

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.12>

Бойко Михаил Евгеньевич

АЛГОСОФИЯ КАК НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА

В статье разрабатывается проект новой научно-исследовательской программы под условным названием "алгософия" (< гр. "боль" и "мудрость"). Предлагается историко-генетическое обоснование этой программы как способа преодоления коренного дефекта новоевропейского мышления (начиная с Р. Декарта), а именно подмены реального страдающего субъекта познания анестезированным нечеловеческим конструктом-фантомом. Чрезмерное артикулирование разумности как родового признака человека (*homo sapiens*) оборачивается забвением страдающей природы человека как его сверхродового признака (*homo dolorosus*), прогрессирующей дегуманизацией научного знания, трагическими дисбалансами технотронной эры.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2018/9/12.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2018. № 9(95) С. 59-63. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2018/9/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 130.2

Дата поступления рукописи: 26.07.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.12>

*В статье разрабатывается проект новой научно-исследовательской программы под условным названием «алгософия» (< гр. «боль» и «мудрость»). Предлагается историко-генетическое обоснование этой программы как способа преодоления коренного дефекта новоевропейского мышления (начиная с Р. Декарта), а именно подмены реального страдающего субъекта познания анестезированным нечеловеческим конструктором-фантомом. Чрезмерное артикулирование разумности как родового признака человека (*homo sapiens*) оборачивается забвением страдающей природы человека как его сверхродового признака (*homo dolorosus*), прогрессирующей дегуманизацией научного знания, трагическими дисбалансами технотронной эры.*

Ключевые слова и фразы: алгология; алгософия; научно-исследовательская программа; страдание; субъект познания; философия боли; философская антропология; феномен боли.

Бойко Михаил Евгеньевич, к. искусствоведения
Государственный литературный музей, г. Москва
michboy@mail.ru

АЛГОСОФИЯ КАК НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА

В целом ряде научных статей, основные результаты которых сведены воедино и систематически изложены в монографии «Боль: введение в алгософию» [2], мы развили проект новой научно-исследовательской программы (в смысле И. Лакатоса [7]), нацеленной на всестороннее изучение феномена боли. Для обозначения этой программы нами предложен термин *алгософия* (<гр. *άλγος* – «боль», *σοφία* – «мудрость»; русская калька – «болемудрие»).

В то же время задача обоснования *качественной* новизны алгософии как способа рассмотрения феномена боли была выполнена нами не в полной мере. Как показывает частная переписка и беседы автора с представителями философского сообщества, алгософия воспринимается сегодня не как открытая коллективная программа исследований, а как ещё одна персонально окрашенная система воззрений в рамках традиционной философии боли (*philosophy of pain*). В данной статье мы намерены целиком сконцентрироваться на проблеме обоснования алгософии как автономной области исследований (более широкой, чем у традиционной философии боли) и специфической научно-исследовательской программы (с иными целями и установками, нежели у традиционной философии боли).

Для решения этой задачи будет использовано несколько стратегий. Во-первых, будет предложено *историко-генетическое* обоснование: алгософия есть закономерный результат развития европейской философии как способ преодоления её внутренних дефектов, противоречий. Во-вторых, алгософия будет нами разграничена с алгологией, философией боли и философской антропологией. В-третьих, предпринята попытка наметить *ядро* (по И. Лакатосу) алгософии как открытой коллективной научно-исследовательской программы.

Коренной дефект мейнстрима европейской философии состоит, по нашему мнению, в подмене реального страдающего субъекта познания анестезированным философским конструктором-фантомом. Истоки этого «перекося» мы проследим, обратившись к идеям Р. Декарта, родоначальника новоевропейского мышления.

В качестве исходного пункта Декарт выбирает субъекта, оказавшегося в ситуации методологического сомнения. Начиная с сомнения в том, «существуют ли какие-либо чувственные или доступные воображению вещи» [5, с. 315], этот субъект доходит до сомнения в математических доказательствах. Но потом обретает почву под ногами: «Итак, отбросив всё то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [Там же, с. 316]. Заметим, что Декарт трактует мышление весьма расширительно, так что под него подпадает и физическая боль как чувство, сопряжённое с мыслью: «Под словом “мышление” я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить. <...> ...если я буду разумею само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознаёт, что она видит или ходит, заключение моё окажется вполне верным» [Там же, с. 316-317].

