ВЕСТНИК ТВЕРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия: Философия № 2 (76), 2026

Научный журнал

Основан в 2007 г.

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
ПИ № ФС77-61024 от 5 марта 2015 г.

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Тверской государственный университет»

Редакционная коллегия серии:
д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (*глав. редактор*);
чл.-кор. РАН, д-р филос. наук, проф. И.Т. Касавин;
Ph.D., Prof., University of Marburg М.Е. Соболева (ФРГ);
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane И.Э. Клюканов (США);
д-рфилос. наук, вед. науч. сотр. И.И. Блауберг;
д-р филос. наук, проф. В.А. Михайлов;
д-р филос. наук, проф. В.Э. Войцехович;
д-р филос. наук, глав. науч. сотр. Э.М. Спирова;
чл.-кор. РАО, д-р пед. наук,
канд. филос. наук, проф. М.А. Лукацкий;
канд. филос. наук, доц. С.В. Рассадин;
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен;
канд. филос. наук В.П. Потамская (*отв. секретарь*)

Адрес редакции:
Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204
Тел.: +7 (4822) 63-01-51, +7 (4822) 34-78-89

Все права защищены. Никакая часть этого издания не может быть репродуцирована без письменного разрешения издателя.

© Тверскойгосударственный университет, 2026

TVER STATE UNIVERSITY

VESTNIK

Series: Philosophy № 2 (76), 2026

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media
PI № ФС77-61024 of March 5, 2015

Translated Title:

Herald of Tver State University. Series: Philosophy

Founder:

Federal State Budget Educational Institution
of Higher Education
«Tver State University»

Editorial Board of the Series:

D.Sc. in Philosophy, prof. B.L. Gubman *(editor-in-chief)*;
Corresponding Member of RAS, D.Sc. in Philosophy, prof. I.T. Kasavin;
Ph.D., prof., University of Marburg, Maya E. Soboleva (Germany);
Ph.D., prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor E. Klyukanov (USA);
D.Sc. in Philosophy I.I. Blauberg, D.Sc. in Philosophy, prof. V.A. Michailov;
D.Sc. in Philosophy, prof. V.E. Voicechovich; D.Sc. in Philosophy E.M. Spirova;
Corresponding Member of RAE; Dr. of Pedagogical Sciences,
Cand.Sc. in Philosophy, prof. M.A. Lukatsky;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.V. Rassadin;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen;
Cand.Sc. in PhilosophyV.P. Potamskaya *(executive secretary)*

Editorial Office:

Russia, 170100, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced without the written permission of the publisher.

© TverStateUniversity, 2026

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА ---------- 7
Разова Е.А. Учредительное Со-бытие: онтология сборки человеческого мира в эпоху его кризиса ---------- 7
Ильин В.В., Ильин И.В., Ильин К.В. Археология творчества: потенциал апофеозиса (статья 2) ---------- 24
Лебедев С.А., Алымова А.А. Эмпирический уровень научного знания, его конструктивная природа, предмет и структура ---------- 37
Садовская О.Р. Концепции научной истины:подходы С.А. Лебедева и Р. Гира ---------- 52
Гранин Ю.Д. «Цивилизация» и «цивилизации». Опыт трансверсального переосмысления ---------- 62
Климов С.Н. Генерал де Голль и его политическая философия во Второй мировой войне ---------- 79
Родин П.Н. Внутренняя безопасность России в глобальных реалиях ---------- 89
Майкова В.П., Молчан Э.М., Харитонова С.А. Безопасность в туризмекак важный фактор его развития ---------- 103
Ковалев А.А. Экономическая война и санкционное принуждение в мировой финансово-экономической системе ---------- 114
Корниенко А.А., Шаповалов И.И. Отчуждение в цифровую эпоху: структурные сдвиги и алгоритмическая реконфигурация субъективности ---------- 133
Ануфриева К.В. Цифровое воскрешение в культуре современности: память, симуляция и проблема субъектности ---------- 141
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотика советской семейно-трудовой обрядности ---------- 154
Сулимов С.И. Специфика взаимодействия мусульманского общества со светским государством (на примере французского колониального режима в Алжире) ---------- 163

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ---------- 175
Михайлова Е.Е. В.О. Ключевский о социокультурном значении «живых» источников прошлого (статья первая) ---------- 175
Бондарева Я.В., Леонов А.В. Социально-христианская концепция войны в трудах С.Л. Франка ---------- 182
Ануфриева К.В., Зверев М.К. Симфония соборности и принуждения:С.Л. Франк о государстве как теле общества ---------- 195

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ---------- 205

Жулев В.В. Переосмысление средневековой рецепции «Политики» Аристотеля в западных исследованиях ---------- 205

Юмкина Е.А., Волков В.В. Учение Эмпедокла в акмеологическом измерении ---------- 215

Коськов С.Н., Иваненко М.А. Имманентная эпистемология: Авенариус, Мах, Шуппе ---------- 227

Медведев Н.В. И. Кант о роли регулятивного идеала в научном познании ---------- 238

Львов Е.А., Гусева А.А. Онтологии диалога Ойгена Розенштока-Хюсси и Мартина Бубера: сравнительный анализ ---------- 248

Потамская В.П. Интерпретация деизма и классицизма в истории идей А. Лавджоя ---------- 259

Бармина П.М. Нур муджаррад: феноменологическая редукция в учении Сухраварди ---------- 271

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE ---------- 7
Razova A.L. Constituent Co-being: the ontology ofthe human world's assembly in an age of crisis ---------- 7
Ilyin V.V., Ilyin I.V., Ilyin K.V. The archaeology of creativity: the potential of apotheosis (article 2) ----------24
Lebedev S.A., Alymova A.A. Empirical level of scientific science, its constructive issue, subject and structure ----------37
Sadovskaya O.R. Concepts of scientific truth: approaches of S.A. Lebedev and R. Giere ----------52
Granin Y.D. «Civilisation» and «civilizations». An expirience in transversal rethinking ---------- 62
Klimov S.N. General de Gaule and his political philosophy in the Second World War ----------79
Rodin P.N. Russia's internal security in global realities ----------89
Maykova V.P., Molchan E.M., Kharitonova S.A. Safety in tourism as an importantfactor in its development ---------- 103
Kovalev A.A. Economic warfare and sanctions coercion in the global financial and economic system---------- 114
Kornienko A.A., Shapovalov I.I. Alienation in the Digital age: structural shifts and the algorithmic reconfiguration of subjectivity ---------- 133
Anufrieva K.V. Digital Resurrection in contemporary culture: memory, simulation, and the problem of subjectivity ---------- 153
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Semiotics of soviet family-labor rituality---- 161
Sulimov S.I. Specifics of interaction of muslim society with secular state (on the example of the french colonial regime in Algeria) ---------- 174

PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY ----------175
Mikhailova E.E. V.O. Klyuchevsky on the socio-cultural significance of "living" sources of the past (Part One)---------- 181
Bondareva Y.V., Leonov A.V. The social-christian concept of war in S.l. Frank's works---------- 194
Anufrieva K.V., Zverev M.K. The symphony of sobornost and coercion: S.L. Frank on the state as the body of society---------- 195

PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT---------- 205
Zhulev V.V. Rethinking the Medieval reception of Aristotle's «Politics» in western studies ---------- 213

Yumkina E.A., Volkov V.V. The teaching of Empedoclesin acmeological dimension ---------- 225
Kos'kov S.N., Ivanenko M.A. Immanent epistemology: Avenarius, Mach, Schuppe ---------- 237
Medvedev N.V. Kant on the role of the regulatory ideal in scientific knowledge ---------- 247
Lvov E.A., Guseva A.A. Ontologies of dialogue of Eugen Rosenstock-Huessy and Martin Buber: a comparative analysis---------- 257
Potamskaya V.P. A. Lovejoy's interpretation of deism and classicism in the history of ideas ---------- 270
Barmina P.M. Nur mujarrad: phenomenological reduction in the teaching of suhrawardi ---------- 271

Вестник Тверского государственного университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2026. №2 (76). С. 7–23

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 111:141.319.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.007

Учредительное Со-бытие: онтология сборки человеческого мира в эпоху его кризиса

Е.Л. Разова

Гродненский государственный университет имени Янки Купалы,
г. Гродно, Республика Беларусь

Статья разрешает апорию статической онтологии антропного пространства («Дом–Этос–Общность»), где Общность и Этос образуютлогический круг. В условиях антропологического кризиса этот круг обнажает ключевую проблему: возможность сборки человеческого мира «из ничего». В качестве решения предлагается концепт Учредительного Со-бытия – первичного акта, онтологически предшествующего и Общности, и Этосу. Феноменологический анализ раскрывает Учредительное Со-бытие как триединый гештальт, синтезирующий событийно-этический, аффективно-телесный и дискурсивно-нормативный модусы. Принцип подобия позволяет понимать его как «первичную единицу», содержащую в свернутом виде логику всей системы и задающую переход к динамической онтологии. Тем самым концепт становится критико-онтологическим инструментом для анализа современных кризисов и проблемы удержания человеческого способа бытия.

Ключевые слова:*Учредительное Со-бытие, антропное пространство, общность, самостояние, антропологический кризис.*

Введение

Современность ставит под вопрос самувозможность человеческого бытия-вместе. Распад традиционных форм обитания (Дом), эрозия разделяемых ценностей и норм (Этос), нарастающая атомизация социальных связей – все это симптомы антропологического кризиса. Проекты технологического преодоления человеческого, от искусственного интеллекта до трансгуманизма, лишь обостряют фундаментальный вопрос: как возможна сборка и удержание собственно человеческого мира, если его классические основания – разум, субъект, тело, общность – более не выступают бесспорными основаниями? Этот вызов требует не просто социальной критики, но онтологического прояснения: что, в принципе, делает человеческий мир возможным и что грозит его невозможностью?

Эта проблема обнаруживает структуру фундаментальной онтологической апории, которая становится ясной в рамках модели

© Разова Е.Л., 2026

антропного пространства как взаимосвязанной триады «Дом–Этос–Общность».

Здесь обнаруживается логический круг: Общность («Мы») возникает лишь в пространстве общего этоса, но и сам этос возможен только как атрибут устоявшейся общности. В эпоху стабильности этот круг остается скрытым двигателем культурного и социального воспроизводства, гарантируя его длительность и преодоление энтропии. Однако в ситуации кризиса, когда требуется не воспроизведение, а именно сборка или пересборка мира, круг превращается в ловушку: он описывает уже готовый порядок, но принципиально неспособен объяснить его происхождение. Таким образом, кризис человеческого мира может быть понят как остановка этого круга, его «размерная несостоятельность» перед необходимостью найти точку опоры вне себя, а именно–тот первоначальный акт, который служит спусковым механизмом всего последующего взаимногоконституирования.

