиданно скончавшегося председателя Совета народных комиссаров В. И. Ульянова (Ленина)» [8]. На смерть Ленина откликнулись представители других религиозных конфессий. Так, представители мусульманских организаций обратились к Калинин и Каменеву с выражением «глубочайших скорби и соболезнования» по случаю смерти «великого печальника... и вождя всех угнетенных Владимира Ильича Ленина, вдохновителя всего мусульманского мира в борьбе за освобождение от угнетателей» [8]. Очень поучительное и актуальное заявление, раскрывающее великий смысл жизни Ленина.

Литература и источники

1. Ленин, В. И. Пророческие слова / В. И. Ленин // Полн. собр. сочинений / В. И. Ленин. – 5 изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 36. – 1969. – С. 472–478.
2. Ленин, В. И. О национальной гордости великороссов / В. И. Ленин // Полн. собр. сочинений / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 26. – 1969. – С. 106–110.
3. Ленин, В. И. Социалистическое отечество в опасности! / В. И. Ленин // Полн. собр. сочинений / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 35. – 1974. – С. 357–358.
4. Великий князь Александр Михайлович: Книга воспоминаний / Предисл. и коммент. А. Виноградова. – М. : Современник, 1991. – 271 с.
5. Шульгин, В. В. Годы. Дни. 1920 год / В. В. Шульгин. – М. : Изд-во «Новости», 1990. – 832 с.
6. Сталин, И. О Великой Отечественной войне Советского Союза / И. Сталин. – 5-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1947. – 208 с.
7. Бжезинский, З. Великая шахматная доска / Збигнев Бжезинский. – М. : Международные отношения, 1998. – 447 с.
8. Кочетова, А. «Пусть могила эта родит еще миллионы новых Ленинов...» / А. Кочетова, М. Одинцов, А. Сорокин. – URL: <https://rodina-history.ru/2018/01/21/rodina-lenin.html> (дата обращения: 22.02.2025).

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС О РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В. В. Кузнецов

Марксистское изучение религии как социальной и исторической реальности началось в совместной работе К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» (1846), поскольку при написании статьи «К критике гегелевской философии права» (1844) К. Маркс еще оставался учеником Фейербаха, неогегельянцем. Ключевым элементом этого нового метода анализа религии в «Немецкой идеологии» был подход к ней как к одной из многих форм идеологии, т. е. духовного производства народа, необходимо обусловленного материальным производством и соответствующими общественными отношениями [1, с. 19–20].

Начиная с 1846 г. К. Маркс очень мало внимания уделял религии как таковой. В «Капитале» есть несколько упоминаний о роли протестантизма, но Маркс не проводил систематического исследования какого-либо религиозного движения.

Ф. Энгельс проявлял – как отмечает О. Корню, в силу своего пиетистского воспитания [2, с. 170–172] – гораздо больший интерес, чем К. Маркс, к религиозным явлениям и их исторической роли. Главный вклад Энгельса в марксистское изучение религии – и важный вклад в исторический материализм в целом – заключается в его анализе связи религиозных представлений с классовой борьбой. Помимо философской полемики «материализм против идеализма», его интересовало понимание и объяснение конкретных социальных и исторических форм религии. Христианство больше не предстает как вневременная «сущность» (Л. Фейербах), а как социокультурный феномен, претерпевающий трансформации в различные исторические периоды.

Оставаясь последовательным противником религии, Ф. Энгельс тем не менее признавал, как и молодой К. Маркс, парадоксальную двойственность этого явления: не только роль религии в сакрализации установленного порядка, но и критическую, протестную и даже революционную роль.

Энгельс несколько раз возвращался к истории раннего христианства. В одной из своих работ – статье «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882) – он предположил, что христианство набирало большую часть своих ранних приверженцев из числа рабов Римской империи. Заменяя различные национальные, местные и племенные религии рабов, уничтоженные империей, христианство стало «первой возможной мировой религией» [3, с. 312–313]. Десятилетие спустя в своей работе «К истории первоначального христианства» (1894–95) он предложил более тонкий анализ социальной структуры первых христианских общин: разорившихся свободных людей из городов,

вольноотпущенников, мелких крестьян, обремененных долгами, и рабов. Поскольку для столь разных элементов не существовало общего пути к освобождению, только религия могла предложить им общую перспективу, общую мечту [4, с. 482].