Трюк заключается в том, что, оказавшись в методологическом заточении, декартовский скептик уже держит в кармане заблаговременно изготовленный ключ, позволяющий ему освободиться. Этот ключ – его сформированная субъектность, готовое представление о себе самом как субъекте. Поэтому он способен от существования мыслей умозаключить к существованию субъекта, «мыслящей вещи». Отбрасывая чувственный опыт, декартовский скептик не подвергает методологическому сомнению результат этого чувственного опыта – собственную субъектность.

Если мы представим в ситуации методологического сомнения человека с несформировавшейся субъектностью, то единственный вывод, который он сможет сделать: «Есть мысли, следовательно, мысли существуют».

На этом тавтологическом умозаключении его поиск достоверных истин оборвётся, никакой последующий качественно новый шаг невозможен. Максимум, что ему удастся установить, – это существование в неведомом субстрате отдельных мыслей (или их потока).

Субъектность не есть что-то изначально данное, исходное, – это есть результат длительного онтогенетического процесса, ключевую роль в котором играют чувственный, в особенности болевой опыт (опыт претерпевания в широком смысле). Субъектность конституируется чувственным опытом, или, выражаясь на декартовском языке, «страдательными состояниями». Причём, как можно показать, самый сложный процесс – преодоление первичного солипсизма и усвоение субъект-объектной структуры осмысления мира (разделение мира на две неравные части – Я и не-Я) – происходит под воздействием болевых импульсов, ноцицепции. В этом смысле боль есть фундаментальный экзистенциал [2, с. 72-74]. Это необходимо подчеркнуть как одно из теоретических основоположений алгософии. Особая природа боли, её качественное отличие от других ощущений и вызываемых ими аффектов (например, от удовольствия, ошибочно считающегося *противоположностью* боли) подтверждается и существованием отдельной системы рецепции боли (не существует, например, аналогичной системы рецепторов удовольствия – «бенецепторов» [Там же, с. 25]). Качественная асимметрия между болью и другими ощущениями (и вызываемыми ими аффектами) в протяжении веков не ускользала от пронизательных наблюдателей [Там же, с. 27-49], в том числе и от Декарта: «Ибо душа получает непосредственное предупреждение о том, что вредно для тела, только благодаря испытываемому ею чувству боли, вызываемому в ней сначала страсть печали, а затем страсть ненависти к тому, что причиняет боль, и, наконец, желание избавиться от этой боли. <...> ...печаль есть некоторым образом первая страсть: она более необходима, чем радость, ненависть и любовь, так как для нас важнее удаление вредных и опасных вещей, чем приобретение вещей, способствующих достижению какого-нибудь совершенства, без которого можно обойтись» [5, с. 539]. Но эти наблюдения и выводы не ставились во главу угла, как делается в алгософии.

В сущности, человек рождается с установкой на методологическое сомнение, но преодолевает её на первых годах жизни под воздействием болевого опыта, а не в ходе умозаключений. Не рефлексия, а боль выводит человека из первичного методологического сомнения и его рецидивов. Как иронично показал Мольер в комедии «Брак поневоле», философа, сомневающегося в существовании мира, следует колотить палкой, реальность которой он сразу и весьма бесспорно ощущает. Вероятно, болевой опыт вообще невозможно подвергнуть методологическому сомнению, а если и возможно, то в меньшей степени, чем даже аналитические истины логики и математики. Из новоевропейских мыслителей это заметила Х. Арндт: «...только боль, но никогда не наслаждение, совершенно независима от какого-либо объекта, будучи вообще единственным состоянием, в каком человек действительно ничего не чувствует кроме самого себя; в удовольствии, наоборот, наслаждается не самим собой, а предметом. Боль есть единственное поистине абсолютное внутреннее чувство, которое по беспредметности вполне может соперничать с логическими и математическими умозаключениями и убедительная сила которого вполне сравнима с силой очевидности этих последних» [1, с. 404].

Сомневаясь в чувственном опыте, декартовский скептик проносит (как бы «контрабандой») в ситуацию методологического сомнения результат, эссенцию, концентрат чувственного опыта – собственную субъектность. Оставляя за рамками рассмотрения онтогенетический процесс формирования субъектности, на место реального страдающего субъекта познания Декарт ставит воображаемый философский конструктор – анестезированного разумного субъекта-фантома, который затем в самых различных обликах и нюансировках переходит от одного новоевропейского философа к другому. Исключение – ряд маргинальных в отношении европейского философского мейнстрима мыслителей: Паскаль, Шопенгауэр, представители философии жизни, экзистенциализма.