Существующие исследовательские стратегии, при всей их глубине, упираются в различные аспекты этой апории, не предлагая целостной модели учреждающего акта. Феноменология описывает горизонт совместного бытия, но не момент его рождения из «безличного». Этическая философия (Э. Левинас) остается в рамках диады «Я–Другой». Коммуникативные теории (Ю. Хабермас, К.-О. Апель) эксплицируют нормы уже сложившегося диалога. Феноменология телесности (М. Мерло-Понти, М. Шелер) раскрывает до-рефлексивную основу, а русская традиция (С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, М.М. Бахтин) дает онтологию и диалектику сложившейся общности. Однако вопрос о первичном, до-рефлексивном и до-институциональном событии, которое, предшествуя и Общности, и Этосу, содержало бы их в себе в качестве единственно возможного ответа на вызов иного, остается открытым. Именно эту лакуну и призвано заполнить настоящее исследование.

В качестве гипотетического решения предлагается концепт Учредительного Со-бытия. Учредительное Со-бытие понимается как первичный, до-рефлексивный акт, онтологически предшествующий как Общности, так и Этосу. Это не состояние, а событие-оператор, динамический механизм «сборки», в котором синхронно и неразрывно актуализируются три модуса: событийно-этический (встреча перед лицом экзистенциально значимого события), аффективно-телесный (резонанс и совместное действие) и дискурсивно-нормативный (смыслопорождающее взаимодействие). В статье выдвигается гипотеза, что именно в этом триедином гештальте и содержится возможность разрыва логического круга и ответа на вызов кризиса.

Методологической основой для обоснования этой гипотезы выступает синтез феноменологического анализа, философской антропологии и теории коммуникации. Последовательное движение от критики пределов статической онтологии через анализ трех модусов

Учредительного Со-бытия к их синтезу позволит не только разорвать логический круг, но и придать всей системе антропного пространства динамическое, генетическое измерение. Статья, таким образом, осуществляет переход от констатации кризиса к онтологии возможности его преодоления через акт первоначальной сборки человеческого мира.

Обзор литературы и методологический аппарат исследования

Проблема генезиса человеческого мира – перехода от индивида к укорененной в Этосе Общности – традиционно ставилась как проблема обоснования, а не подлинного возникновения. Существующие подходы, при всей своей разработанности, упираются в различные версии апории логического круга. Критический анализ их ограничений позволяет выделить три ключевые исследовательские стратегии и выявить ту концептуальную лакуну, заполнению которой посвящена настоящая работа.

Феноменологическая традиция, в ключевой интерпретации М. Хайдеггера («Бытие и время», 1927), задает горизонт, в котором «Mitsein» (со-бытие) раскрывается как априорный экзистенциалDasein [23, с. 126 и далее]. Однако она оставляет без ответа вопрос о том, какое событие трансформирует безличное «Man» в ответственное «Мы». Таким образом, феноменология описывает условия возможности совместного бытия, но не его учреждающий акт.

Э. Левинас осуществляет радикальный этико-трансцендентальный поворот, помещая в основание социальности этическое отношение к Другому. В работах «Время и Другой» (1940-е) [11] и «Тотальность и Бесконечное» (1961) [12] встреча с Лицом Другого представлена как учреждающее событие, полагающее возможность ответственности и социальной связи. Однако фокус на диадическом отношении «Я–Другой» оставляет в тени ключевой вопрос: каким образом этот первичный этический прорыв становится публичным актом, порождающим устойчивую Общность, превосходящую исходную диаду.

Коммуникативная парадигма (К.-О. Апель, Ю. Хабермас) ищет решение на уровне языка. Апель в работе «Трансформация философии» (1973) доказывает, что аргументация имплицитно предполагает «коммуникативное сообщество» с его нормами [1]. Хабермас, разводя в работе «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1983) стратегическое и коммуникативное действие, показывает, что последнее направлено на взаимопонимание и предполагает взаимное признание [22]. Тем самым эта парадигма эксплицирует нормативные предпосылки уже сложившегося рационального взаимодействия. Однако ее ключевая инстанция – «идеальное коммуникативное сообщество» [1, с. 329] – остается абстрактной и внеситуативной. Она не объясняет конкретный механизм, которым эмпирический акт коммуникации обретает учреждающую силу для перехода к прото-этосу.

В работах М. Шелера «Сущность и формы симпатии» (1923) [25] и М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия» (1945)[14] акцент

смещается на до-рефлексивный, телесный уровень совместности. Однако здесь не представлен механизм преобразования этого опыта в нормативно-смысловую структуру Этоса, отсутствует переход от «со-чувствия» к учреждающему «со-бытию».

Отдельного внимания в контексте проблемы генезиса общности заслуживает русская философская традиция, в которой антиномия «Я» и «Мы» была осмыслена С.Л. Франком в работе «Духовные основы общества» (1930) [21]. Франк отвергает как атомизм, так и коллективизм, утверждая в качестве первичной реальности неразрывное «многоединство», внутри которого только и возможно взаимное обоснование индивида и общества, что и является основой его социальной философии. Л.П. Карсавин, развивая в работах «О личности» (1929) и «Церковь, личность и государство» (1927) концепцию «симфонической личности», предложил онтологическую модель сложноорганизованной, иерархической общности, преодолевающей простую сумму индивидов[7;8].

Логику онтологического описания общности дополняет фокус на ее процессуальной природе, представленный в концепции диалога М.М. Бахтина.Если Франк дает онтологию «многоединства», а Карсавин – модель его сложной формы, то Бахтин в работах «К философии поступка» (1919–1921) и «Проблемы поэтики Достоевского» (1963) [2;3] фокусируется на событийно-динамическом механизме его осуществления. Его идеи о «не-алиби в бытии», где «Я» обретает себя только в незавершимой встрече с «Ты», и о смысле, рождающемся «на границе» сознаний, радикально смещают акцент с готовых структур на непрерывный процесс со-бытийной сборки[2,с. 305]. Однако, сосредотачиваясь на диалогической природе сознания и смысла, Бахтин оставляет за пределами исследования вопрос о первичном, учреждающем этот диалог акте, который предшествует даже самой возможности «обмена голосами».

В совокупности эти работы отечественных философов задают проблемное поле,представляя последовательное онтологическое рассмотрение уже существующей сложной общности. Однако вопрос о первоначальном акте, который учреждает саму возможность общности, претендующей на бытие в качестве «многоединства» или «симфонической личности», остается онтологически не проясненным и составляет ту самую лакуну, на заполнение которой претендует настоящее исследование.Именно поэтомурусская традиция с особой остротой ставит задачу, решение которой видится во введении динамического концептаУчредительного Со-бытия.

Таким образом, в существующем поле исследований можно выделить феноменологический горизонт, этическое признание Другого, нормативные предпосылки коммуникации и аффективно-телесную основу общности. Однако эти подходы либо остаются в диадической парадигме, либо апеллируют к абстрактному третьему, не предлагая модели первоначального события, в котором эти аспекты синтезируются в

конкретной ситуации.Лакуна, которую призвано заполнить настоящее исследование, – это онтология учреждающего события, демонстрирующая единство его экзистенциального, аффективного и нормативного измерений в акте первичной сборки и необходимость его триадичной структуры.

Критика пределов статической онтологии: дом и этос без генеалогии

Проблема устойчивых форм человеческого мира традиционно осмыслялась в философии в рамках уже сложившегося порядка. От Аристотеля, понимавшего этос (ἦθος) как привычку (ἔθος) и добродетель характера, укорененную в практиках полиса, до М. Хайдеггера, описывавшего «обитание» (жительствование) как способ бытия человека, в котором раскрывается сущность «строительства и мышления» [24, с. 162], фокус онтологии был направлен на описание условий бытия человека, а не момента возникновениячеловеческого способа существования. В понимании Mitsein (совместного бытия-в-мире, со-бытия) как экзистенциалаDasein [23, с. 118] Хайдеггер задает горизонт понимания совместности, но не раскрывает того, как dasMan, проживающий усредненную безличную жизнь, восходит к подлинному бытию Dasein, осознающему себя и свою экзистенцию как открытость миру. Интерес к проблематикеонтологии события, к экзистенциальной сущности человека и его отношений с бытием актуален и сегодня, что подтверждается многочисленными публикациями на эту тему, в частности работами М.С. Мирошкина и Н.М. Мамедовой[13; 15].

В развитие этой традиции в серии предшествующих работ автора была развернута онтологическая модель, ядром которой является триада «Дом–Этос–Общность». В рамках этой модели Дом понимается как «антропологическая форма бытия» [18,с. 31], «форма тела общности» [16, с. 43], синтезирующая индивидуальное, социальное и онтологическое измерения. Этос определяется как «ядро нормативно-ценностной системы» [19, с. 51], «онтологическое и аксиологическое основание» [17, с. 43], возникающее только в Общности. Ключевым достижением этой системы стало понятие Самостояния как способности «брать на себя ту или иную роль, не замещая ролью себя» [18, с. 39], обретаемой через укорененность в этосеОбщности и топосе Дома.

Данная модель обладает внутренней связанностью, однако ее имманентной слабостью, выявленной при мета-анализе самой модели, представляется редукция процессуальности к состоянию, что и проявляется в этой взаимообусловленности. Система описывается как замкнутый круг взаимных отсылок: общность возникает лишь в пространстве общего этоса, но и сам этос возможен только как атрибут устоявшейся общности. Сложившаяся модель, при всей ее целостности, оставляет без ответа вопрос о динамике генезиса тех самых«симфонических личностей» Карсавина или первичного «многоединства» Франка,которые она призвана описывать и прояснять. Хайдеггер, определяя «обитание» через собирание «четверицы»

(земли, неба, смертных, божественных), описывает уже обитаемый мир, но не событие его первоначального обустройства [24, с. 163]. Вопрос о том, как возводитсяпервая стенаДома или устанавливаетсяпервое правило или первая совместная ценность этоса, остается без ответа, т. к. для их осмысления уже требуется тот самый Этос и та самая Общность, возможность которых они призваны объяснить.

В разработанной онтологической системе этот парадокс проявляется с особой остротой. Дом предстает как внешнее тело общности, но как происходит это первоначальное «воплощение»? Каков акт, в котором индивиды впервые становятся «своими другими» [18,с. 35]? Этос описывается как «гарант существования индивидуальности» [18,с. 37], но что учреждает сам Этос, прежде чем он сможет что-либо гарантировать? Этос возникает вместе с Общностью, а Общность возникает вместе с Этосом. Это логический круг. Не хватает описания первоначального акта, который запускает этот процесс.

Таким образом, статическая онтология Дома и Этоса, при всей своей описательной силе, упирается в принципиальную ограниченность, унаследованную от классической традиции. Выходом может стать только дополнение ее динамической генеалогией, которая смогла бы объяснить происхождение самой системы. Необходимо найти такой элемент или такое событие, которое, находясь вне взаимногоконституирования, было бы способно его запустить.Статическая модель, таким образом, упирается не просто в логическую трудность, а в фундаментальную онтологическую апорию, подобную неразрешимому уравнению, где Общность и Этос, будучи взаимными условиями, не могут выступить причиной друг друга.Разрешение требует введения элемента,*внеположного*этому уравнению. Это событие должно онтологически предшествовать как Общности, так и Этосу. В качестве такого акта, такого события и выступает гипотетическое Учредительное Со-бытие – первичный, до-этический и до-рефлексивный акт, который содержит в себе возможность Общности и Этоса, не будучи тождественным им. Его поиск и феноменологическое описание составляют задачу данного исследования.

