

Научная статья

УДК 130.3/241

DOI 10.25205/2307-1753-2023-1-384-397

**Этика и автоматика:
негативный семиозис как парадигма цифровизации**

Сергей Сергеевич Аванесов

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого
Великий Новгород, Россия

iskiteam@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1081-4871>

Аннотация

Исследован один из гуманитарных аспектов процесса развития цифровых технологий. Автор выясняет, что происходит с человеком, когда он вынужден перестраивать свое понимание мира и самого себя в условиях цифровизации существования. Утверждается, что внедрение технологических инноваций запускает процесс перехода от этической организации действия к автоматическому регулированию поведения, что в конечном счете означает деперсонализацию человека. Автор показывает, что концептуальное основание неизбежности такого процесса можно обнаружить в литературе буддийской абхидхармы, прежде всего в метафизической нумерологии вайбхашики. Современной антропной ситуации присущи следующие характерные черты: 1) капсулизация существования; 2) виртуализация жизненного мира; 3) унифицирующая адаптация; 4) процессуально-атомарный анализ; 5) нулевая степень телесности; 6) негативный семиозис. Эти характеристики позволяют нам интерпретировать то, что происходит с человеком в эпоху его «цифровизации», посредством концептуального аппарата буддийской философской антропологии.

© Аванесов С. С., 2023

eISSN 2307-1753

Критика и семиотика. 2023. № 1. С. 384–397

Critique and Semiotics, 2023, no. 1, pp. 384–397

Ключевые слова

философская антропология, цифровизация, буддизм, абхидхарма, негативный семиозис, деперсонализация

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке РФФ, проект № 21-18-00103 «Человек и новый технологический уклад. Антропологический форсайт»

Для цитирования

Аванесов С. С. Этика и автоматика: негативный семиозис как парадигма цифровизации // Критика и семиотика. 2023. № 1. С. 384–397. DOI 10.25205/2307-1753-2023-1-384-397

Ethics and Automation: The Negative Semiosis as a Digitalization Paradigm

Sergey S. Avanesov

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University
Veliky Novgorod, Russian Federation

iskiteam@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1081-4871>

Abstract

The article explores one of the humanitarian aspects of the development of digital technologies. The author finds out what happens to a person when he is forced to rebuild his understanding of the world and himself in the conditions of digitalization of existence. It is argued that the introduction of technological innovations starts the process of transition from the ethical organization of action to the automatic regulation of behavior, which ultimately means the depersonalization of a person. The author shows that the conceptual basis for the inevitability of such a process can be found in the literature of the Buddhist Abhidharma, primarily in the metaphysical numerology of Vaibhāṣika. The modern humanitarian situation has the following characteristic features: (1) encapsulation of existence, (2) virtualization of the life world, (3) unifying adaptation, (4) procedural-atomic analysis, (5) zero degree of corporeality, (6) negative semiosis. These characteristics allow us to interpret what happens to a person in the era of his “digitalization” through the conceptual apparatus of Buddhist philosophical anthropology.

Keywords

philosophical anthropology, digitalization, Buddhism, Abhidharma, negative semiosis, depersonalization

Acknowledgements

The study was supported by the Russian Science Foundation, project no. 21-18-00103 “Man and a New Technological Order. Anthropological Foresight”

For citation

Avanesov S. S. Ethics and Automation: The Negative Semiosis as a Digitalization Paradigm. *Critique and Semiotics*, 2023, no. 1, pp. 384–397. (in Russ.) DOI 10.25205/2307-1753-2023-1-384-397

1

Проблема антропологических аспектов и гуманитарных эффектов технологического прогресса в последние десятилетия закономерно превращается из побочного, случайного и чуть ли не экзотического предмета рассуждения в ключевую, центральную тему исследований и прогнозов в области «цифровизации». И если, так сказать, «изнутри» процесса технологического развития гуманитарная экспертиза инновационных проектов некоторым всё еще кажется досадным осложнением, тормозящим победный ход этого развития, то с позиции комплексной аналитики, позволяющей видеть вопиющую несамодостаточность любой технологии «самой по себе», указанная экспертиза представляется единственно возможной формой *понимания* происходящего. Если определять технологию как «применение организованного знания для решения практических задач упорядоченными системами людей и машин» [Барбур, 2001, с. 4], т. е. обязательно иметь в виду *человеческий* фактор техники, то стремление учитывать социально-гуманитарные контексты технологического прогресса для оценки последнего вовсе не выглядит искусственным или надуманным. А именно такое определение технологии (и техники) представляется максимально *конкретным*, а потому и наиболее корректным.