Изложение истории анестезированного субъекта-фантома подразумевает пересказ почти всей истории европейской философии, что мы, конечно, не можем себе позволить. Вместо этого мы ограничимся всего одним примером – Спинозой.

В «Этике» Спинозы анестезированный субъект выступает не как исходный пункт, а как идеал мудреца, овладевшего адекватным познанием вещей: «Всё, что мы познаём по третьему роду познания, доставляет нам удовольствие...» [11, с. 471]. Это в корне противоречит библейскому пониманию: «...потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:18).

Обратимся к проблеме *скрытых* атрибутов Бога. Напомним, что под Богом Спиноза подразумевает «существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [Там же, с. 253]. Два атрибута Спиноза называет – это протяжённость и мышление [Там же, с. 290-291]. А что же представляют собой все остальные бесчисленные атрибуты? В «Этике» всячески обходится этот вопрос.

В раннем «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье» Спиноза несколько раз честно признаётся в своей неспособности ответить на этот вопрос [Там же, с. 13, 21, 33, 90]. С одной стороны, из определения Бога вытекает существование бесконечного количества атрибутов, с другой стороны, в своей системе Спиноза ограничивается всего двумя. Остальные атрибуты оказываются чем-то вроде чудовищного метафизического плеоназма. Мы согласны с выводом А. Робинсона, что в учении о бесчисленных божественных атрибутах заключается «важнейший момент монистического замысла Спинозы» [10, с. 69]. Но каковы логические издержки этого учения?

Бог обладает бесчисленным количеством скрытых от познания атрибутов, недоступных для человеческого познания. К ним не относятся «схоластические» атрибуты Бога: «Ибо хотя существование через самого себя, причина всех вещей, высшее благо, вечность и неизменность и т.д. присущи только Богу, однако посредством

этих свойств мы не можем знать, что представляет собой его сущность, а также какие он имеет атрибуты, которым принадлежат эти свойства» [11, с. 34]. Но человек как модус субстанции [Там же, с. 20] необходимо должен быть причастен ко всем атрибутам. Подобно тому, как вещам (модусам протяжения) соответствуют идеи вещей (модусы мышления), модусы иных атрибутов также должны иметь соответствие в мышлении: «Таким образом, мы, по нашему мнению, достаточно объяснили, какую вещь вообще представляет собой душа, так как под этим выражением мы разумеем не только идеи, возникающие из телесных модификаций, но и те, которые возникают из существования любой модификации остальных атрибутов» [Там же, с. 90].

Что же ещё могло бы претендовать на роль этих таинственных скрытых атрибутов? Например, аффекты, в том числе страдание. Казалось бы, страдание не является ни модусом мышления, ни модусом протяжения. Но не для Спинозы, для которого аффекты – это модусы протяжения, а их идеи – модусы мышления: «Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают её, а вместе с тем и идеи этих состояний» [Там же, с. 335]. Отвергнутой Спинозой возможностью воспользуется А. Шопенгауэр, когда станет утверждать, что метафизической основой мира является страдающая воля, так что страдание станет главным атрибутом шопенгауэровского аналога спинозовской субстанции.

Мы видим, что у Декарта инвертируется действительное отношение субъектности и болевого опыта: у него субъектность предшествует чувству боли и «страсти печали», но более правдоподобно, что, наоборот, боль и сопряжённые с ней аффекты-корреляты конституируют субъектность. У Спинозы боль и страдание не удостаиваются статуса атрибута субстанции, более того «двоятся» – как модусы протяжения и модусы мышления, а адекватное (третьего рода) познание доставляет удовольствие и исключает страдание, вопреки зафиксированному ещё в древности обратному положению дел.