Феноменология пра-события: встреча с другим как основание

Классическая философская традиция помещала в основание автономное «Я». Радикальный сдвиг осуществляет Э. Левинас, провозглашая этику «первой философией». В работе«Время и Другой» [11] он утверждает, что смысл рождается не в самодостаточности сознания, а в обращении к Другому, который становится учреждающим событием субъективности. Встреча с «Лицом» (le visage) Другого налагает безусловную этическую ответственность, порождая отношение, предшествующее сознательному выбору. Это ответственное отношение Я и Другого и есть изначальное, асимметричное пра-событие.Благодаря Левинасувозникает возможность кардинально переосмыслить генезис Общности. Если в статической модели Общность возникает из общего

этоса, то у Левинаса сама возможность «со-» рождается из изначальной, невзаимной связи с Другим. Это напрямую соотносится с определением Понимания как «осознанного преодоления своих субъективных границ для допуска в нихДругого с его уникальным этосом» [18, с. 35]. Левинас, по сути, описывает условие возможности такого понимания – этический прорыв, который делает саму встречу с иным этосом не угрозой, а фундаментальным призывом, за которым следует ожидание ответа и надежда на понимание этого ответа.Однако Левинас остается в рамках диады «Я–Другой», что недостаточно для перехода к публичной Общности. Для этого требуется третий элемент – экзистенциально значимое Событие, перед лицом которого диада собирается в «со-бытие». Левинас в «Тотальности и Бесконечном» говорит о Другом как о том, кто «приходит извне» [12, с. 88], чье явление есть событие, разрывающее тотальность мира. Развивая эту мысль, можно утверждать, что учредительным является не просто встреча сДругим, а совместное пребывание перед лицом экзистенциально значимого события: рождения, смерти, катастрофы, чуда.

Это событие, будучи «абсолютно Другим» (*theIl y a* у Левинаса), не может быть присвоено или полностью осмыслено индивидуально, но лишь в общности. Ключевую роль здесь играет Свидетельство. Взгляд другого человека, застигнутого тем же событием, становится подтверждением его реальности. Индивид не может быть уверен в адекватности своего восприятия, пока не увидит его отражение – свидетельство – в глазах Другого. Этот взаимный взгляд и есть акт рождения первичного «со-». Это еще не развитая Общность, но первичное «мы-здесь», собранное пред лицом события –докоммуникативное пространство совместно пережитой реальности.

Аффективный резонанс и телесность общности: дорефлексивные основания «Мы»

Если гипотеза, основанная на концепции Левинаса, выстраивает архитектуру Учредительного Со-Бытия от этики и события, то феноменологическая традиция, идущая от М. Шелера, позволяет вскрыть его до-рефлексивную, аффективнуюоснову, предшествующую любым смыслополагающим актам, на которой возводится все здание интерсубъективности [25]. Таким образом, априорность MitseinХайдеггера обретает у Шелера конкретное, чувственно данное наполнение.Данный тезис получает развитие применительно к задаче генезиса Общности. Первичным актом, запускающим динамику коллективности, может выступать аффективный резонанс– спонтанная, долингвистическая со-настроенность, возникающая в общей ситуации. Эта ситуация, порождающая сходный аффективный тон (общая опасность, общая радость, общее недоумение), соответствует Befindlichkeit(настроенности, настроенное расположение) Хайдеггера [23,с. 135 и далее], но обретает учреждающую силу именно в момент, когда двое разделяют этот тон, со-настраиваясь в нем, в первую очередь телесным ответом, телесным

резонансом. Один человек видит страх или радость другого, и это не просто копируется, а резонирует в его собственном аффективном поле, создавая первичное, телесное «со-». Этот резонанс есть непосредственное, долингвистическое, дорефлексивноесовпадение аффектов в едином потоке, предшествующее каким-либо договоренностям или этическим императивам. Он представляет собой самый глубокий, до-социальный уровень человеческого бытия-вместе.Неслучайно аффективное основание культуры вызывает интерес современных исследований, например, это отражено в фундаментальном цикле статьей Д. Куракина [10]. Собственно аффективность рассматривается как специфичная сущность человеческого бытия в противовес техническим интеллектуальным системам в работе В.О. Саяпина [20].

Аффективный резонанс, однако, есть лишь потенция совместности. Его учреждающая сила раскрывается не в пассивном со-переживании, а в совместном Действии. Этоне просто спонтанный телесный отклик, но свободный ответственный акт, в котором аффект преображается в усилие по преобразованию ситуации. В таком Действии рождается первичное доверие к Другому, открывающее в нем того, кто обладает Самостоянием. Здесь уместно вспомнить Н.А. Бердяева, для которого личность раскрывается не в самодостаточности, а в творческом акте, направленном на преодоление «объективации» и созидание нового [4]. Учредительное Со-бытие и есть такой творческий акт в модусе «со-», ломающий инерцию изолированного существования и полагающий начало общему пространству бытия.

Имплицитную нормативность совместного Действия раскрывает Э.В. Ильенков. В работе «Диалектика идеального» (1979) он показывает, как в процессе коллективного действия рождаются идеальные формы – схемы, эталоны, значения, становящиеся основой общего Этоса [5]. Успешное совместное действие– это уже прото-норма, «память тела» о том, как «Мы» можем действовать вместе.Этот положение находит свое феноменологическое обоснование в работе М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия» (1945). Анализируя «схему тела» как человеческую первичную открытость миру, он показывает, как в акте совместного действия (например, в танце или совместном труде) интенциональные проекты участников сплетаются, образуя единое поле взаимодействия, общее «феноменальное поле» [14, с. 86, 90]. Рождающееся в этот момент «Мы» является не дискурсивным или нормативным, а телесным, воплощенным– «Мы» как единое действующее тело. Это напрямую перекликается с определением Дома как «внешнего тела» общности [16, с. 33], которое можно понимать как материальное закрепление и обретение формы этой первичной общности, рожденной в сплетении устремленностей в единое пространство бытия, возникшей в акте совместного действия.

В этом совместном Действии рождается не только доверие, но и призывается Свидетель. И.А. Ильин, размышляяо духовномсамостоянии личности, в работе «Аксиомырелигиозного опыта» (1953)подчеркивал, что подлинный акт всегда есть «акт совести» (или «совестный акт»), требующий от человека вынести суждение и принять ответственность [6]. В ситуации Учредительного Со-бытия участники не просто действуют совместно, но выступают свидетелями друг для друга. Взгляд, встреченный в момент совместного усилия, – это не просто подтверждение реальности угрозы или радости, но взаимное признание: «Я вижу в тебе того, кто обладает Самостоянием, способного на действие и ответственный поступок, и ты видишь то же во мне». Эта взаимная позиция свидетельствования и есть момент рождения подлинного «со-», того самого многоединства, о котором писал С.Л. Франк.

Синтез аффективного резонанса и совместного Действия порождает особый феномен – аффективную рефлексию, под которой понимается не дискурсивный акт, а непосредственное осознание общего аффективного тона как почвы возникшего «Мы». Это осознание становится возможным именно благодаря позиции Свидетеля, на которую призывает Учредительное Со-бытие. Рефлексивный поворот «мы чувствуем это вместе» является итогом и закреплением учреждающего действия. Таким образом, аффективная рефлексия – это не предпосылка, а результат Учредительного Со-Бытия, его обратный импульс, закрепляющий рожденную общность на до-рефлексивном уровне и делающий возможной ее последующую трансформациюв Этос через дискурсивное развертывание.

Исходя из вышесказанного, Учредительное Со-бытие в его аффективно-телесной модальности является динамическим единствомаффективности как резонанса общего настроения (основание), телесного со-действия, как свободного творческого акта (как катализатор и воплощение) и свидетельства как взаимного признания и призыва к ответственности (результат).Этос в данном контексте возникает как осознание и закрепление успешного паттерна совместного действия, получившего утверждение взаимного свидетельства. Он является, по сути, памятью об успешных совместных действиях и их оформлением в виде норм, ритуалов, «образцовых траекторий». Первая норма Этоса– это не отвлеченный принцип, а имплицитное правило, рожденное из телесного опыта и взаимного доверия: «помнишь, как мы тогда вместе сделали – давай так всегда». Этос, понимаемый как «образ жизни» [18, с. 37], берет свое начало не в дискурсе, а в этих первичных, успешных паттернах взаимодействия, рожденных из аффективного резонанса, воплощенных всовместном действии, сплетающем устремленности участников в единое пространство бытия, и освященных взаимным свидетельством.

Дискурс и нормативность: имплицитное «Мы» коммуникации

Третья гипотеза генезиса общности смещает фокус на сферу языка и признания, фундамент которой заложен в трудах К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Чтобы интегрировать их интуиции в онтологию Учредительного Со-бытия, требуется смещение акцента с «дискурса» как процедуры на его конституирующую основу. В контексте данного исследования предлагается определить это как «смыслопорождающее взаимодействие» – первичный акт совместного бытия, синтезирующий аффективный резонанс, телесную координацию и речевую артикуляцию для выработки общего смысла. Именно в нем имплицитная нормативность обретает учреждающую силу.

К.-О. Апель в работе «Трансформация философии» (1973) развивает идею «трансцендентального прагматического сообщества» [1, с. 193–236]. Его тезис: любой акт аргументации имплицитно предполагает других, способных понять и оценить его. Таким образом, субъект апеллирует к «инстанции значимости», выходящей за рамки индивидуального мнения. Структура аргументации содержит отсылку к «идеальному коммуникативному сообществу» как регулятивной идее[1, с. 329].

Ю. Хабермас, развивая эту линию в работе «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1983), проводит ключевое различие между действием «стратегическим» (направленным на успех, на воздействие на другого как на объект) и действием «коммуникативным» (направленным на взаимопонимание, на признание другого как равного партнера по дискурсу) [22]. Коммуникативное действие, согласно Хабермасу, возможно лишь при обоюдном признании определенных «притязаний на значимость» (истина, правдивость, нормативная правильность), которые выступают как сущностные правила самой языковой игры, ориентированной на понимание, а значит, требуют субъектности, самостояния участников [22, с. 24, 33]. Следовательно, сама возможность коммуникации уже содержит в себе нормативнуюоснову Общности.

Таким образом, коммуникативная парадигма эксплицирует нормативные предпосылки уже сложившегося рационального взаимодействия. Ее ограничение – в неспособности генетически вывести эти нормы из первичного события встречи, завязывающего саму возможность смысла. Этот более глубокий, диалогический (в понимании Бахтина) или со-бытийный пласт, где сама возможность взаимного признания и понимания только еще завязывается, остается за рамками ее анализа, но актуальность и значимость диалога очевидна, особенно в свете проблем преодоления экзистенциальной отчужденности человека, деструкции всякой общности в условиях тотальной коммуникации, что отмечает Г.М. Кириллов[9].

Каким образом этот абстрактный нормативный каркас связан с конкретным учреждающим событием? Ситуация Учредительного Со-бытия в этой модальности возникает, когда координация не может быть решена силой, инстинктом, аффектом или существующими правилами. В

этот момент сама попытка вступить в смыслопорождающее взаимодействие, направленное на выработку общего правила, становится учреждающим актом, т. к. способствует определению направления совместного действия через передачу своеобразного правила коммуникации.