Ф. Энгельс (как и К. Маркс) интересовался взаимосвязью протестантизма и буржуазии, особенно в период Английской революции XVII в., когда «кальвинизм явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии» [5, с. 97]. Однако данная метафора, которая, по-видимому, сводит сложные и диалектические отношения между религией и социальными классами к простой и механической маскировке, была не единственным аспектом анализа кальвинизма, предложенного Энгельсом. В его трудах можно найти и более плодотворную гипотезу, связывающую религию с положением буржуазии: «Его [Кальвина] догма отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии. Его учение о предопределении было религиозным выражением того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных, но неведомых экономических сил» [6, с. 24].

Аналогия между подходом Ф. Энгельса и исследованием связи между кальвинизмом и капитализмом М. Вебера не преминула привлечь внимание Д. Лукача, который использовал оба анализа для формулирования своей собственной концепции капиталистического овеществления: «...отнюдь не случайно именно революционная сектантская религиозность дала идеологию самым чистым формам капитализма (Англия, Америка). ...Можно даже сказать, что столь же революционное кальвинистское соединение этики индивидуального испытания (внутримировая аскеза) с полной трансцендентностью объективных сил мирового движения и содержательным формированием человеческой судьбы (*Deus absconditus* и предопределение) представляет буржуазную структуру «вещи в себе», свойственную овеществленному сознанию, в виде «чистой культуры», хотя и мифологизированной...» [7, с. 274]. В сноске Д. Лукач ссылается как на упомянутый выше текст Ф. Энгельса, так и на статьи М. Вебера из первого тома его собранных работ по социологии религии. Вопрос о том, совместимы ли материалистическая интерпретация Энгельса и интерпретация Вебера, считающаяся нематериалистической, если не «идеалистической», кажется Д. Лукачу несущественным: «Для оценки представленного им [Вебером] фактического материала совершенно безразлично, соглашаемся ли мы с каузальной интерпретацией последнего или нет» [7, с. 301].

Вместе с тем Энгельс был убежден, что Английская революция XVII в. была последней, в которой религия могла играть роль

революционной идеологии: «Великая французская революции была третьим восстанием буржуазии, но первым, которое совершенно сбросило с себя религиозные одежды и в котором борьба была проведена на открыто политической почве» [6, с. 29]. С этого момента религия может быть только социально и политически регрессивной силой.

Этот диагноз, который можно условно считать точным для того исторического момента (1880-е гг.), очевидно, связан с основной гипотезой Энгельса, а именно, что в XVIII в., с появлением философии французского Просвещения, христианство вступило в свою завершающую стадию и «уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса» [5, с. 98]. Однако в некоторых других конкретных моментах анализа Энгельс более точен и готов признать существование потенциально леворадикальных религиозных движений или революционных движений, которые заимствуют религиозную «форму». Например, высказывание Энгельса об «Армии спасения» в Англии: стремясь любой ценой сохранить религиозный дух в рабочем классе, английская буржуазия даже согласилась на то, «чтобы получать опасную помощь от «Армии спасения», которая возрождает формы пропаганды, применявшиеся ранним христианством, обращается к бедным, как к избранникам божьим, ведет борьбу с капитализмом на свой религиозный лад и таким образом развивает некоторые элементы раннехристианской классовой борьбы, которые в один прекрасный день могут доставить немало тревог богатым людям, тратящим теперь на это дело наличные деньги» [6, с. 32–33].

Излишне говорить, что Энгельс ошибся в своих предсказаниях, и что ни католические баденские крестьяне, ни представители «Армии спасения» не стали «опасными для богатых». Но при этом важно подчеркнуть готовность Энгельса рассматривать возможность религии вновь стать составной частью идеологии антикапиталистического и / или революционного движения.

Этому суждено было реализоваться позднее, в формах, гораздо более важных, чем «Армия спасения», во французских левых христианах 1930-х–1970-х гг. и в латиноамериканских левых с 1960-х гг. и по сей день (особенно в теологии освобождения) [8]. Но это уже другая история, которую ни Маркс, ни Энгельс не могли предвидеть.

Таким образом, анализируя религиозные явления с точки зрения классовой борьбы, Фридрих Энгельс выявил протестный потенциал религии и проложил путь новому подходу к взаимоотношениям религии и общества, отличающемуся как от философии Просвещения (религия как заговор духовенства), так и от немецкого неогегельянства (религия как отчужденная человеческая сущность), который основан на изучении взаимосвязи между экономическими изменениями, классовыми конфликтами и религиозными трансформациями, и по сей день остается в

центре внимания социально-философских исследований.