Другими словами, мы не можем ни сформулировать, ни сформировать адекватное представление о сути и результатах технологического прогресса, если мы пытаемся мыслить его изолированно от той культурной (антропной) среды, в которой он готовится и происходит, которой он «питается» и на которую он оказывает влияние. При этом очевидно, что в настоящее время отношение к социокультурным аспектам стремительного развития и внедрения новых технологий далеко не однозначно. Налицо три позиции, сложившиеся еще в течение XX в.: 1) новые технологии – «полезный источник более высокого уровня жизни, более совершенных коммуникаций, лучшего здоровья»; 2) новые технологии ведут «к отчуж-

дению от природы, к разрушению окружающей среды, к механизации жизни и утрате свободы», т. е. к концу человека; 3) любая технологическая революция «неоднозначна, воздействия ее различны в зависимости от социального контекста, в котором она создается и используется» [Барбур, 2001, с. 3]. Все эти позиции основаны на справедливой точке зрения, согласно которой технологическое развитие невозможно адекватно воспринимать и оценивать в отрыве от его антропологических аспектов, не только потому, что невозможно мыслить и реализовывать любую технологию вне социокультурного контекста (о чем часто «забывают», как «забывают», к слову, и о том, что все чудеса *софта* возможны только за счет расходования огромного количества *физических* ресурсов), но и потому, что всякая технология как таковая с необходимостью является социокультурным феноменом.

Первые две из трех названных позиций выражают крайнее (и потому с неизбежностью одностороннее¹) отношение человека к технике / технологии: это либо своеобразная футурологическая эйфория, «прометеевский» энтузиазм, либо тревога манихейского толка, сопровождаемая представлением о технике как о чем-то «дьявольском», когда «мистифицированная машина как бы является носителем рабства и бесчеловечности» [Клеман, 2004, с. 289]. При этом очевидно, что «крайний пессимизм относительно перспектив развития человечества» [Мышкин, 2015, с. 33] – не единственный способ реакции на угрозу деградации человека и дегуманизации среды. Перспектива исчезновения человека может восприниматься и в качестве необходимого этапа глобальной эволюции: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [Ницше, 1990, с. 9]. И хотя такая перспектива звучит как *приговор человеку*, тем не менее в одном случае этот приговор сопровождается скорбью, а в другом – воодушевлением.

Максимально взвешенным и адекватным представляется третий вариант оценки технологического прогресса, поскольку именно он наиболее явным образом увязывает технологию с социокультурной конкретикой и позволяет держаться на гарантированной дистанции от восприятия технологии как чего-то «самого по себе» (неважно, представляется она как

¹ В данном случае я не утверждаю, что односторонний подход к оценке описанной ситуации является априорно ошибочным; речь пока идет лишь о том, чтобы выяснить, к каким *прагматическим* последствиям ведет принятие той или иной *теоретической* позиции в отношении прогресса технологий.

сама по себе благо или как сама по себе зло). Оценивая технологию в аспекте ее гуманитарных измерений, мы должны понимать, что «сама по себе она ни плоха, ни хороша, это просто орудие, применение которого зависит от социального контекста» [Барбур, 2001, с. 20]. Иначе говоря, область технологического развития – от высоких технологий в самом общем смысле до конкретных высокотехнологических устройств – разумнее всего отнести к тому, что еще в античной философии было определено как «промежуточное» (μεταξύ) или «среднее» (μέσον), как то само по себе «безразличное» (ἄδιάφορον), которое *становится* благом или злом лишь в результате его *употребления* во благо или во зло (ср.: [Аванесов, 2008, с. 182–187]). «Благо» или «зло» техники / технологии не присущи ей самой по себе, но представляют собой нечто производное от актов, связанных с ее разработкой и внедрением, а именно от (а) человеческой мотивации, (б) социального целеполагания и (в) гуманитарных последствий ее применения. Итак, третья позиция позволяет отнести технику / технологию к области «среднего», т. е. поместить ее в сферу принятия ответственных решений, сферу предпочтения и выбора, иначе говоря, ввести ее в собственную предметную область *аксиологии* и, следовательно, в контекст аксиологического дискурса.