Налицоучреждающий парадокс взаимного признания: чтобы договориться о первых нормах Общности, участники вынуждены на практике имплицитно утвердить и апробировать те самые нормы рациональнойкоммуникации(равенство потенциальных участников, право на голос, совместный поиск истины, ориентация на силу лучшего аргумента), которые являются конститутивными для Общности как таковой. Сам акт вступления в такоевзаимодействие, даже если оно хаотично и несовершенно, есть акт практического полагания общности.Субъект, вступая в аргументацию, необходимо признает вДругом равного партнера всмыслополагании, чья способность к пониманию и суждению равноценна его собственной. Таким образом, Общность идеального коммуникативного сообщества (в терминологии Апеля), будучи регулятивной идеей, практически полагается и апробируется в самом актесмыслопорождающего взаимодействия.Это взаимодействиестановится не просто обменом информацией, апрактикой сборки Общности.

Такимобразом, нормативная сила смыслопорождающего взаимодействияраскрывается только в синтезе с другими модусами Учредительного Со-бытия. Этическое признаниеДругого (событийно-этический модус) задает вектор взаимодействия, ааффективно-телесная со-настроенность обеспечивает ту «добрую волю»,которая делает возможным сам акт совместного смыслопорождения. В этом синтетическом ключе Этос возникает как прямой результат и предметное содержание первого успешного взаимодействия, ведущего в возникновению общего смысла, который был обеспечен этическим признанием и аффективно-телесной со-настроенностью. Это и есть те нормы, ценности и правила, которые были выработаны, обоснованы, оспорены и в конечном счете признаны интерсубъективно значимыми в ходе коммуникации, разрешившей некую проблему координации. Этос здесь – это не пассивно унаследованный «образ жизни» и не спонтанно найденный паттерн действия, а активно выработанный нормативный консенсус, получивший осознанное оформление как основание для понимания. Он является легитимным, потому что его легитимность была произведена в процессе взаимодействия, в том числе вербального (коммуникация), участники которого взаимно признали друг друга на этическом, аффективном и дискурсивном уровнях.

Таким образом, Учредительное Со-бытие в его коммуникативно-нормативной модальности предстает как единство имплицитной нормативности(устремленность к взаимномупризнаниюи поиску значимого смысла, предваряющая любое формальное правило); смыслопорождающего взаимодействия(практика совместного действия, в

которовзаимное признаниесубъектов осуществляется через понимание); обретения Этоса(рождение общего правила как результатаосознанияи легитимации возникшего во взаимодействии смысла, которыйвоплощается и оформляетсяв норму, закрепляющуюОбщность).

Концепт «Учредительного Со-бытия» и его место в архитектуре антропного пространства

Анализ трех исследовательских стратегий – событийно-этической, аффективно-телесной и дискурсивно-нормативной – выявил их взаимодополняемость и общую недостаточность. Их синтез позволяет дать развернутое определение ключевому концепту данного исследования.

Учредительное Со-бытие – это первичный, до-рефлексивный и до-институциональный акт, онтологически предшествующий и Общности, и Этосу и разрывающий логический круг их взаимногоконституирования. Оно представляет собой не состояние, а событие-оператор, динамический механизм «сборки» человеческого мира из возможности в действительность.Учредительное Со-бытие является триединым, объединяя три неразрывных и взаимополагающих модуса.Первый – событийно-этический модус: совместное пребывание перед лицом экзистенциально значимого события и взаимное свидетельство, порождающее первичное «со-» на основе изначального этического отношения к Другому. Этот модус задает горизонт смысла и этический вектор сборки. Второй модус – аффективно-телесный: аффективный резонанс и совместное спонтанное действие, рождающее телесное доверие и общую устремленность в единое пространство бытия.Дискурсивно-нормативный модус, третий в ряду, естьсмыслопорождающее взаимодействие (коммуникативное действие), имплицитно полагающее Общность и эксплицитно вырабатывающее первые нормы. Этот модус обеспечивает механизм легитимации и осознанное оформление возникающей общности.Эти модусы не просто сосуществуют, а срабатывают синхронно, образуя неразложимый гештальт.

Учредительное Со-бытие – это не Общность и не этос, но то со-бытие, в котором впервые завязывается узел их взаимного порождения. Оно представляет собойминимальную основу человеческого мира, первичную единицу, содержащую в себе в свернутом виде всю сложность будущей антропной системы, антропного пространства, понимаемого как динамический, многоуровневый универсум условий и возможностей человеческого бытия, интегрирующий в себе материальную воплощенность, аффективную ткань и смысловую среду. Его триединая структура является не суммой частей, а неразложимым гештальтом, где отсутствие любого из модусов делает учреждающий акт невозможным или ущербным.

Концепт Учредительного Со-бытия позволяет перейти от статической к динамической и генетической онтологии. Схема генезиса предстает как процесс развертывания, инициируемый Учредительным Со-

бытием по принципу подобия: первичная единица содержит в себе в свернутом виде саму логику сборки всей будущей системы антропного пространства.Учредительное Со-бытие (единство события, аффекта и нормы) разворачивается в структуру Мы-Здесь и Прото-Этос, получающих воплощение в проекте Дома. Внутреннее подобие позволяет локальным актам Учредительного Со-бытия складываться в сложную «ткань» антропного пространства, где каждая общность воспроизводит ту же триадическую логику. Логический круг разорван.

Учредительное Со-бытие служит тем первоначальным импульсом, который запускает процесс взаимногоконституирования. «Мы-здесь» как первичная общность рождается из аффективного резонанса, совместного действия и взаимного свидетельства, получая свое нормативное оформление в дискурсе (смыслопорождающем взаимодействии).Прото-Этоспорождается как ответ на событие (понимание), как осознание успешного образавзаимодействия и как результат первого дискурсивного консенсуса, находя своего носителя в возникшей Общности. Проект Дома возникает как материальное воплощение и закрепление этого нового, совместного способа бытия, как необходимость укрыть и защитить рождающуюся общность и ееЭтос, предоставляя ему устойчивую топологическую форму. Эта «первичная единица», учреждаемая в акте УчредительногоСо-бытия, есть основатого неразложимого многоединства, которое в развернутом виде описывается как «симфоническая личность» (Л.П. Карсавин) и находит свое основание в онтологической связи «Я» и «Мы» (С.Л. Франк).

Введение концепта Учредительного Со-бытия не отменяет разработанную онтологию Дома, Этоса и Общности, но придает ей историко-генетическое измерение и объяснительную силу в отношении кризисов и изменений. Оно позволяет перечитать основные концепты системы в новом, динамическом ключе.Таким образом, концепт Учредительного Со-бытияявляется не только решением конкретной апории, но и универсальным ключом к динамике всей системы «антропного пространства», объясняя как ее рождение, так и ее развитие, кризисы и обновление. Он переводит онтологию из плана описания структур в план осмысленияпроцессов их непрерывного становления и пере-учреждения.

Заключение

Исследование разрешает внутреннюю апорию онтологии антропного пространства – логический круг взаимного полагания Общности и Этоса. Этот круг, частный случай антиномии «Я» и «Мы», преодолен радикальным смещением перспективы в сторону события. Введенный и обоснованный в работе концепт «Учредительное Со-бытие» позволил описать первичный, до-рефлексивный акт, который, предшествуя и Общности, и Этосу, содержит их в себе в качестве единственно

возможного ответа. Триединая природа Учредительного Со-бытия– сплетение события, аффективного резонанса и нарождающейся нормативности – демонстрирует, что человеческий мир собирается не из отдельных элементов, а целостно, в акте совместного ответа на вызовИного. Таким образом, предлагаемый подход намечает путь к разрешению указанной антиномии через анализ динамического акта первоначальной сборки многоединства.

Введение концепта УчредительногоСо-бытия знаменует переход от статической онтологии сущего к динамической онтологии события. Это не только снимает частную проблему круга, но и придает всей системе «Дом–Этос–Общность» историческое, процессуальное измерение. Конфликт, граница, энергия изменения Этоса– все эти феномены открываются для нового прочтения как процессы пере-учреждения, кризиса или отрицания Учредительного Со-бытия, как модусы различных его фаз и повторов. Возникающая в акте Учредительного Со-бытия Общность («Мы-здесь») может быть понята как первичная основа, первичная единица того сложного многоединства, которое в его развитых формах описывается Л.П. Карсавинымкак «симфоническая личность».

Предложенная онтология «первичной единицы» позволяет не только объяснить генезис человеческого мира, но и предложить критический инструментарий для анализа его современных коллапсов и трансформаций. Поскольку ткань антропного пространства держится на непрерывном воспроизводстве актов Учредительного Со-бытия, его кризис – будь то распад общностей, экзистенциальное одиночество или подмена живого диалога технологическими интерфейсами – может быть диагностирован какдефицит подлинно учреждающих событий, блокировка одного из его модусов или их симуляция, ведущая к разрыву между живым со-бытием и застывшими, отчужденными формами институтов, их вырождению в симулякры.

В контексте проектов трансгуманизма и искусственного интеллекта модель Учредительного Со-бытия обретает критическое звучание, ставя вопрос: способна ли «встреча» с радикально иным, не-человеческим, породить то самое со-бытие взаимного признания и смыслопорождения, которое конституирует человеческое «Мы»,или же, лишенная аффективно-телесного резонанса и этической ответственности, технологическая коммуникация обречена на производство пустых оболочек, где «сборка» человеческого «Мы» не происходит по-настоящему?

Выявленныйпринцип подобиямежду элементарным актом Учредительного Со-бытия и архитектоникой всего антропного пространства открывает перспективу для дальнейшего исследования:формального выявления инвариантных соотношений между его модусами.Такой анализ позволил бы перейти от качественного описания «единицы» к моделированию условий ее устойчивости, кризиса и трансформации в сложной ткани человеческого мира.

Настоящая работа, однако, задает и новый вектор. Если Учредительное Со-бытие описывает первичную единицу («клеточку») антропного пространства, то встает неизбежный вопрос о его «ткани» и «ландшафте». Как множество таких локальных актов со-бытия складываются в сложную, иерархическую структуру устойчивого человеческого мира? Каков механизм перехода от «Мы-здесь» к большим общностям, от прото-этоса– к сложным культурным кодам, от Дома – к Городу и, в пределе, ко всему объему антропного пространства как тотальной среды человеческого бытия?

Ответ на этот вопрос лежит за рамками данной статьи и составляет программу будущих исследований. Понятие «антропного пространства», лишь обозначенное здесь в качестве горизонта, само требует детального феноменологического и онтологического обоснования. Его предстоит исследовать как многоуровневую структуру, где локальные Этосы, порожденные в актах Учредительного Со-Бытия, вступают в сложные отношения – резонанса, конфликта, подчинения и наслоения, формируя тот самый ландшафт, в котором разворачивается история. Но уже сейчас ясно, что без понимания учреждающей первичной единицы любое описание «организма» целого будет неполным. Настоящая работа закладывает этот необходимый фундамент.