Литература и источники

1. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с.
2. Корню, О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность : в 3 т. / О. Корню ; пер. с франц. – Изд. 2-е, доп. – М. : Прогресс, 1976. – Т. 1 (1818–1844). – 592 с.
3. Энгельс, Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 19. – 1961. – С. 306–314.
4. Энгельс, Ф. К истории первоначального христианства / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 22. – 1962. – С. 465–492.
5. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1985. – 127 с.
6. Энгельс, Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1970. – 96 с.
7. Лукач, Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Г. Лукач ; пер., предисл. С. Н. Земляного. – М. : "Логос-Альтера", 2003. – 416 с.
8. Кузнецов, В. В. Леворадикальная социально-философская мысль христианства в начале XXI в. / В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2014. – № 2. – С. 90–95.

К УНИВЕРСАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКОМУ ВЫРАЖЕНИЮ ПЕРВЫХ ЭТАПОВ ИСТОРИИ НЕОАНТРОПА

И. Д. Кулаков

Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884) в рамках общей периодизации *А. Фергюсона* и *Л. Г. Моргана* («дикость – варварство – цивилизация»), в первой ее части, характеризует, «по Моргану», «низшую. среднюю» и «высшую ступени дикости и варварства» как «доисторические ступени культуры» [1, с. 28–33]. В дальнейшем основное внимание (по оглавлениям) уделяется семье и роду, с заключительной частью «Варварство и цивилизация» (ссылаясь и на другие источники). Для нас предметом является движение истории от родового строя к цивилизации, осмысление ее в общей форме, обращаясь по ходу к материалу его труда.

Известно, *род* – «общая для всех народов» [1, с. 86] «доисторическая» – дописьменная – форма организации коллективной жизнедеятельности нашего вида людей по, открытому *Л. Г. Морганом*, признаку кровного родства, «сущности рода» (*Ф. Энгельс*). Сложилась не

сразу, а, согласно *автору* тезисов на основе «клана-группы» (без половых запретов) как открытая система связей и отношений для своих и пришлых (брачующихся; случайных, завоеванных в качестве «усыновленных») с «советом», «старейшиной» и «вождем» как «демократическим собранием», с равенством голосов взрослых [1, с. 90], существовавшей и стоявшей на трех «китах», или столпах: продолжении человеческого рода и деятельности в виде добывания природных средств существования (собираательство, охота, рыболовство), материала (древесного, каменного и другого) для изготовления средств добывания, защиты и нападения, а в более широком смысле – приобретения, развития навыков созидательной деятельности, в том числе приготовления пищи; регулирующей и охранительной функции морали, материнского права (наследование по женской линии), силы, взаимопомощи; духовности: верований, мифа, культа и красоты. Эти же потребности двигали роды, разраставшиеся и делившиеся, к объединению через «первоначальный род, охватывающий дочерние роды», становясь «фратрией» (у индейских ирокезов; у *Моргана* термин), т. е. братством со своим советом, затем более отдаленными по родству, а через фратрии – *племенем* как высшей формы общественной организации при «родовом строе». С началом возделывания земли, приручения животных, тесня материнскую прерогативу, но не преодолевая в полной мере, вначале паллиативного типа (временные браки, несколько жен) с тенденцией перехода к отцовскому праву (наследование по мужской линии), с возникновением отцовской (парной) семьи как социально-экономической единицы в рамках рода и племени, где со смертью члена рода осуществлялся передел земли [1, с. 132], что исторически можно охарактеризовать как родо-племенной строй.

Варварство, по *Моргану* – *Энгельсу* начинается с «введения гончарного искусства», а особенностью, «характерным моментом» периода «является приручение и разведение животных, возделывание растений» [1, с. 30], обозначая, в отличие от «присваивающего» в период «дикости» (*Энгельс* чаще говорит о «первобытном»: «первобытная форма семьи», «первобытная эпоха», «первобытная история» [1, с. 36]), как переход к «производящему» хозяйству, указывая на индейцев, живших к «востоку от Миссисипи» и знавших способ выращивания в огородах миаса, живя в деревянных домах, обнесенных частоколом деревьях. Мексиканцы, перуанцы, стоявшие уже на «средней ступени», выращивали миас в искусственно орошаемых огородах, другие растения как главные источники их питания; занимались обработкой металла (за исключением железа) и жили «в похожих на крепости домах из адобов и камня». «На востоке», в другом полушарии «средняя ступень» началась с приручения животных, дающих молоко и мясо, с образованием в последующем крупных стад «на травянистых равнинах вдоль Евфрата и Тигра», упоминая Дон и Днепр [1, с. 30–31].