Аксиологическое отношение к реальности придает последней трансфизическое измерение, помещает ее в координаты, задаваемые категориями блага и зла, истинного и ложного, важного и второстепенного, прекрасного и безобразного, должного и недолжного, т. е. в координаты *собственно человеческого* опыта. В этом опыте всё «фактическое» может быть трансформировано в «событийное», а всё «естественное» определяется как таковое исключительно из антропной позиции. Техника / технология, которая *всегда* стоит под вопросом, оказывается размещенной в тех же аксиологических координатах, которыми качественно определена специфика собственно человеческого отношения к реальности. В этом случае само *понимание* техники / технологии заключает в себе безусловное стремление к полноте учета ее характеристик. Без принятия во внимание аксиологического измерения техники ее квалификация всегда оказывается недостаточной и потому ошибочной. Следовательно, полезность техники неопределима из ее чисто функциональных (утилитарных) качеств; «оценивая технологию, мы, кроме краткосрочной экономической эффективности, должны думать о справедливости» [Барбур, 2001, с. 12], иначе говоря, признавать технику / технологию законным предметом этики.

Приводит ли использование техники к *моральным* (этически квалифицируемым) эффектам? По-видимому, нельзя не признавать, что многие специфически моральные проблемы радикально снимаются именно вследствие внедрения технических средств автоматизации в сферу социальных взаимодействий. К примеру, в торговле проблему недовесов аннулировали электронные весы; обман сдачей предотвращается безналичным расчетом; грубость в общении с клиентом ликвидирована с помощью замены человека роботом или программой. Но означает ли это, что техника делает человека лучше в моральном плане? Отнюдь нет; скорее это свидетельствует не о решении моральных проблем, а о переносе того или иного коммуникативного акта из области этического нормирования в сферу *автоматического* действия / бездействия, как если бы у потенциального убийцы в момент покушения спонтанно наступал полный паралич тела²: заповедь «не убий» потеряла бы свой *этический* характер, т. е. перестала бы быть моральной нормой.

Это означает, что в сфере технологизации (автоматизации, «цифровизации») антропных практик моральная проблема снимается не иначе как через *деперсонализацию социального отношения*. Обнаружение этого тренда, состоящего в переходе от этики к автоматике, заставляет ставить радикальный вопрос: можно ли планировать решение *всех* моральных проблем человечества и не равнозначно ли полагание такой цели принятию установки на *тотальную* деперсонализацию коммуникативной сферы?

Существуют лишь два способа организации человеческой активности: (1) регуляция поведения и (2) ориентация поступка. Только второй способ имеет непосредственное отношение к этике, предполагая сознательное следование ответственного субъекта тем правилам, нормам и ценностям, которые он сам свободно признаёт таковыми. Регуляция поведения не предполагает ни свободы, ни субъектности; здесь высшей формой организации активности оказывается автоматизм, при господстве которого «отношения между людьми становятся объективированными и механическими» [Барбур, 2001, с. 13], зато точными и предсказуемыми. Вопрос состоит в том, все ли *человеческие* действия можно сделать автоматическими? Где *граница* деэтизации поступка, за которой он превращается в стандартно

² Примерно такой способ блокировки деструктивного действия предполагает Александр Нариньяни, когда прогнозирует, что сигнал, направленный к мозгу извне, будет использоваться «для коррекции психики eНomo» (т. е. «цифрового» человека), в частности, для «ограничения агрессии» [Нариньяни, 2008, с. 8].

регулируемое поведение? Где и когда, иначе говоря, наступает конец этики³, а с ним и конец человека как морального субъекта? В *этом* заключается главная проблема так называемой «этики искусственного интеллекта». Вопрос не в том, как подогнать «ИИ» под этическую систему организации человеческой активности; вопрос в том, *актуальна ли* такая система в сфере действия «ИИ», т. е. в тех режимах социальной практики, где место этики занимает автоматика. И самое главное: что происходит или должно произойти с человеком, если он соглашается на эту замену?