Список литературы

1. Апель К.О. Трансформация философии / пер. снем. В. Куренной, Б. Скуратов. М.: Логос, 2001. 344 с.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 3–35.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Работы 1960–1970-х гг. // Собрание сочинений. Т. 6. М.: Языки славянской культуры, 2002. 570 с.
4. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. СПб.: Азбука, 2023. 384 с.
5. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1. С. 6–62.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002. 589 с.
7. Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 3–32.
8. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство. Сочинения / сост., вступ. ст. и примеч. С.С. Хоружего. М.: Раритет, 1993. С. 403–442.
9. Кириллов Г.М. От пространства отчуждения к среде экологии мысли // Общество: философия, история, культура. 2025. № 7. С. 14–20. DOI: 10.24158/fik.2025.7.1.
10. Куракин Д. Катектические механизмы культуры. Часть 1 // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 3. С. 9–52. DOI: 10.17323/1728-192X-2023-3-9-52.
11. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / пер. с франц. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 264 с.
12. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.

13. Мамедова Н.М. Социальная онтология: смена парадигм // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 4 (48). С. 6–16. DOI: 10.25688/2078-9238.2023.48.4.1.
14. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 606 с.
15. Мирошкин М.С. Антропологический смысл события в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: историко-философский анализ // Современные философские исследования. 2025. № 2. С. 21–35. DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-21-35.
16. Разова Е. Л. Топология Дома: опыт феноменологического исследования границ пространства бытия человека // ДИСКУРС. 2025. Т. 11. № 6. С. 33–53. DOI: 10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-53.
17. Разова Е.Л. Проблема определения понятия «этос». Философский аспект // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2023. № 3 (40). С. 43–49. DOI: 10.36809/2309-9380-2023-40-43-49.
18. Разова Е.Л. Топология этоса: антропологическое прочтение феномена Дома // ДИСКУРС. 2023. Т. 9. № 6. С. 29–43. DOI: 10.32603/2412-8562-2023-9-6-29-43.
19. Разова Е.Л. Этос. Социальные аспекты антропологического феномена // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2024. № 1 (42). С. 49–55. DOI: 10.36809/2309-9380-2024-42-49-55.
20. Саяпин В.О. Коллективный кризис человечества как путь к подлинному «сверхразуму»: почему аффективная реальность человека не сводима к алгоритмическим и нейроморфным процессам // Философия и культура. 2025. № 9. С. 88–111. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.9.75393.
21. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
22. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева. СПб.: Наука, 2001. 379 с.
23. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
24. Хайдеггер М. Строительство. Жительствование. Мышление // Журнал Фронтирных Исследований. 2020. № 1. С. 157–173.
25. Шелер М. Сущность и формы симпатии (часть A, I–II) / пер. снем. Д.Ю. Дорофеева, А.Н. Шапкиной // Horizon. Феноменологические исследования. 2017. № 2. С. 303–319. DOI: 10.21638/2226-5260-2017-6-2-303-319.

Constituent Co-being: the ontology of the human world's assembly in an age of crisis

A.L. Razova

YankaKupala State University of Grodno, Grodno, Republic of Belarus

The article resolves the aporia of the static ontology of anthropic space («Home-Ethos-Community»), where Community and Ethos form a logical

circle. Amid the contemporary anthropological crisis, this circle reveals the core problem: the possibility of assembling the human world «from scratch». As a solution, the concept of Constituent Co-being is proposed – a primary, pre-reflective act ontologically preceding both Community and Ethos. Phenomenological analysis reveals Constituent Co-being as a triune gestalt, synthesizing the eventual-ethical, affective-corporeal, and discursive-normative (meaning-generating interaction) modalities. The principle of similarity allows it to be understood as a «primary unit» containing the logic of the entire system in a folded form, enabling a transition to a dynamic ontology. Thus, the concept provides a critical-ontological perspective, becoming a tool for analyzing contemporary crises and the problem of sustaining the human mode of being.

Keywords*: Constituent Co-being, anthropic space, ethos, community, Self-standing, anthropological crisis.*

Об авторе:

РАЗОВА Елена Леонидовна–кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы, Республика Беларусь, г. Гродно.E-mail: lrazova@gmail.com, ORCID 0009-0009-2892-345X, SPIN-code 8769-2271

Author information:

RAZOVA Alena Leonidovna– Candidate of Sciences in Philosophy (PhD), Associate Professor, Department of Philosophy, YankaKupala State University of Grodno, Grodno, Republic of Belarus.E-mail: lrazova@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.07.2026.

УДК 1(091):[141.4:2-18]

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.024

Археология творчества: потенциал апофеозиса (статья 2)

В.В. Ильин*, И.В. Ильин, К.В. Ильин*****

* ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва
** Автономная некоммерческая организация «Московское Агентство Социального Развития», г. Москва
*** ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Ввиду диверсифицированности практически-духовного производства актуализируется нетривиальная задача гносеологической экспликации столь значимого сегмента человеческого символического опыта, как религиозное мироопределение. Операциональным каркасом изыскания выступил блок философских (рефлексия), общенаучных (дедукция, индукция, традукция, абдукция), частнонаучных (реконструкция) способов освоения реалий.Показано: традиционные претензии апофеозиса (доктринальное выражение которого: теология – теософия) концептуализировать капитальные темы экзистенциального миростроения когеренцией «частных целей – вечных ценностей» подвергаются эрозии секулярным истолкованием абсолютных жизнезначимых начал. Теодицея замещается Антроподицеей.Продемонстрировано: культивация «себя» и «себя в мире» фундируется в современности не культово-обрядовыми (магическими) техниками, но светским служением родовым «абсолютам».

Ключевые слова: *практически-духовное формостроительство, религиозный опыт, родовое служение.*

Догматическая (традиционная) теология заходит в тупик в решении двух судьбоносных проблем: миссия Бога относительно человека (a); миссия человека относительно Бога (b).

(a) Скрытая коллизия теологии заключается в капитальной непрояснимости амитологического канона, влекущей безотрадную двусмысленность: Всевышний – друг «грешникам» (которые в суетном «едят и пьют») или «праведникам» (которые, предуготовливаясь к вечному, усердствуют в аскезе, дабы «не впасть в искушение») [Мф. 26; 41]. На одной стороне – расположение к тем, которым ничто человеческое не чуждо [Мф. 11; 19. Лк. 7; 34]. На другой стороне – нетерпимость к нераскаивающимся в том [Мф. 11; 20-24]. С трудно уловимым оксюморонным исходом:

© Ильин В.В., Ильин И.В., Ильин К.В., 2026

сберегающий душу свою (ради человеческого) – утрачивает ее; теряющий душу свою (ради божеского) – обретает ее [Мф. 16; 25].

(b) Упоительный нерв веровательности – воскресение. По показательному евангельскому сориту: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков. Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» [1 Кор. 15; 13-21].

Критико-аналитическая реакция на (a-b) умещается в вопрошания онтологическо-онтического порядка: следовать за Всевышним – куда? в чем радость того? во имя чего утрачивать душу свою? для какого мира? надлунного? но есть ли он? Путь Первосвятителя – уход из человеческой юдоли (где его не любили), – каков же путь человека? равнообразное разлучение с собственной обителью? С попаданием в бессмертие? но – обретаемо ли оно? является ли персональная смерть – последним блаженством и последней радостью? тогда почему Бог сразу не взял нас с собой? Ставил эксперимент – кто, на что способен? и что выявил? все мы перед ним – недостойное подножие, и если мы не были Ему нужны *здесь*, зачем мы нужны Ему *там*? Говорит Бог: ко Мне через испытующее страдание – какое? Жизнь на страдание не рассчитана; в чем очистительность, катарсичность страдания (описанного Достоевским в «Записках из мертвого дома»?); какое именно страдание богоугодно? Что обусловливает восхождение к претерпевшему за род? Гарант нашей встречи с Ним – вера – гносеологически шаткий недемонстративный ресурс признания чего-то истинным по достаточным субъективным и недостаточным (!) объективным (!!) основаниям, делает ли она из нас стойких олимпийцев? Прощает ли Бог всех? Есть ли грехи неотпускаемые? Какой мерой исчисляется человеческая греховность? etc.

Говоря короче, неоткристаллизовывается генеральное: в результате отсутствия сакраментального опыта не разрешается, кто, когда, как, в результате чего богоспасаем?

Теология – содержательно, оправдательно, истолковательно «зависает». Перефразируя Деррида, уместно высказать: теология уничтожает себя вследствие своей безграничности, сиречь – запредельной человекоотстраненности.

Покрытием дефицита гуманитарного обрамления человекостроительства ввиду терминальной сюжетики Абсолютного озабочивается философия религии (ФР), проблематизирующая самый

цимес религиозного фидеистического сознания (и доктринирующей его теологии) – учение о постжизненном существовании, гарантированном воскресением.

Гносеологический пафос «воскресения» – возбуждение самоутешительной надежды романтического свойства на окончательное разрешение трех неразрешимых сакраментальных проблем: мир в себе; душа; Всевышний.

Мнимое разрешение коллизионного триптиха – даруемая свыше радость «вечно быть», подкрепляемая верой в абсолютность Абсолютного: «… все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились … мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых … так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены* и *подобием* воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе …» [Рим. 6; 3-11].

Между тем попытки подвести под спасительную схему-схиму, как бы выразился Уайтхед, «восполняющую рациональность» терпят фиаско в части:

– технологической: влекущее небывальщину вмешательство божественной силы – чудодейственно; в отсутствие операциональной подоплеки вызывает смешанные чувства удивления – недоверия;

– житейской: закон праведной жизни – житие «не по плоти, но … духу», освобождающий от «греха и смерти» [Рим. 8; 2; Рим. 8; 13], но жить по такому закону – противоестественно и невозможно;

– герменевтической: ревность «не по рассуждению» [Рим. 10; 2], но по Всевышнему, черпает образы существования «вечного» из Писания-Предания; только образы эти в проповедуемом «слове веры» скудны – декларируют финальное «спасение» без предикации качества жизни после него. Включение же ревности «по рассуждению» рисует всегда убогую картину уповательного сущего (секулярные модели его – сценографии бытового изобилия, представленные образами «скатерти-самобранки», «свата Наума», «огнива», «двоих из сумы» и т. п. (народные сказания); «золотого горшка» (Гофман); «покоя» (Булгаков) и др.), отталкивающего своей «надоедливой скукой» [8, с. 78].