«Высшая ступень варварства»: начинается с плавки железной руды, приведшей к повышению производительности труда плугом с железным лемехом, с изобретением буквенного письма и применением его «для записывания словесного творчества», называя в качестве общественных субъектов процесса греков героической эпохи, италийские племена незадолго до основания Рима, германцев *Тацита* (его описаниях), «норманнов» времен викингов; ее расцвет в поэмах *Гомера*, особенно «Илиаде», когда уже возникли города (с зачатками архитектуры), окруженные зубчатыми стенами, а наряду с усовершенствованными железными орудиями появились кузнечные меха, ручная мельницы, гончарный круг и много другого, в том числе развитая обработка металлов, переходящая в художественное ремесло, – относя все это к «истокам цивилизации» [1, с. 32–33].

Во-первых, сущностно для ступени варварства: «факториал» (вводимое *автором* употребление термина в значении «факт или фактор», действительно существующее, с распространенным, укорененным значением для своего времени) в виде укоренившегося перехода к возделыванию растений, разведению животных, т. е. скотоводству и земледелию, и не в скромных размерах, чего не было с развитием «средней ступени варварства» с отцовской «обособленной собственностью» (термин *Ф. Энгельса*) [1, с. 58], а значительных, рабами (не «усыновленными» как прежде), и в этом ключе производящему хозяйству, называемому еще «воспроизводящим» (*А. И. Румянцев*), что теперь позволяли плавка железа и соответствующие орудия труда, корчевание леса; отделение ремесла – в общем смысле техники изготовления необходимых вещей, ведущие в глубокую древность, начиная с первобытных времен, не будучи ремеслом, специализированной работой на рынок в условиях городской среды; переход не просто к союзу племен, а народностям во главе с «вождями» в качестве князей и т. п. званий с началами государственности, что явилось главной особенностью эпохи варварства. Так, объединенные монгольские племена при нападении на Русь XIII в., бесспорно, находились (как, впрочем, и Русь с ее княжествами) на ступени варварства, с варварскими методами завоевания, боевыми орудиями для осады крепостей, конницей (использованием для всадника особого конного снаряжения устойчивого положения в сражении). И могут по-своему являться одним из классических примеров этой стадии.

Во-вторых, вопрос о племени в комплексе не выделяется, что сказалось на проводимых обобщениях, хотя о семье и роде неизбежно обсуждается на историко-этнологическом материале и, что не менее важно, союзе племен применительно к «ирокезскому роду» [1, с. 86–99] и другим, с тем различием, что большинство американских племен не пошли дальше племени, а, например, у германцев времен *Тацита* осуществлен переход к союзу племен [1, с. 95]. Для американского племени ирокезов,

имеющего типологические черты одной эпохи [1, с. 90–96], были присущи: собственная территория с нейтральной полосой между племенами и собственное имя со свойственным им диалектом, наличием близкородственных территориально граничащих; совет племени, включавший сахемов (старейшин) и вождей родов, с правом племени смещения, публичными заседаниями и высказываниями его членов, с требованием единогласия при принятии решения; общая мифология и культовые обряды (культ природы и стихий, т. е. до многобожия) со своими регулярными празднествами, свидетельствуя о единстве родо-племенного устройства.

В-третьих, если на ступени «варварства» отнюдь не племя и не союзы племен, создававшиеся, распадавшиеся или устойчивые, а объединенные, образуя народность, которая на данном этапе истории становится основным субъектом [«субстантом» – И. К.] исторического развития, отсюда не следует, что наличие племени или союза племен само по себе свидетельствует об определенной ступени. Важно знать на какой социально-экономической основе они базируются, с какими его сторонами предмета коррелируют, что означает: методологически подходить к предмету не просто диалектико-материалистически, а системно-диалектически [2], или, как сформулировалось в советский период: с позиций «принципа системности», или «системного подхода» [3]. С этих позиций «низшая ступень варварства» (деревянные дома со скромными огородами, защищающим род племенем, еще только с перехватываемым мужчиной лидерством, «не тянут» на варварское хозяйство. Переход к патриархальной семье, с упадком рода как такового, означает не «дикость», «первобытность» (с безбрежным объемом от антропогенеза до классового общества [4]), не «новопервобытность» [5] применительно к «родовому строю», а – архаическому обществу с патриархальным производительным хозяйством в условиях устойчивых союзов племен (по *Моргану* «средняя ступень варварства»), с увеличивавшимся добавочным продуктом для обмена.