2

«Программирование» социальных практик опирается на ряд базовых постулатов, которые, как правило, находятся вне зоны видимости и потому вне сферы внимания самих «программистов». Эти неявные пресуппозиции являются целиком антропологическими, определяющими собой *действительные* (т. е. культурно значимые) возможности, параметры и результаты «цифровизации». Иначе говоря, сама идеология «цифровизации» антропных практик опирается на вполне конкретную антропологию (ср.: [Аванесов, Спешилова, 2021]). Какие же базисные представления о человеке безусловно коррелируют с этой идеологией? Во-первых, человек есть существо, тождественное самому себе, т. е. существо *конечное* в полном смысле слова. Человек – это монада, атом, не имеющий продолжения ни в пространстве (физическом, социальном или в трансфизическом), ни во времени. Отсюда, во-вторых, полагается *исчислимость* человека, ибо исчислить можно только конечное (самотождественное) существо. В-третьих, управлять исчисленными человеческими монадами удобнее всего путем их *унификации*, достижимой за счет редукции человеческого существования к уровню «усредненного human being» [Нариньяни, 2008, с. 3], т. е. за счет приведения людей к единой для всех количественной мере (см.: [Аванесов, 2016, с. 282–286]). Наконец, в-четвертых, такая унификация монад переводит их в статус пассивных *элементов* общего процесса, к управлению которым они не имеют никакого отношения.

Итак, замыкание в самодостаточности (атомизация), исчислимость, усреднение, подчинение тотализирующему потоку бытия – вот те характе-

³ Ср.: «Виртуализация этики – это неизбежный аспект виртуализации человека, и углубление виртуализации ведет ко всё более полной деэтизации» [Хоружий, 2016, с. 406].

ристики человека, которые являются необходимыми условиями его успешной «цифровизации». Иначе говоря, внедрение цифровых устройств и систем предполагает, что для их успешного функционирования человек должен вести себя как существо конечное, исчислимое, унифицированное и подчиненное целому. Живые существа иного типа не вписываются в этот план и с неизбежностью маргинализируются, превращаются, по выражению Бодрийяра, в «отбросы» цивилизации [Бодрийяр, 2006а, с. 437]⁴. По прогнозу того же Бодрийяра, в ближайшем будущем «рядом с информационными артериями образуются информационные пустыни, возникнет своего рода информационный четвертый мир – убежище всех изгоев, всех тех, кого отвергли средства массовой информации. К нему добавится интеллектуальная пустыня, населенная мозгами, оставшимися без работы по причине предельной усложненности самих информационных сетей» [Там же, с. 438]. Таковы неизбежные социальные последствия «цифровизации» культуры; но, чтобы эти последствия наступили, требуется запустить сам процесс «цифровизации»; запуск же происходит тогда, когда (явно или неявно) уже принята установка на деперсонализацию человека.

Однако является ли такая внутренняя антропологическая установка исключительно признаком нашего времени? Связана ли она исключительно с развитием нынешних передовых технологий? От ответа на этот вопрос зависит то, как мы будем выстраивать рефлексию этого явления и его последствий: либо путем конструирования новой, небывалой концепции нового, небывалого человека, либо путем обращения к накопленному культурой опыту моделирования и практического испытания такого рода экзистенциальных ситуаций. Во всяком случае, даже с точки зрения простой продуктивности, мы будем иметь основания заниматься конструированием новых концепций деперсонализации лишь тогда, когда ознакомимся с уже имеющимися или убедимся, что в коллективном опыте человечества таковых нет.

Если механизация жизненных процессов вполне коррелирует с концептом человека-машины, то «цифровизация» требует, образно выражаясь, более «тонкого», но и более радикального способа антропологической редукции. В истории человеческой мысли было много попыток теоретического редуцирования человека – к субстанции, мировому духу, биологиче-

⁴ У Мишеля де Серто возникновение человеческих «отходов» объясняется как неизбежный результат сложной рационально-контролирующей деятельности [Серто, 2008, с. 26].

скому виду, социальному классу. Однако известны (и до сих пор актуальны) такие формы экзистенциальной аналитики, которые гораздо точнее ориентированы на перечисленные характеристики «еНото» – «цифрового» человека, или, выражаясь более традиционно, *человека исчислимого*. Наиболее развитая и логически завершенная концепция такого человека сформулирована в буддизме, точнее – в буддийских философских школах, особенно в вайбхашике. Именно буддийская антропологическая парадигма вольно или невольно актуализируется в нарративах, описывающих то, что происходит с человеком и его миром в ходе современного технологического прогресса. Постараемся рассмотреть аргументы в пользу правильности данного утверждения.