Паушально – пожалуй что раздосаживающее чувство неудовлетворенности от расчеловечения: движение к спасительной святости ассистируется прожектированием «полного довольства», утрачивающего, упраздняющего, выветривающего земнообразную,

самоутверждающуюся человечность. Путь к ней в декоре религиозных идей пытается вымостить ФР, ревизующая ортодоксальные, эвристически стертые базовые устои традиционного теизма. В первую голову

– догматизм: некритическое следование нерефлективным каноническим императивам – любви, милосердия, терпения, умаления, смирения, покаяния, очищения, озарения, искупления, спасения, подводящим к упоительному: Всевышний возжелает, чтобы «все люди спаслись и достигли ... истины» [1 Тим. 2; 4] в святовечной жизни;

– креационизм: в космо-природном и этико-антропологическом исполнении. Пробегая частности, в терминах природоведческой парадигмы выстраивают естественнонаучный дискурс лояльно настроенные (в наиболее мягкой квалификации) к приятию Всевышнего Дарвин, Менделеев, Павлов, Леметр, интерпретирующие номологические моменты «вероучительной» системы вневеровательным, некеригматическим образом. Аналогично в терминах социального объективизма развертывают обществоведческое моделирование Гоббс, Макиавелли, Болингброк, Руссо, Монтескье и др., выносящие за скобки сакральные представления человеческой сущности и существования. Сходно же действует инициатор этикотеологии – Кант, трактующий Бога идеально-моральным созданием, понятие которого инспирируется толщей жизненного опыта;

– фундаментализм: агрессивное истолкование Писания-Предания (традиционного вероучительства – в разной конфессиональной оболочке) как базиса эвидентности, апелляция к которому снимает потенциальную сюжетику оправдания, обоснования, разрешения, убеждения в поисках достоверности. Истинно-непреложное – неисправимое, неоспоримое, непреодолимое кредо (символ веры), изложенное в абсолютно авторитетных, непререкаемых свидетельствах – Библия, Коран, Талмуд, святоотеческие откровения, энциклики, вещания excathedra, установки шариата и т. п., исключающих небуквалистское восприятие.

Гносеологически поражается герменевтика (экзегетика); политически – плюрализм; экзистенциально – релятивизм, в своем порочном триединстве имплицирующие авторитарную репрессивную диктатуру выступающих от аутентичных «смыслозначимостей». Оформляются опасные миссионистско-мессионистские претензии на обустройство-переустройство мира по апокалиптическим чаяниям;

– традиционализм: эвристическая девальвация текущего в противовес прошлому опыту; дискредитация модернизации архаизацией; апологетизация пассеизма; идеализация бывшего; консервация достигнутого. Ментальное и социальное охранительство, борьба с прогрессизмом, ретроградное поддержание символов вер (в особенности в кризисные ситуации) пропагандистски и активистски, психологически и поведенчески воздвигает трудно преодолимые барьеры здоровой инициативе, простору самореализации (как сказал бы Кожев –

обнадеживающей трансгрессии), влечет застой – бездумно-безвольное воспроизводство себя (как сказал бы Маркс) в постоянной форме;

– иррационализм: дисквалификация разума в пользу веры, предопределенной к мистическому постижению Абсолюта. Гносеологически фронтальный критицизм в отношении ratio оправдывается подрывом капитальнейшего основоположения дискурсии – закона основания (импликативный строй рассуждения), не подводящего под «предельное» более «фундаментальное» предпосылочное.

В силу сказанного, поскольку безусловное не может быть обусловленным, необосновываемое обосновываемым, прокламируется специфический тип интеллектуального (Бернард Клервосский), блаженного (Ориген, Фома Аквинский) созерцания; гностического (невоспроизводимого) тайного знания (Маркион, Валентин, Василид);

– финализм: своеобразная версификация головоломной для познавательного, судьбоносной для жизненного опыта сюжетики «софии», усматривающая значение, предназначение, призвание, назначение прогрессирующего исторического, социального, гуманитарного процесса в достижении некоего терминального обстояния. Согласно данной установке вводятся определяющие конкретизации:

(1) предельность: приближение к константному состоянию по обобщенной формуле $|x_n - a| < \varepsilon$, где ε – любое положительное число, для которого находится натуральное число N – такое, что для n > N – $\lim\limits_{n\to\infty} x_n = a$;

(2) направленность: линия движения (пробегание значений n=1, 2…) «x_n» в сторону «а» векторизована;

(3) устремленность: намеренное сосредоточенное сближение изменяющихся объектов с фиксированным конечным пунктом изменения.

Идеология (1–3) мотивирует семантику теистического вероучительства: теизм – финалистичен; вероучительство теистического толка не может не быть финалистичным.

Борьба с судьбой невозможна – демонстрировали первые греческие трагики; гасить истощающее волнение по поводу всегда сложной, незавершаемой (на протяжении жизни) собственной судьбы позволяет amor fati с искомым «выходом» во вне всемирной истории в результате чудесного «спасения».

Развертывается духоподъемная историософия:

– исток истории – божественное творение мира «из ничего»;

– цель истории – прижизненное [Рим 3; 23] раскаяние, смирение, искупление в «подобии сущего»;

– конец истории – двоякий modus essendi: ад заблудшим (погибельная эпитимия) и нераскаявшимся, рай праведным – кто дал Всевышнему «власть над всякою плотью» (грехом), «даст Он жизнь вечную» [Ин. 17; 3];

– эсхатологизм: сцепленный с финализмом мистический образ конца «этого света» с постулируемым выходом индивида, рода, одействованного ими мира в ино-мирие.

С напором выписываемые «посвященными» крутые и высокие траектории путешествия освобожденных от «омрачения» душ, судеб единиц антропологических в светопредставлениях детализируют пути-перепутья апокалиптических метаний от «старых» к «новым» градам, сохраняя, однако, неторжественное молчание по части трактовки

– всекосмических, общеродовых генеральных «целей»;

– невольной «вины» антропной цивилизации перед лицом вечности;

– отдающего ледяным холодом вселенского катастрофизма (конструкция «завершения» с «обновлением»).

Находя некую скуку в разборе гибельного пения передовых вестников неустроя – шумных сирен (примитивный спиритизм, оккультизм, циклизм и т. д.), обратим внимание на проступающую с завидной выпуклостью, заслуживающую энергичного продумывания проблему антропной перспективы (в индивидуальной и видовой редакции): куда, как, для чего заведомым или незаведомым образом прогрессирует высшая форма мироздания?

Теистически вероучительный ответ (от древнеегипетской, христианской ортодоксальной традиции): апология небесной «вечной» жизни [1 Ин. 2; 25], к которой готовит земная жизнь временная (иудейский прожект спасения «избранного» народа в «грядущем веке», противореча многочисленным каноническим местам Писания-Предания, критики не выдерживает, как не выдерживают критики темпорально детализируемые сценографии всеизбавляющего от «порчи» пришествия Мессии «со славою» в иудаизме, адвентизме и т. д.).

В качестве метаисторической социально самотрансцендентизирующей платформы религиозная эсхатология (рецепция мотивов Откровения ап. Иоанна Богослова [Откр. 20; 4-6] у анабаптистов, индепендентов, адвентистов, свидетелей Иеговы, представителей «тоталитарных сект», религиозных диссидентов) смыкается со светским хилиазмом – модели грядущей тысячелетней (фактически безвременной) эры «праведных» (коммунистическое общество; общество всеобщего благоденствия; общество потребления; общество изобилия);

– фидеизм: принятие в качестве надежного источника познания веры, обслуживающей не персональное признание истины, но восхождение к ней. По своим гносеологическим атрибуциям вера – форма эстемы – чувственнообразного ощущения (предощущения) индивидуальной достоверности на базе шлейфов от «особого характера субъекта», преднастраивающих благосклонность квалифицирующей инстанции в пользу тех или других возможностей (альтернатив), располагаемых с позиции частной предпочтительности.

Вероучительный предпосылочный базис фидеизма – Откровение как непререкаемое свидетельство святых текстов (символов веры) о том, что re vera было. Система фидеистических представлений (мироубеждений) априорна, догматична, внерефлективна, дефинициально полна, и в данном своем антураже авторитарна и репрессивна, исключает заявления диссентерского, диссидентского прекословия, инословия, инакомыслия.

Разум – прислужник, а не ревнитель веры, – диспозиция категорического фидеистического традиционализма, поддерживаемая

– Лютером: учение об универсальности благовествования Христова, открывающего правду Божию «от веры в веру» [Рим. 1; 16-17];

– Кальвином: учение о величии все и вся предопределяющего Всевышнего;

– Григорием Синаем: практика «сердечной молитвы»;

– Григорием Паламой: учение о «благодарном богообщении»;

– Бональдом: постулат незыблемости божественного возвещания.

Совершенно осознанно, явно ФР освобождается от гнетущей пустоты теистического эзотеризма – его паранормальных тайных техник

– соматических (психоделических, психостенических) инстилляций (иннерваций) с целью активации сверхчувственности (обрядово-ритуально-культовые упражнения анахоретов), добивающихся мистического «живого созерцания» абсолютно трансцендентного;

– духовных (узрение, озарение, прозрение, усмотрение) инициаций с целью активации сверхразумности (великие бдения белого и черного духовенства), добивающихся мистического концептуирующего, концепирующего «созерцания» трансцендентно абсолютного.

Одно и другое, стимулируя впадение во взвинченное наваждение, катарсическое отдохновение, молитвенное витийство, достигает самоочистительного чудотворного ино-обретения «не от мира сего».

Отказываясь от теистического миссионерства потустороннего, ФР реализует фронтальный поворот к посюстороннему, отстаивает жизненные интересы реабилитируемого перед громадой Абсолютного относительного сапиента.

Вводя некую итожащую квалификацию, выделение из консервативного теистического контура ФР правильно связывать с антропологической апологией веры и ее агента – верующего через призму смычки небесного и земного под главою очеловечиваемого Imago Dei.

Теология разрабатывала, «что́ человек дает Богу»; ФР разрабатывает –«что́ Бог дает человеку».

Быть здесь-сейчас, где каждый есть, и быть самим собой – бесценная радость [7], предощущение которой оправдывается инновационной инверсией: рубежный пункт, разлучающий традиционное и нетрадиционное касательство к феномену веры – непопираемое человеческое достоинство, говоря образно – musica humana (Боэций), усиливаемая, а не приглушаемая религиозным опытом.

В судьбоносной точке модернизационного кайроса

– вечное и временное сливаются не в трансцендентном, но экзистенциальном «мгновении»;

– культивируется критико-аналитическая способность, ревизующая догматические, эсхатологические, фидеистические, финалистические понятия мироопределения, богопознания, искушения, служения; религия начинает обслуживать жизнь, а не наоборот; грядет второе возрождение секулярного гуманизма;

– антропоморфизацию Всевышнего ассистирует онтическая прозопопея человечески совершенного;

– гносеологически дисквалифицируется мистерия откровения как акт чудесного самораскрытия горнего дольнему;

– намечается человекоразмерная существовательная перспектива: Божья жизнь – жизнь человеческая (лейтмотив и толстовства) [11, с. 46];

– рвать розы, не ведая шипов, – полагается не по упованию, но по благочинному самоутвердительному решению.

Богочеловеческий магистральный перспективизм: от заветного невыразимо-страстного отвлечения – к беззаветному выразимо-страстному вовлечению, от квиетистского безучастия – к активистскому участию, – таково разрешение кардинального конфессионального спора традиционалистов – обновленцев. Говоря языком Бруно, Бог – причина, но человек – начало; начало же, как известно, – более ответственная, сущностная категория [2, с. 202], настраивающая усилия противостоящего «метафизикам в рясах» богоравного «внутреннего художника» [2, с. 204] – causa activa, causa essendi.

Как говорил Плавт, satis superque; перейдем к выводам.