Мы согласны, что разумность – это родовой признак человека, отличающий его от других земных форм жизни. Но когда разумность абсолютизируется и ей приписывается первичность (человек есть мыслящая вещь, как у Декарта; мышление есть атрибут субстанции, как у Спинозы), то этим нарушается естественная иерархия родовых и сверхродовых признаков. Человек есть в первую очередь человек страдающий (сверхродовой признак) и только затем (и только до некоторой степени) человек разумный. Человек есть *homo dolorosus* [13] и лишь как таковой становится *homo sapiens*. Сверхродовой признак невозможно «вылущить» из родового признака, скорее наоборот (в соответствии с великой интуицией Ф. М. Достоевского: «Страдание – да ведь это единственная причина сознания» [6, с. 119]). Боль и страдания конституируют сначала субъектность, а затем и разумность; вообще субъектность и разумность – это не столько признаки, сколько онтогенетические процессы. Говоря языком гештальтпсихологии, «фон» (боль, страдание) делает возможным восприятие «фигуры» (рациональное познание). Фон – это онтогенетический контекст, в котором страдание является конституирующим фактором субъектности, разумности, понятия реальности и нефундаментальных экзистенциалов (дериватов).

В новоевропейской философии исходным пунктом становится не страдающий субъект, а эфемерный, фантомный конструкт – сразу разумный и каким-то образом анестезированный субъект. Возможно, такие субъекты и существуют где-то во Вселенной (или возникнут на Земле, если создание «искусственного интеллекта» увенчается успехом), но это нечеловеческие формы жизни: они обладают родовым признаком человека – разумностью, но лишены основного из сверхродовых признаков – страдающей природы. Таким образом, новоевропейская философия представляет собой попытку рассмотреть основные вопросы бытия с точки зрения воображаемого нечеловеческого (анестезированного) субъекта.

Отсюда следует, что новоевропейская философия должна разделить ответственность за все дисбалансы технотронной эры, ведущие к «антропологической катастрофе». Они коренятся в дефектном представлении о познающем субъекте: то, что имеет пресуппозицией (неявной предпосылкой) нечеловеческого субъекта, может быть только бесчеловечным. Особенно если этот нечеловеческий субъект не чужд нарциссизма и мегаломании: «Так как разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и даёт ему всё то превосходство и господство, которое он имеет над ними, то он, без сомнения, является предметом, заслуживающим изучения уже по одному своему благородству» [8, с. 91].

Таким образом, развитие европейской философии подводит к необходимости радикальной ревизии, пересмотру её пресуппозиций, узловых точек, основополагающих результатов через призму *новой оптики*, новой установки, т.е. через замену классического анестезированного субъекта-фантома реальным страдающим субъектом познания. Такие попытки неоднократно предпринимались, и философию Шопенгауэра можно рассматривать как попытку перегнуть палку в противоположную сторону, что у его последователей – Ю. Банзена, Э. фон Гартмана, Ф. Майнлендера и в какой-то мере у Л. Клагеса – приняло чрезмерно утрированную и совершенно неприемлемую форму. Последующие попытки приводили не к устранению анестезированного классического конструкта-фантома, а к расширению спектра его разнообразных вариаций. Это очевидно в отношении чистой интенциональности Э. Гуссерля. То же самое можно усмотреть в понятиях «*Dasein*» и «экзистенция»: здесь, с одной стороны, декларируется, что существование предшествует сущности (в том числе разумности), но, с другой стороны, боль (и страдание) не признаётся как фундаментальный экзистенциал. Так, в ключевом тексте экзистенциализма – «Бытие и время» М. Хайдеггера – слово «боль/Schmerz» (как и его синонимы) не встречается ни разу [2, с. 72-73].

Эту ревизию новоевропейского мышления мы предлагаем рассматривать как специфическую научно-исследовательскую программу, которая из-за своей масштабности, очевидно, не под силу даже самой работоспособной личности. Она может быть осуществлена только как открытый коллективный проект, кооперирующий

индивидуальные усилия. Речь идёт ни много ни мало о пересмотре почти всех вех, теорий и результатов человеческой деятельности, новой расстановке коэффициентов, коррекции гносеологических и ценностных установок.

Как уже говорилось, для обозначения этого масштабного проекта в соответствии с традицией выбирать для названия наук греческие корни нами предложен термин *алгософия*. Слова с корнем «алго-» встречаются довольно часто: аллогенез, алголагния, алгология, альгоменорея, анальгин, баралгин, гастралгия, гипералгезия, гипоалгезия, каузалгия, невралгия, ностальгия и др. Недостаток терминов, начинающихся с корня «алго-», – созвучие со словами иного происхождения: алгоритм, алкоголь и т.д. Недостаток всего ряда – нерегулярность в употреблении мягкого знака.