Литература и источники

1. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 21. – 1961. – С. 23–178.
2. Кулаков, И. Д. Метод мышления и антропный принцип / И. Д. Кулаков // Проблемы человека в современном социально-гуманитарном знании : материалы Междунар. науч.-практ. семинара, Витебск, 14 мая 2010 г. / ВГТУ. – Витебск, 2010. – Ч. 11. – С. 21–24.
3. Блауберг, И. В. Системный подход и современная наука / И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин // Проблемы методологии современного исследования ; ред. кол. И. В. Блауберг [и др.]. – М. : Мысль, 1970. – 455 с.

4. Первобытное общество. Основные проблемы развития ; отв. ред. А. И. Першиц. – М. : Наука, 1975. – 288 с.

5. Кулаков, И. Д. А. А. Богданов и проблема развития общественного социума / И. Д. Кулаков // Философы XX века : XII Республиканские чтения ; сост. В. С. Вязовкин. – Минск : РИВШ, 2007. – С. 94–95.

Ф. ЭНГЕЛЬС, Г. ПЛЕХАНОВ И В. ЛЕНИН: КАК ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ СТАЛА ВОЗМОЖНОЙ

А. Ю. Опарин

Ф. Энгельс – выдающийся германский мыслитель и политический деятель, друг и соратник К. Маркса. И хотя сам Энгельс всегда признавал приоритет своего друга в научных и политических делах, его роль в том, что Октябрьская революция стала возможной, неопределима, хотя и не так очевидна. Тем более, что воздействие это не было непосредственным, «медиумами» энгельсовских идей для нее выступили Г. В. Плеханов и В. И. Ленин. Многие в 1917 г. обвиняли Ленина в предательстве Плеханова («У Христа был только один Иуда, а среди учеников Плеханова их было много», – заявил на похоронах Плеханова меньшевик Л. Дейч [1, с. 54]), однако их совместная заслуга в адаптации марксистского учения к российским условиям и превращение революционной теории в русскую революционную практику бесспорна. Плеханов своими теоретическими работами вооружил русских революционных «максималистов» (А. Грамши так перевел на итальянский язык термин «большевики»), Ленин же, в свою очередь, как их лидер, превратил теоретические концепции Плеханова в основание для своего радикального политического активизма.

Речь шла о сложных концептуальных отношениях между базисом (материальным производством и возникающими, в связи с этим, экономическими отношениями) и надстройкой (где сплетены политика, идеология и культура, а также реакции людей на обстоятельства их жизни, специфику и условия материального производства и сложившиеся экономические отношения), а точнее – о порядке их взаимодействия. Могут ли надстроечные факторы оказывать сколь-нибудь значительное влияние на базис, и где пределы этого влияния? В конечном счете, вопрос состоял в том, можно ли преобразовать экономический фундамент общественной жизни, или хотя бы запустить процесс трансформации, *политически и идеологически?*

Как известно, упрощенное понимание концепции Маркса и Энгельса в конце концов привело к тому, что экономический детерминизм как одно из возможных прочтений их теории стал наиболее влиятельным во время существования II Коминтерна (1889–1914 гг.). Однако это скорее вело к

политическому созерцанию, чем к активной антикапиталистической деятельности: «зачем нужны индивидуальные действия, если капиталистическая система готова рухнуть под тяжестью своих собственных структурных противоречий?» [5, с. 162]. Что, разумеется, шло вразрез с практической ориентированностью учения классиков марксизма, ставя под сомнение главный – 11-й – из «Тезисов о Фейербахе».