Во-первых, чем выше уровень развития технологий, тем дальше человек от полноты жизни как коммуникации с реальностью. На этом пути постепенно происходит *капсулизация жизненного мира*. Человек привыкает обитать в замкнутом пространстве, «личном информационном коконе» [Нариньяни, 2008, с. 8], куда ему доставляют впечатления о чем угодно и куда подводят любые удобства, средства существования и рабочие инструменты. Технологически оснащенный человек оказывается в ситуации обеспеченности и самодостаточности, стремящейся к изоляции; но переживается это состояние не как отрыв от мира, а как «вбирание» мира в пространство частной жизни. Глобальная коммуникационная сеть стирает разницу между индивидом и миром, уравнивая их масштаб и обеспечивая доступ (виртуальный, конечно) к любому ресурсу и к любой точке земного шара. Такое *интроспективное* переживание мира типически совпадает с концептом буддийской сантаны – потока опыта (обычно неверно называют это «потоком сознания», хотя сознание представляет собой только часть потока, притом приговоренную к уничтожению). Логическим же *результатом* капсулизации индивида необходимо является тот самый «солипсизм в конце туннеля» [Там же, с. 4], к которому, как это показал буддизм, с необходимостью ведет «оцифровка» личного существования и который находит себе закономерный выход в тотальной аннигиляции.

Во-вторых, новые технологии создают для человека виртуальную среду, в которой он и получает иллюзорный статус обладателя мира. Симуляция обладания замещает собой коммуникацию с реальным миром; дабы это замещение произошло, виртуальный опыт должен стать неотличимым от реального. Как отмечает Ж. Бодрийяр, «в виртуальном уже нет ценности – здесь царствует простая информативность, просчитываемость, исчисляемость, отменяющая любые эффекты реального» [Бодрийяр, 2006в,

с. 31]. В результате цифровизации жизни «способность отличать настоящую реальность от виртуальной исчезает полностью» [Нариньяни, 2008, с. 16], что и является ключевой установкой буддизма.

В-третьих, цифровые технологии заставляют человека вступать в такое отношение к технике, «когда требуется понимание пользователя “на лету” часто даже лучше, чем он понимает себя сам» [Там же, с. 5]; иначе говоря, требуется уже не понимание самого себя как такового, а интуитивная подстройка психики и моторики под программу (гаджет). Так терется за ненужностью реальность собственного существования, которую подменяет *унифицирующая* квазиреальность «матрицы». Практика элиминации субъекта, его самоотречения в пользу безличной и даже прямо античеловеческой программы убедительнее всего разработана и аргументирована в буддизме.

В-четвертых, буддийское миропонимание проявляет себя, когда мы наблюдаем дискурсивный (речевой) перенос действия и даже самого «источника» действия внутрь *потока* реальности, состоящего из неких *элементов*. К примеру, мы можем прочитать о том, что «отдельные технологии образуют взаимосвязанную систему – единую самоподдерживающуюся сеть, которая живет собственной жизнью» [Барбур, 2001, с. 13], а также о том, что необходимость совершенствования «искусственного интеллекта» обусловлена «растущим потоком всякой е-техники: множась и эволюционируя, элементы этого потока отчаянно борются за свое право на жизнь» [Нариньяни, 2008, с. 5]. Особенно точен Бодрийяр, указывающий на то, что «повсюду существует замена реальности “неореальностью”, целиком произведенной исходя из комбинации элементов кода», и что, следовательно, «на всём пространстве повседневной жизни существует огромный *процесс симуляции*» [Бодрийяр, 2006б, с. 164]. Всё это уже чисто буддийский дискурс в терминах дхармы и сантаны.

В-пятых, парадигма «исчисления» человеческого сознания является основанием для различных современных проектов достижения «бессмертия». Все эти проекты основаны на тезисе о том, что личность тождественна конечному объему своего сознания, «носителем» которого при жизни выступает тело, а после жизни может стать техническое устройство. Таким образом, речь о «бессмертии» человека в контексте цифровизации возможна лишь при том условии, что «душа» понимается как некий огромный, но в конечном счете исчислимый объем информации, случайным (и потому легко заменимым) носителем которой является тело (ср.: [Нариньяни, 2008, с. 14–15]) – некая экзистенциальная переменная. Нуме-

рология сознания, будучи принятой в качестве эпистемической рамки, легитимирует дискурс реинкарнации, который, в свою очередь, актуализирует буддийские концепты нулевого значения тела и конечности содержания индивидуального сознания.