В одном случае этот мягкий знак играет важную семантическую роль. Алгология – раздел медицины, изучающий острую и хроническую боль, её патофизиологию, системы ноцицепции, методы борьбы с болью. Альгология (< лат. *alga* – «морская трава», «водоросль») – раздел биологии, изучающий водоросли. Чтобы сохранить это семантическое различие, в названии нового направления и при образовании специфических терминов алгософии мы предлагаем не использовать мягкого знака.

Поскольку алгософия пребывает пока в стадии проекта, «ядро» (в значении И. Лакатоса) этой научно-исследовательской программы следует сделать минимально «жестким», включив только самые общие установки, приемлемые для самого широкого круга потенциальных участников. Например:

- 1) боль как фундаментальный экзистенциал;
- 2) боль как фактор антропогенеза;
- 3) разумность и субъектность как онтогенетические процессы, конституируемые болевым опытом;
- 4) страдание как неотъемлемый атрибут человеческого субъекта познания;
- 5) боль как опыт интересубъективного взаимодействия.

Заметим, что это не теории и не гипотезы, это установки или даже эвристические принципы, которые могут отбрасываться, корректироваться и заменяться в зависимости от их продуктивности. Индивидуальная исследовательская траектория в проблемном поле алгософии может быть самой разнообразной. В частности, лично нам интересны несколько более жесткие, но тем самым и более спорные установки:

- 1) боль есть единственный фундаментальный экзистенциал, все остальные экзистенциалы – дериваты боли;
- 2) у человека есть врожденная потребность в боли и, следовательно, влечение к боли (по аналогии с Эросом и Танатосом мы говорим об Алгосе как концептуально-мифологическом олицетворении этого влечения);
- 3) люди сами наделяют боль положительной или отрицательной ценностью.

Алгософию неправильно рассматривать как часть философии боли (во всяком случае, на данном этапе развития). Мы показали, что основополагающее различие заключается в представлении о познающем субъекте. Вся новоевропейская философия боли – это рассмотрение боли со стороны анестезированного субъекта познания, т.е. как *внеположный* феномен, что приводит к порождению прогрессии теоретических фикций (фикция $n+1$ -го порядка, возведённая над фикцией n -го порядка), постепенной дегуманизации человеческого познания. Алгософия в самой основе своей *автореферентна* – это познание боли как условия и неотъемлемой части самого познания.

На данном этапе целесообразно рассматривать философию боли и алгософию как параллельные научно-исследовательские программы в рамках философской антропологии, соответствующие постижению феномена боли извне и изнутри. В этом смысле обе являются частями философской антропологии [4, с. 458-485]. Было бы желательным обнаружить взаимодополнительность этих программ, а в отдалённой перспективе и осуществить их конвергенцию (она, впрочем, не будет симметричной, нельзя придавать одинаковое значение анестезированному конструкту-фантому и реальному субъекту познания). Если такая конвергенция будет достигнута, то тогда и только тогда алгософия и философия боли станут синонимичными выражениями.

Если мы говорим о познании боли в античные и средневековые времена, т.е. до возникновения проанализированного новоевропейского дефекта мышления, то оно протекало скорее в русле алгософии, чем в русле философии боли в современном понимании. Различие станет очевидным, если сравнить в качестве субъектов познания (и даже шире – как «формы жизни», по Л. Витгенштейну), например, Б. Паскаля, носящего под одеждой пояс, утыканный гвоздями [12, с. 267], и типичного новоевропейского кабинетного философа. С. Вейль, А. Швейцер, А. Камю, В. Франкл, Э. М. Сиоран (Чоран) и многие другие могут рассматриваться как алгософы XX века. При обращении к конкретным текстам легко уловить стилистическую разницу. Как не похожи на устоявшийся академический дискурс о боли, например, следующие строки С. Вейль: «У человека, испытавшего удар, после которого он извивается на земле, как перерезанный пополам червяк, нет слов для того, чтобы выразить, что такое с ним приключилось. Среди людей, которым он пытается это рассказать, даже те, которые много страдали, но не испытали на себе несчастья в собственном смысле, вовсе не могут себе представить, что именно это такое, ибо это нечто особенное, не похожее на что-либо другое, как ни один звук ничего не скажет глухонемому» [3, с. 278-279]!