В последующем, уже после кончины Маркса, Энгельс часть вины за вульгаризацию марксизма возложил на них самих, утверждая, что они – ради закрепления основного своего «монистического» принципа, обеспечивающего целостность всей их социально-философской системы – вынуждены были постоянно педалировать исключительную роль экономического фактора [2, с. 539]. В результате отношения базиса и надстройки у классиков марксизма получили только самый общий и в недостаточной степени прописанный характер. И Энгельсу пришлось вносить коррективы в получившуюся распространение схему общественных отношений, объясняя, что экономический фактор является определяющим лишь в «конечном счете», и что он вовсе не является единственным. «Экономическое положение – это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты – государственный строй, <...> правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм...», – разъясняет Энгельс в письме Й. Блоху [2, с. 537–538]. «Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является *причиной*, что *только* оно является *активным*, а все остальное – лишь пассивное следствие. Нет, тут взаимодействие на основе экономической необходимости, *в конечном счете* всегда прокладывающей себе путь», – продолжает он эту же тему в письме В. Боргиусу [2, с. 555].

Плеханов в своей работе «Основные вопросы марксизма» также обратился к проблеме взаимоотношений базиса и надстройки, значительно дополнив и развив ее. Им была сформулирована «пятичленка», которая определяет иерархию факторов и выделяет последовательные ступени, выстроенные по степени изменения их влияния на жизнь общества. «Если бы мы захотели кратко выразить взгляд Маркса–Энгельса на отношение знаменитого теперь "основания" к не менее знаменитой "надстройке", то у нас получилось бы вот что: 1) состояние производительных сил; 2) обусловленные ими экономические отношения; 3) социально-политический строй, выросший на данной "экономической основе"; 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека; 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой

психики» [4, с. 179–180].

При том, что Плеханов до того уже несколько раз обращался к проблеме движущих сил социальной динамики. В итоге, вместо эклектичного набора факторов, параллельно и непосредственно влияющих на социальные процессы в обществе, он предложил иерархически выстроенную строгую стратифицированную систему. Экономика и экономические отношения – в базисе, но их воздействие на явления духовной жизни сказывается только через ряд посредствующих звеньев; они лишь *в конечном счете*, а не непосредственно определяют надстроечные явления. Кроме того, формула подразумевает взаимосвязь этих факторов друг с другом, равно как взаимосвязь различных сфер и форм духовной деятельности. «Надо от экономики уметь перейти к общественной психологии, без внимательного изучения и понимания которой невозможно материалистическое объяснение истории идеологий», – пишет он [3, с. 247]. Согласно этой формуле организовано также и обратное воздействие: идеологии на общественную психологию, далее – на форму общества, и, в конечном счете – на экономическую основу. Наконец, им была предложена и новая классификация идеологических структур: «идеологии первого порядка» – право и политика, которые непосредственно отражают базис общества и столь же непосредственно на него воздействуют; «идеологии второго» (наука, мораль) и «третьего» (религия, философия, искусство) порядка отражают базис опосредованно и так же опосредованно оказывают обратное влияние.

В итоге, гипотезой захвативших осенью 1917 г. власть сторонников РСДРП(б) стала именно это предположение Плеханова о возможности непосредственно политико-правового влияния на экономический порядок – не только в тот момент не социалистический, но еще и не вполне буржуазный; гипотеза, которую они попытались доказать *на практике*. При этом государственная власть, на которую нацелился Ленин, открывала доступ не только к институтам «идеологий первого порядка», она открывала доступ и к другим институтам – общественной культуры, убеждения и пропаганды: школам, вузам и СМИ, – позволявшим влиять на «психику общественного человека» и так постепенно изменять «форму общества», через революционную трансформацию людей трансформируя способ хозяйствования, т. е. экономику в целом. Иными словами, русские коммунисты, блокировавшиеся вокруг Ленина, воспользовались теоретическими допущениями, предоставленными им Плехановым, чтобы посредством политической власти прийти к «революционной гегемонии», основанной не только на принуждении, но и на согласии, обеспеченном идеологическими аппаратами и возможными «обратными связями» плехановской «пятичленки». К которым сам Плеханов, в свою очередь, пришел, признав уместность и справедливость внесенных Энгельсом в

марксистскую теорию уточнений.

Литература и источники

1. Кулегин, А. М. «...Умер Плеханов. Его съела родина...» / А. Кулегин // «Дилетант». – 2024. – № 106. – С. 50–55.
2. Маркс, К. Избранные произведения : в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1985. – Т. 3. – 639 с.
3. Плеханов, Г. В. О материалистическом понимании истории / Г. В. Плеханов // Избр. философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1956–1958. – Т. 2. – 1956. – С. 236–266.
4. Плеханов, Г. В. Основные вопросы марксизма / Г. В. Плеханов // Избр. философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1956–1958. – Т. 3. – 1957. – С. 124–196.
5. Ритцер, Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер ; пер. с англ. А. Бойков, А. Лисицына. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002. – 688 с.