1. В отсутствие удостоверяемого опыта сакрального (хороша инверсия: сакрального опыта) окончательно обесценивается неоперационализируемый сакральный органон «созерцания» Абсолютного в любой заявляемой трактовке: от Августина (супранатуральное озарение) через Фому (блаженное приобщение в ненастоящей (?!) жизни), Гамана, Баадера (непосредственное благодатное касательство), Беме (самоданность просветленной душе) к Шеллингу (самовыразимость в инициированности страждущих).

Причины допускания Абсолюта в многогранных духовных и практически-духовных заявлениях гносеологически типологичны. Апофеозис (религия) утрирует надчеловеческое; эстезис (эпика) – гиперчеловеческое; метафизический поэзис (философия) – трансчеловеческое; рельефна интенция на окормление человеческого сверхчеловеческим, сподвигающим на катарсически одухотворенное Спасение.

Приводным ремнем вожделенного сопричастия несовершенного совершенному в антропно дифференцируемых способностях узнания и удивления, очищения и искупления объявляются разные судьбические вехи

движения от мелкого к крупному в сторону экзистенциального апекса – чаямого удела существовательных тщаний. В религии это – устремленность к святости,в эпике – к возвышенности, в философии – к идеальности.

Паушально – в каждой в отдельности и во всех вместе просматривается фундаментализация человекостроения, связанная с тем, что Ориген именовал апокатастасисом – восстановлением благой человечности ввиду благородно-глубокого, надповседневного. Величие мира обусловливается величием человека – «малого архитектора» (Лейбниц), становящегося источником добротных мирданностей.

Творец не заменяем ни природой, ни идеей; он заменяем богоравным творением, оказывающимся творцом, в совершенствовании себя созидающим мир по законам симфонии, гармонии.

2. Bonus eventus богопознания в человекоразмерной явленности – трепетное ощущение блаженства от возвышающего сопричастия турмалиновой стати заветного – вечному свету вечно цветущего мира, источающего всекосмическую религиозность. Именно о том – каталектические прозрения

– Федорова, относившего Воскресение-Спасение к состоянию, где «времени больше не будет», – во внеземных бесчисленных мирах [12, с. 645];

– Достоевского, толковавшего земного человека под фирмой существа переходного в переобремененной юдоли, выход из печально-страдательного пребывания в которой – полное (финализируемое) самозавершение в постземной, абсолютно целевоплотимой жизни;

– Эйнштейна: кому неведомо всекосмическое религиозное чувство, – «трудно объяснить, в чем оно состоит… Индивидуум ощущает ничтожность человеческих желаний и целей, с одной стороны, и возвышенность и чудесный порядок, проявляющийся в природе и мире идей, – с другой… Он начинает рассматривать свое существование как своего рода тюремное заключение и лишь всю Вселенную в целом воспринимает как нечто единое и осмысленное» [14, с. 127];

– Гумилева: когда поэт задумывается о судьбе человечества и о жизни после смерти, тогда он обращается к целокупно мистическому [10, с. 30].

Теплота каталектических представлений, веры «греет сердца» и современных служителей храма науки. Сошлемся в данном разрезе лишь на перспективное оправдание

– Абсолюта в космомикрофизике: положительное решение о существовании планкеонов имплицирует допущение «абсолютных сущностей» [13] – специфических онтологических фреймов мира;

– навеваемое антропным принципом (АП) в слабой и тем более сильной редакциях тезиса выделенного положения человека в мироздании, подкрепляемого в известном отношении исключительно sola fide. В противном случае – в допущении безграничности миров – не объяснить

причин нашего (антропной цивилизации) вселенского одиночества. Почему с нами не контактируют нам подобные?

– от нежелания подвергнуться порче?;

– от соблюдения аутентичности, репрезентативности локального эксперимента изучающего нас нашего Создателя? (Воистину неисповедимы пути Господни: если он исследует нас, будучи всезнающим, всесильным, всемогущим, он затевает игру с собой; если он исследует нас ради нас – он затевает игру с родом. С какой целью?).

Хорошие вопросы, не имеющие не то что хороших – никаких ответов. Ввиду чего в каком-то определенном смысле как высшая сфера мироздания человечество и раздосадовано, и сбито с толку; в колчане – недостаток эвристических стрел, оставленных Уоллесом, Дрейком, Троицким, Оливером, Кардашевым, Шкловским. Набирает силу метод «aut – aut»:

– отказаться от антропоморфичности [3, с. 57] земной науки-культуры с невосполнимыми самоутратами;

– налаживая союз «наука – религия», решительно инкорпорировать в знание «религиозное чувство», оформляя нетрадиционную «единоистинную» сценографию реальности [9].

3. На фоне энергичной критики жертвования разумом во имя веры, тварной жизнью во имя жизни серафической ревизуется деонтологичность легендарного

– «спасение в церкви» (от Киприана Карфагенского через Оригена, Августина к позднейшим догматикам) с принятием «спасение в мире»;

– «Боговоплощение-Воздаяние»: Спаситель, страдая за род, вершит возмездие, отплачивая каждому по делам его и вере его.

В створе обновленческого экзистенциального взрыва осуществляется вероисповедное оборачивание: Бог – свет [Мих. 7; 8], надежда превращается в «Бог – мой свет, моя надежда». И далее, как предвещал Гораций, – пусть Бог не вмешивается.

В подобной человекососостоятельной и человеконастоятельной редактуре

– отпадает необходимость традиционного всеобъемлющего покаяния: исправно несущий родовую (общечеловеческую) службу человек ни в чем не виноват – не отмечен печатью первородного греха. Как, реагируя на призыв пастора, стоящий на пороге небытия герой пьесы Д. Кедрина «Рембрандт» твердо держится своего: каяться не в чем – в труде ослеп; не убивал; не предавал; работал; любил; страдал; честно ел свой хлеб, обильно орошенный горьким потом;

– отпадает необходимость ортодоксального проповедничества «вечной» жизни в эмпирее; Божье благословление – для наилучшего преуспеяния в эмпирии.

Два жизнеопределяющих мотива сливаются в капитальный экзистенциальный лейтмотив имперфектного человекоразмерного

праксиса, где вера во Всевышнего оттеняется инвертированной верой в себя (своеобразная персонификация «дао») под видом самовозрастания в двух модификациях

– самостроительства, доводящего до высот «сверхкультуры», богочеловеческого творчества [1, с. 283];

– миростроительства, добивающегося синтеза знания и блага в мудрости, которая есть благопримененное знание.

Два в одном, собственно, влекут благодать Искупления, обретаемого не в культово-обрядовом, но благообразном, благотворном, благонамеренном, благонравном, благоприятном, благочинном, совечном Богу родовом служении.

4. Делание себя и мира в родовой перспективе опирается на двоякую негативно-позитивную трактовку:

– негативный момент: в толковании «Спасения-Искупления» приглушаются сотериологические, теургические ноты; духовное визионерство – «… пленяем всякое помышленное в послушание Христу» [2 Кор. 10; 5] замещается практическим воплощением;

– позитивный момент: Богопретворение расценивается как благовидная объективация абсолютного в относительном, небесного в земном. Миротворение – не кумиротворение; оно – культуротворение – созидание родоугодной второприродной среды общечеловеческого существования.

Такого типа деятельность – общезначима; свершаемое каждым из нас в надиндивидуальной родовой перспективе «важно не только для тебя … но … и в каком-то более высоком смысле: важно вообще и для всех» [8, с. 84].

Исконные притязания апофеозиса (его концептуального ядра – теологии, теософии) версифицировать жизнеемкие сюжеты экзистенциального устроения отнесением частных целей к вечным ценностям отклоняются секуляризуемыми или секулярными тематизациями Абсолютных смыслоопределяющих начал. Таковы упоминавшиеся диалектическая теология, философия религии, идейно сцепленные с ними идущие под знаменем обновления – согласования теологии с задачами переживаемых времен – теология родительного падежа, теология освобождения, теология революции, теология надежды, теология смерти Бога, теология процесса, теология истории, теология игры, теология вопроса, теология природы, теология смерти теологии, политическая теология, – контекстуальные теологии, продумывающие отдельные аспекты человеческого самоутверждения в мире и в конечном итоге выводящие на светский практико-преобразовательный путь Спасения. С впечатляющей заменой Теодицеи Антроподицеей [4, 5, 6].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1985. 446 с.
2. Бруно Д. Диалоги. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.
3. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1963. 400 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. М.: Проспект, 2013. 384 с.
5. Ильин В.В. Теория познания. Философия как оправдание абсолютов. В поисках causa finalis. М.: Проспект, 2017. 272 с.
6. Ильин В.В. Философская антропология: учебник. М.: Проспект, 2026. 360 с.
7. Кьеркегор С. Беседы и размышления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 512 с.
8. Нагель Т. Что все это значит? М.: Идея-Пресс, 2001. 84 с.
9. Панкратов А.В. К проблеме союза религии и науки // Два града. Диалог науки и религии: Восточно- и западно-европейские традиции. М.: ИФ РАН, 2002.С. 166–180.
10. Русинко Э. Гумилев в Лондоне: неизвестные интервью // Николай Гумилев. Исследования и материалы. Библиография. СПб.: Издательство СПбГТУ, 1994. С. 75–103.
11. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Гослитиздат, 1957. 554 с.
12. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 710 с.
13. Шарыпов О.В., Гришин С.Г. Протонаучные представления о мире и формирование основ постнеклассической физики // Философия науки. 2002. № 1. Новосибирск: Наука, 2002. С. 26–34.
14. ЭйнштейнА. Сочинения. Т. 4. М.: Наука, 1967. 629 с.

The archaeology of creativity: the potential of apotheosis (article 2)

V.V. Ilyin*, I.V. Ilyin, K.V. Ilyin*****

*Moscow State Technical University named after N. E. Bauman (National Research University), Moscow
** Autonomous Non-Profit Organization Moscow Agency for Social Development, Moscow
***The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

Due to the diversification of practical and spiritualproduction, the non-trivial task of epistemological explication of such a significant segment of human symbolic experience as religious world definition is actualized. The operational framework of the researchwas a block of philosophical (reflection), general scientific (deduction, induction, tradition, abduction), and private scientific (reconstruction) ways of masteringrealities. It is shown that the traditional claims of apotheosis (the doctrinal expression of which is theology–theosophy)

to conceptualize the capital themes of existential peace-building through the coherence of «private goals–eternal values» are being eroded by the secular interpretation of absolute vita lprinciples. Theodicy is being replaced by Anthropodicy. It is demonstratedthat the cultivation of «oneself» and «oneself in the world» is based inmodern times not by cult-ritual (magical) techniques,but by secular service to generic «absolutes».

Keywords:*practical and spiritualshaping,religiousexperience,tribalservice.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры «Общественные науки», ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: vvilin@yandex.ru

ИЛЬИН Илья Викторович – кандидат социологических наук, заместитель генерального директора АНО «Московское Агентство Социального Развития», Москва. E-mail: i.ilin@yandex.ru

ИЛЬИН Кирилл Викторович – студент Института государственной службы и управления Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Authors information:

ILYIN Viktor Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: vvilin@yandex.ru

ILYIN Ilya Viktorovich – PhD of Sociological, Deputy Director General of the Moscow Agency for Social Development, Moscow. E-mail: i.ilin@yandex.ru

ILYIN Kirill Viktorovich – student of the Institute of Public Administration and Management The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 13.05.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 28.05.2026.