Наконец, самое важное. Виртуализация человеческого существования заключается прежде всего в том, что дискредитируется и опустошается его семиотическая составляющая, которая как раз и призвана обеспечивать *коммуникативный* характер этого существования. Знаки (точнее говоря, то, что всегда функционировало в качестве знаков) перестают обозначать нечто внезнаковое и становятся непроницаемыми самодостаточными феноменами, не обозначающими ничего иного. Информация превращается из посредствующего звена между «внутренним» и «внешним» в поток дискретных эстетических возбудителей. Атомизированный человек теряет выход к чему бы то ни было реальному и перестает в нем нуждаться. Вместо сути человек получает в свое распоряжение лишь презентацию. Теперь «важным становится не качество продукта, а степень его новизны» [Нариньяни, 2008, с. 17], не содержание услуги, а ее «подача». На первый план в оценке эффективности выходят количественные показатели (та самая «нумерология»): потраченное время и «освоенные» денежные средства. В области медиа теперь имеет значение не скорость и объем доведенной до реципиентов информации (т. е. сообщений о реальных событиях), а количество «информационных поводов» и число их потребителей. В сфере здравоохранения решающим показателем выступает не реальная эффективность деятельности по переводу пациентов от состояния болезни к состоянию здоровья, а количество приемов (т. е. записей в системе медицинского страхования). Происходит явный перенос акцента на означающее при почти полном равнодушии к означаемому, которого, в принципе, может и не быть вовсе. То, что было культурой, в катастрофических масштабах производит *презентации*, наложенные на *пустоту*. Семантика обращается в свою противоположность, в антисемантику. Человек постепенно погружает себя в обстановку господства количественного формализма и перманентной имитативности, становится обитателем *иллюзорного* мира. Это мир буддиста, растворившего себя в потоке симулякров, лишь *имитирующих* знаки.

Итак, интерпретировать суть происходящего с человеком в эпоху его «цифровизации» посредством концептуального аппарата буддийской философской антропологии нам позволяют следующие характерные черты, присущие современной антропной ситуации: 1) капсулизация существова-

ния; 2) виртуализация жизненного мира; 3) унифицирующая адаптация; 4) процессуально-атомарный анализ; 5) нулевая степень телесности; 6) негативный семиозис.

Нынешняя глобализация жизненного пространства сообщает любой локальной традиции потенциал универсальной актуальности. Нет ничего удивительного в том, что та или иная доктрина или концепция, на первый взгляд ограниченная в пространстве и времени, *может* оказаться ключом к пониманию определенных глобальных тенденций. Между тем, буддизм в его целом – далеко не маргинальная линия развития человеческого опыта самопознания, а буддийская культура – «органичная составляющая евразийского духовного пространства» [Островская, Рудой, 1994, с. 3]. Именно в буддизме наиболее последовательно проведен эксперимент по достижению полной автономизации и капсулизации человека, до конца продумана логика развития негативной антропологии. Поэтому-то вайбхашика с ее нумеризмом или мадхьямика с ее иллюзионизмом могут многое объяснить в *современном* глобальном человеке, всё более приобретающем черты героя буддийских нарративов.

Список литературы

Аванесов С. С. «Горгий» Платона: опыт аксиологического комментария // СХОЛН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2, вып. 2. С. 181–194.

Аванесов С. С. Человек в норме. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 352 с.

Аванесов С. С., Спешилова Е. И. Концептуальные координаты «цифровой» антропологии // Человек.ru. Гуманитарный альманах. 2021. № 16. С. 14–25.

Барбур И. Этика в век технологии / Пер. с англ. А. Киселёва. М., 2001. 400 с.

Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Пер. с фр. Б. П. Нарумова // Логос. 1991–2005. Избранное. М.: Территория будущего, 2006а. Т. 2. С. 437–448.

Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., примеч. Е. А. Самарской. М.: Культурная революция, Республика, 2006б. 270 с.

Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с фр. Н. Сусллова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006в. 200 с.