«ИССЛЕДОВАТЬ ДВИЖУЩИЕ ПРИЧИНЫ ИСТОРИИ»: ИЗ ПЕРЕПИСКИ Ф. ЭНГЕЛЬСА

О. А. Павловская

Происходящие в современном обществе трансформационные процессы все очевиднее свидетельствуют о теоретической конструктивности и практической значимости методологического потенциала марксистской теории материалистического понимания истории. Однако в адрес этой теории было выпущено немало критических стрел, как во времена ее создания, так и в высказываниях современных ученых.

В своих письмах Ф. Энгельс, отстаивая истинную суть этого учения, предупреждает об опасности поверхностного понимания истории [1, с. 492], состояния «мнимоченого чванства так называемых образованных» [2, с. 511]. Он также упрекает многих новых «марксистов» в недостаточном освоении данной теории, ее поспешном, необдуманном применении, «ведь благодаря этому также возникла удивительная путаница» [3, с. 514].

В свое время, отвечая на критические высказывания в адрес марксизма, Ф. Энгельс заметил: «Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную

фразу» [3, с. 512].

В марксистской теории истории выделяются в качестве самостоятельных и взаимосвязанных между собой факторы прямого и обратного действия. С одной стороны, в процессе такого взаимодействия происходит *прямое* влияние социально-экономических отношений на те или иные компоненты надстройки: «политические формы классовой борьбы и ее результаты... правовые формы и даже *отражение всех этих действительных битв в мозгу участников*, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее *развитие в систему догм*» [курсив наш. – О. П.] [3, с. 512]. С другой – на ход социальной жизни оказывают *обратное* воздействие различные формы общественного сознания: «политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают *влияние друг на друга и на экономический базис*» (курсив наш – О. П.) [4, с. 530]. Ф. Энгельс, выделяя взаимодействие как ведущий принцип диалектики, пишет: «Историческое явление, коль скоро оно вызвано к жизни причинами другого порядка, в конечном итоге экономическими, тут же в свою очередь становится активным фактором, может оказывать обратное воздействие на окружающую среду и даже на породившие его причины» [5, с. 525].

Заслуживает внимания вопрос о характере обратного воздействия тех или иных форм духовного производства, т. е. становится ли оно стимулом для дальнейшего развития социально-экономических отношений либо всячески сдерживает, тормозит этот процесс. Среди моментов (факторов), оказывающих обратное воздействие особое место занимает политика государства, зависящая от нее идеология. Исторические факты убедительно свидетельствуют о том, что деятельность государства, его идеологического аппарата в антагонистических обществах направлена на то, чтобы создавать «представления о ложных и кажущихся побудительных силах», сеять «иллюзии о вечном», «ослеплять большинство людей», подчинять своим интересам различные формы мыслительного процесса. Помимо государственной идеологии стоит говорить и о «тех идеологических областях, которые еще выше парят в воздухе – религия, философия и т. д.» и которые отражают «различные ложные представления о природе, о существовании самого человека, о духах, волшебных силах и т. д.» [6, с. 518]. История развития науки, экономически детерминированная, постепенно открывает знание о природе, обществе и человеке, тем самым создавая почву для преодоления различного рода заблуждений и предрассудков.

Весьма напряженным и противоречивым образом осуществляется взаимосвязь социального бытия и философии как «особой области разделения труда», которая, с одной стороны, «располагает в качестве

предпосылки определенным мыслительным материалом, который предан ей ее предшественниками и из которого она исходит», с другой – лишь косвенным образом она оказывается под влиянием экономики, которая в свою очередь только «определяет вид изменения и дальнейшее развитие имеющегося налицо мыслительного материала». Однако, подчеркивает Ф. Энгельс, «между тем как важнейшее *прямое* действие на философию оказывают политические, юридические, *моральные отражения*» (курсив наш – *О. П.*) [6, с. 519]. В этом случае «политические и юридические отражения» есть не что иное, как воздействие деятельности государства, а она, соответственно, не может быть свободна от влияния объективных экономических процессов. Что касается «*моральных отражений*», то они являются результатом духовного освоения живыми людьми самих себя и своей жизни, тем самым отражаясь, преломляясь в различных образах, понятиях, теоретических конструкциях, внося в них элементы действительности и давая импульс для развития философского знания, которое в свою очередь может возвращаться в систему социально-культурных детерминаций, но уже опосредованным образом через реализацию идеологических, образовательно-воспитательных функций.