Заметим, что по отношению к *алгологии* алгософия выступает как контролирующая, совершенно необходимая надстройка. А. Клейнман обозначил злободневную проблему, названную им *делегитимацией боли*: «Болеутоляющие препараты превращают боль в незаконное, культурно маргинальное явление, но признания самих пациентов, полученные в ходе многочисленных интервью, свидетельствуют о том, что биомедицинское подавление боли воспринимается многими как форма попрания человеческого начала. Люди не готовы так просто отказаться от боли» [Цит. по: 9, с. 132]. Задача алгософии состоит также и в том, чтобы остановить биомедицинское попрание человеческого начала и, таким образом, сохранить сверхродовое качество человека как человека страдающего (*homo dolorosus*).

Список источников

1. **Арендт Х.** Vita active, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
2. **Бойко М. Е.** Боль: введение в алгософию. Tractatus algosphicus: монография. М.: Летний сад, 2016. 152 с.
3. **Вейль С.** Формы неявной любви к Богу. СПб.: Своё издательство, 2012. 510 с.
4. **Гуревич П. С.** Философская антропология. Изд-е 2-е. М.: Омега-Л, 2010. 607 с.
5. **Декарт Р.** Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
6. **Достоевский Ф. М.** Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. 416 с.
7. **Лакатос И.** Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. 475 с.
8. **Локк Дж.** Сочинения: в 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 621 с.
9. **Михель Д. В.** Медицинская антропология: исследуя опыт болезни и системы врачевания. Саратов: Сарат. гос. техн. ун-т, 2015. 320 с.
10. **Робинсон А.** Метафизика Спинозы. СПб.: Грамотность, 1913. 421 с.
11. **Спиноза Б.** Сочинения: в 2-х т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. 489 с.
12. **Тарасов Б. Н.** Паскаль. Изд-е 3-е. М.: Молодая гвардия, 2006. 340 с.
13. **Meyer A.-R.** Homo dolorosus: Körper – Schmerz – Ästhetik. München – Paderborn: Fink, 2011. 377 S.

ALGOSOPHY AS A RESEARCH PROGRAM

Boiko Mikhail Evgen'evich, Ph. D. in Art Criticism
State Literary Museum, Moscow
michboy@mail.ru

The article is developing a new research program under the conventional name “algosophy” (from the Greek “pain” and “wisdom”). The historical and genetic substantiation of this program is proposed as a way of overcoming the fundamental defect of New European thinking (starting with R. Descartes), namely, the substitution of the real suffering subject of cognition with the anesthetized nonhuman phantom construct. The excessive articulation of reasonableness as a generic characteristic of a man (homo sapiens) turns into the oblivion of the suffering nature of a man as his super-generic characteristic (homo dolorosus), the progressive dehumanization of scientific knowledge, the tragic imbalances of the technetronic era.

Key words and phrases: algology; algosophy; research program; suffering; subject of cognition; philosophy of pain; philosophical anthropology; phenomenon of pain.

УДК 1; 355.01

Дата поступления рукописи: 06.06.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.13>

Статья посвящена философскому осмыслению информационных войн, в которых основным оружием являются СМИ, «независимые» журналисты, компьютерные сети, автоматизированные системы. Показано, что современные информационные технологии психологического и технического воздействия представляют угрозу социальным основам страны, её общественному укладу, а также культурным и духовным ценностям. Рассмотрены противодействия как на государственном уровне, так и на уровне общественном, позволяющие сохранить и укрепить государственность страны.

Ключевые слова и фразы: информационная война; «элитная» война; сетцентричная война; киберпротиво-стояние; информационно-психологическое воздействие; информационно-техническая борьба.

Бушкова Ассель Юрьевна

Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана
r.yahyaevna@rambler.ru

ТЕХНОЛОГИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ НА ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ: ПУТИ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ

В век информационных технологий ценность представляет своевременная и достоверная информация. Правила игры на геополитической арене при этом таковы, что каждая страна стремится занять лидирующее положение, поэтому информация становится важнейшим инструментом в мировом противоборстве государств. С целью достижения желаемого результата формируются целые технологии информационного воздействия, представляющие собой комплекс мероприятий влияния на сознание большого числа людей для изменения их поведения, мировосприятия и навязывания им выгодных противнику ментальных моделей [10, с. 278].

В статье проводится анализ информационных технологий борьбы, направленных на деструкцию социальных основ страны, ее общественного уклада, а также культурных и духовных ценностей. В силу возникающей угрозы – разрушения государственности – решается задача нахождения способов противодействия современным негативным информационным технологиям.