Клеман О. Смысл Земли. III. Техника и воскресение / Пер. с фр. А. Бакулова // Страницы. 2004. Т. 9, вып. 2. С. 289–307.

Мышкин О. С. Человек и техника: в поисках нового способа сосуществования // Вестник Перм. нац. исслед. политехн. ун-та. Культура. История. Философия. Право. 2015. № 3. С. 31–42.

Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 3–17.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 5–237.

Островская Е. П., Рудой В. И. Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 462 с.

Серто М. де. По городу пешком / Пер. с фр. А. А. Космарского // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 2. С. 24–38.

Хоружий С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казан. инновационный ун-т, 2016. 452 с.

References

Avanesov S. S. “Gorgiy” Platona: opyt aksiologicheskogo komentariya [Plato’s *Gorgias*: An attempt to an axiological commentary]. *ΣΧΟΛΗ (Scholē): Ancient Philosophy and Classical Tradition*, 2008, vol. 2, no. 2, pp. 181–194. (in Russ.)

Avanesov S. S. Chelovek v norme [Human in norm]. Novosibirsk, 2016, 352 p. (in Russ.)

Avanesov S. S., Speshilova E. I. Kontseptual'nye koordinaty “tsifrovoy” antropologii [Conceptual framework of “digital” anthropology]. *Chelovek.RU. Almanac of the Humanities*, 2021, vol. 16, pp. 14–25. (in Russ.)

Barbour I. G. Ethics in an Age of Technology. Transl. from English by A. Kiselev. Moscow, 2001, 400 p. (in Russ.)

Baudrillard J. Gorod i nenavist' [City and hate]. Transl. from French by B. P. Narumov. In: *Logos. 1991–2005. Izbrannoe*. Moscow, 2006, vol. 2, pp. 437–448. (in Russ.)

Baudrillard J. La société de consommation: ses mythes et ses structures. Transl. from French by E. A. Samarskaya. Moscow, 2006, 270 p. (in Russ.)

Baudrillard J. Mots de passe. D’un fragment l’autre. Transl. from French by N. Suslov. Ekaterinburg, 2006, 200 p. (in Russ.)

Certeau M. de. Marches dans la ville. Transl. from French by A. A. Kosmarskiy. *Russian Sociological Review*, 2008, vol. 7, no. 2, pp. 24–38. (in Russ.)

Clément O. Smysl Zemli. III. Tekhnika i voskresenie [The meaning of the Earth. III. Technique and resurrection]. Transl. from French by A. Bakulov. *Stranitsy*, 2004, vol. 9, iss. 2, pp. 289–307. (in Russ.)

Khoruzhy S. S. Sotsium i sinergiya: kolonizatsiya interfeysa [Socium and synergy: The colonization of the interface]. Kazan, 2016, 452 p. (in Russ.)

Myshkin O. S. Chelovek i tekhnika: v poiskakh novogo sposoba soshchestvovaniya [Human beings and technology: Looking for a new way of co-existence]. *Bulletin of PNRPU. Culture. History. Philosophy. Law*, 2015, no. 3, pp. 31–42. (in Russ.)

Narinyani A. S. Mezhduevolutsiey i sverkhvysokimi tekhnologiyami: novyy chelovek blizhayshego budushchego [Between evolution and ultra-high technology: The new man of the near future]. *Voprosy filosofii*, 2008, vol. 4, pp. 3–17. (in Russ.)

Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Nietzsche F. Sochineniya [Works]. In 2 vols. Moscow, 1990, vol. 2. pp. 5–237. (in Russ.)

Ostrovskaya E. P., Rudoy V. I. Buddiyskiy vzglyad na mir [Buddhist view of the world]. St. Petersburg, 1994, 462 p. (in Russ.)

Информация об авторе

Сергей Сергеевич Аванесов, доктор философских наук, профессор
Scopus Author ID 55270461000
WoS Researcher ID V-5869-2018
SPIN 8872-9868

Information about the Author

Sergey S. Avanesov, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor
Scopus Author ID 55270461000
WoS Researcher ID V-5869-2018
SPIN 8872-9868

*Статья поступила в редакцию 01.11.2022;
одобрена после рецензирования 10.12.2022; принята к публикации 15.12.2022
The article was submitted on 01.11.2022;
approved after reviewing on 10.12.2022; accepted for publication on 15.12.2022*