Известные марксистские положения: «Люди сами делают свою историю», «Мы делаем нашу историю сами» [4, с. 531; 3, с. 512] – не просто раскрывает общественный характер жизни людей в ходе истории, а выражает сложнейшую взаимосвязь собственно человеческой природы людей, прежде всего ее субъективной стороны, с объективным ходом исторического процесса. «Люди *сами*», «мы *сами*» – вот ключевое звено в системе социально-исторических отношений. Различные сообщества людей и каждый человек в отдельности являются субъектами своей жизни в прошлом, настоящем, будущем времени. «Люди *сами*», «мы *сами*» – эти выражения означают, насколько осознанно, самостоятельно, свободно, творчески, добровольно, ответственно участвуют они в исторической жизни. Каждый человек в той или иной мере способен чувствовать и размышлять, определять цели своих деяний и оценивать их результаты, находить верные пути и ошибаться, созидать и разрушать, надеяться и разочаровываться, любить и ненавидеть и еще много других позитивных и негативных проявлений человеческого духа обнаруживать в себе и в отношениях с другими людьми.

Социально-экономический процесс – объективный и стихийный по характеру своего протекания. Человек же по своей природе является существом, обладающим разумом и волей, и, соответственно, может вносить в этот процесс определенные элементы рациональности, целесообразности, субъективности, т. е. он может в той или иной мере быть сопричастным к этому процессу и даже соучастным ему.

«Исследовать движущие причины, – отмечал Ф. Энгельс, – которые ясно или неявно, непосредственно или в идеологической, может быть,

даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей, так называемых великих людей, – это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельные периоды или в отдельных странах» [7, с. 318]. Конечно, прямой и непосредственный характер отражения производственных отношений в сознании людей был свойственен ранним стадиям человеческой истории. Последующее усложнение социальной жизни, вызванное прежде всего процессами разделения труда, возникновения и упрочения государства, естественно сказалось на характере этого отражения, что выразилось в появлении и распространении различного рода идеологических и мировоззренческих позиций, в рамках которых в той или иной мере имели место мифологические и религиозные образы, способные весьма значительно отдалить сознание людей от действительности.

Таким образом, согласно исторической теории марксизма, реальная жизнь людей напрямую зависит от конкретно-исторического уровня развития материально-технической базы производства, освоенных природных ресурсов, внедренных технологий, используемых средств и орудий труда, способов получения прибавочного продукта, характера потребления материальных благ и других составляющих хозяйственной жизни. Но в то же время она не ограничивается этим, «во многих случаях», как говорит Ф. Энгельс, важную роль играют как раз факторы политического, духовного характера, а с учетом специфики социально-культурного развития тех или иных народов, государств, регионов в конкретных хронологических и локальных рамках есть все основания говорить о культурных и цивилизационных характеристиках как качественных срезах исторического процесса.

Литература и источники

1. Энгельс – Петру Лавровичу Лаврову, 12–17 ноября 1875 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 490–493.
2. Энгельс – Отто Бенигку, 21 августа 1890 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 510–512.
3. Энгельс – Йозефу Блоху, 21 сентября 1890 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 512–514.
4. Энгельс – В. Боргиусу, 25 января 1895 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 530–532.
5. Энгельс – Францу Мерингу, 14 июля 1893 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 523–527.
6. Энгельс – Конраду Шмидту, 27 октября 1890 г. / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 514–520.

7. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Избр. сочинения : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – Т. 6. – С. 285–326.

Научное издание

ГУМАНИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ
Материалы Международной научной конференции
(27 марта 2025 г., г. Минск)

В двух томах

Том 2

На русском, белорусском и английском языках

*Статьи публикуются
в авторской редакции*

Ответственный за выпуск
И. И. Морозова

Подписано в печать 19.03.2025.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 14,9. Уч.-изд. л. 13,1.
Тираж 30 экз. Заказ 1187.

Издатель и полиграфическое исполнение:
ОДО «Издательство “Четыре четверти”».
Свидетельство о государственной регистрации
издателя, изготовителя и распространителя печатных изданий
№ 1/139 от 08.01.2014, № 3/219 от 21.12.2013.
Ул. Б. Хмельницкого, 8-215, 220013, г. Минск.
Тел./факс: +375 17 350 25 42. E-mail: info@4-4.by