УДК 165+001.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.037

Эмпирический уровень научного знания, его конструктивная природа, предмет и структура

С.А. Лебедев*,, А.А. Алымова****

*ФГБОУ ВО«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», г. Москва

**ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва

Одной из центральных проблем философии и методологии науки является фиксация в структуре научного знания каждой наукиее вертикальной структуры, состоящей из четырех качественно различных по онтологии и методологии уровней знания: чувственного, эмпирического, теоретического и метатеоретического. Предмет статьи – эмпирический уровень научного знания, его предмет, структура и методы конструирования. Эмпирический уровень знания – это первая ступень рационального знания в науке; совокупность высказываний об эмпирических (абстрактных) объектах, получаемая с помощью мыслительной обработки данных наблюдения и эксперимента и фиксируемая с помощью определенных языковых средств (единичные предложения наблюдения, общие эмпирические высказывания, эмпирические законы и теории, графики, естественные классификации и др.). Предметом эмпирического уровня научного знания являются уже не чувственные модели «вещей в себе» (Кант), а абстрактные объекты,мыслительные схемы данных наблюдения и эксперимента.Показано, что эмпирический уровень научного знания состоит из четырех логически связанных между собой подуровней: протокольных предложений, научных фактов, эмпирических законов и феноменологических теорий. Все структурные элементы эмпирического уровня научного знания являются результатами не просто активной, а конструктивной деятельности мышления по созданию эмпирической(абстрактной) реальности и ее описанию.

Ключевые слова: *эмпирическое знание, протокольные предложения, эмпирические факты, эмпирические законы, феноменологические теории.*

Введение

Современная наука представляет собой сложную и многоуровневую систему знания, включающую различные области, дисциплины, виды и уровни научного знания. Научное знание можно определить как знание, имеющее свойства объективности, определенности, доказанности, системности, проверяемости, полезности, открытости к критике и способности к изменению и улучшению [10]. Знание, не соответствующее

© Лебедев С.А., Алымова А.А., 2026

этим критериям, относится к вненаучным формам знания, таким как обыденное, искусство, философия, религия, практический опыт.Несмотря на огромный рост научной информации за последние столетия, вненаучное знание по-прежнему играет большую ролькак для жизни отдельного человека, так и для общества в целом. При этом научное и вненаучные формы знания постоянно взаимодействуют между собой, а границы между ними являются подвижными. Такой же относительный характер имеют различия и внутри самой системы научного знания.

К основным областям научного знания относятся математика, логика, естественные, технические, технологические, социальные, гуманитарные науки, а также комплексные и междисциплинарные исследования. Внутри этих областей выделяют различные виды научного знания: чувственное, эмпирическое, теоретическое, метатеоретическое, аналитическое и синтетическое, предпосылочное и выводное, явное и неявное, личностное и общезначимое и др. [11].

Особое значение в философии и методологии науки имеет выделение уровней научного знания.Важным в методологическом отношении является фиксация в каждой из областей науки ее вертикальной структуры, представленной четырьмя ее основными уровнями [7]:

– чувственное знание (данные наблюдения и экспериментов);

– эмпирическое знание;

– теоретическое знание;

– метатеоретическое знание (общенаучное и философское).

Уровни вертикальной структуры организации научного знания любой науки различаются между собой какпо онтологии,так и по структуре и методам.

Чувственное знание –информация, получаемая в процессе чувственного восприятия познаваемых объектов и фиксируемая в сознании в форме ощущений, восприятий, представлений.С помощью операций отождествления и различения, абстрагирования от несущественных свойств с точки зрения познавательных и практических целей научного исследования сознанием конструируютсячувственные модели материальных объектов, которые становятся элементами чувственной научной реальности.

Эмпирическое знание– рациональное (дискурсное) знание о свойствах, отношениях и законах абстрактных объектов, получаемых мышлением путем абстрагирования их содержания от чувственных моделей объектов, комбинаторики их свойств путем продуктивного воображения (Кант) и последующего описания свойств, отношений и закономерностей абстрактных (эмпирических) объектов с помощью понятий и предложений естественного или специального научного языка.

Теоретическое знание – знание о свойствах, отношениях и закономерностях определенного множества идеальных объектов, конструируемых мышлением на основе эмпирических объектов с помощью

идеализации (например, идеальный газ) или вводимых мышлением с помощью определений и конвенций. Главной особенностью теоретического знания в науке является высокая степень его логической организации, доказательности большинства его утверждений теорий путем применения к ним дедуктивно-аксиоматического метода.

Метатеоретическое знание – общенаучные и философские основания научных, в первую очередь фундаментальных, теорий. Главная функция метатеоретического знания в науке – обоснование фундаментальных теорий, их мировоззренческая и методологическая интерпретация, гармоническое «вписывание» в общий накопленный объем знания[6].

1. Предмет эмпирического уровня научного знания

Эмпирическое знание – первая ступень (уровень) рационального знания в науке; совокупность высказываний об эмпирических (абстрактных) объектах, получаемая с помощью мыслительной обработки данных наблюдения и эксперимента и фиксируемая с помощью определенных языковых средств (единичные предложения наблюдения, общие эмпирические высказывания, графики, естественные классификации и др.).Эмпирическое знание не является логическим обобщением данных наблюдения и эксперимента,эти данные могут быть описаны различным образом, как на естественном языке, так и на специальном языке науки[5]. Эмпирическое знание – это синтез чувственного знания и мышления.Для того чтобы данные наблюдения и эксперимента стали эмпирическим знанием, им необходимо пройти конструктивную мыслительную обработку и быть представленными в языковой форме.

Из-за различия по онтологии и форме чувственное и эмпирическое знание нельзя логически вывести одно из другого. Чувственное знание существует в форме образов, а эмпирическое – в форме высказываний. Поэтому между ними не действуют отношения логического вывода, а только отношения репрезентации и интерпретации: эмпирическое знание выражает в языке то, что дано чувственно, а чувственное знание, в свою очередь, может служить способом интерпретации эмпирических утверждений[4]. Цель эмпирического знания состоит в формировании рационального знания о чувственно воспринимаемых объектах. Эмпирические объекты – это мыслительные схемы чувственных объектов, наделенные самостоятельным существованием.

Построение эмпирического уровня научного знания осуществляется с помощью специальных *процедур*.

Первая из них – замена чувственного образа объекта его абстрактной, мысленной моделью. Например, чувственный образ конкретной звезды заменяется понятием «звезда», образ конкретного дерева – понятием «дерево», а наблюдение за отдельной каплей воды – понятием «жидкость». Чувственный образ всегда относится к единичному объекту, тогда как понятие обозначает класс объектов и формируется путем

отвлечения от их индивидуальных особенностей.При таком переходе мышление совершает своеобразный скачок: от знания о единичном предмете к знанию о нем как о представителе некоторого класса. Само понятие класса объектов является конструкцией мышления. В реальности не существует ни двух абсолютно одинаковых, ни двух абсолютно различных объектов: у любых предметов и явлений всегда есть нечто общее. Например, белый и черный цвета противоположны, но оба являются цветами; лед, вода и пар различны по состоянию, но все относятся к одному веществу; кошка и тигр сильно отличаются, но принадлежат к одному семейству животных.

Важное отличие чувственной модели объекта от его эмпирической модели состоит в том, что в чувственной модели объекта еще не выделяются существенные и несущественные свойства: в ней познаваемый объект воспринимается как некая целостность. Целостность объекта означает, что он отличается от всех других объектов не какими-то отдельными своими свойствами, а только всей их системой. В эмпирическом же знании, напротив, фиксируются, прежде всего, существенные свойства чувственных объектов, на основе которых создаются мысленные объекты, а затемописываются их свойства, отношения и законы[4]. Так формируются понятия – элементарные единицы, или «атомы» эмпирического знания.

Следующая процедура эмпирического уровня познания – это описание содержания чувственных моделей объектов на определенном языке, естественном или искусственном, специально созданном для этих целей языке той или иной науки. Например, в физике наблюдаемое свойство тела превращается в абстрактную «физическую величину». Если в чувственном опыте мы просто воспринимаем тяжелый или легкий предмет, теплую или холодную поверхность, яркий или тусклый свет, то в научном описании появляются понятия массы, температуры и др. Физическая величина здесь рассматривается уже как особый абстрактный объект со своей структурой: она имеет название, единицу измерения и численное значение.Любой абстрактный объект в мышлении закрепляется словом, а эмпирическое знание выражается в форме высказываний. Обычно такие высказывания имеют вид утвердительных суждений: «А естьВ». Например: «все тела имеют массу», «металлы проводят электрический ток», «вода кипит при определенной температуре», «растениям для роста нужен свет». Такие суждения позволяют рационально описывать и сопоставлять свойства объектов.

Чувственная и мысленная информация различаются и по своему носителю. Чувственная информация связана с работой органов чувств, тела и нервной системы, а мысленная – с языком. Кроме того, чувственная информация обычно привязана к конкретным материальным объектам, тогда как мысленная относится к абстрактным объектам, создаваемым мышлением.Еще одно важное различие состоит в том, что чувственная информация в основном качественная, а эмпирическое знание может быть

не только качественным, но и количественным. На чувственном уровне мы можем лишь приблизительно судить, что один предмет больше другого, один звук громче, а одна поверхность теплее. На эмпирическом уровне наука стремится выразить эти различия численно с помощью измерения. Так, длину определяют линейкой в миллиметрах и сантиметрах, массу – весами в граммах и килограммах, температуру – термометром в градусах, электрическое напряжение – вольтметром в вольтах. Благодаря таким процедурам наука получает точное и общезначимое знание, хотя оно всегда в определенной мере связано с принятыми системами измерения и условными эталонами. Все эмпирическое знание в науке неизбежно имеет не только общезначимый, но и конвенциональный характер.

Таким образом, эмпирическое знание по отношению к уровню чувственного научного знания является его категориальной структуризацией, представляя его в том или ином аспекте и с той или иной степенью точности и полноты. В отношении полноты эмпирическое знание, как правило, беднее чувственного знания, представляет только часть его содержания. Эмпирический объект есть лишь сторона, аспект чувственного объекта, а последний, в свою очередь, есть лишь аспект «вещи в себе». Таким образом, эмпирическое знание представляет собой абстракцию второй ступени по отношению к миру «вещей в себе». Его *предметом*являются абстрактные объекты, мыслительные схемы данных наблюдения и эксперимента, тогда как предметом чувственного уровня научного знания являются чувственные модели «вещей в себе»(Кант).

Структура эмпирического уровня научного знания

Эмпирический уровень научного знания состоит из четырех взаимосвязанных его подуровней: протокольные предложения, эмпирические факты, эмпирические законы и эмпирические (феноменологические) теории.

1. Протокольные предложения

Протокольные предложения являются исходным элементом эмпирического уровня научного познания.Протокольные предложения – это описание содержания единичных наблюдений на естественном или специальном научном языке с помощью слов и грамматики этого языка. По сути, они представляют собой рациональное моделирование чувственной информации, т. е. ее перевод на язык мышления.Такой перевод всегда связан с определенными потерями и преобразованиями, поскольку возможности описания зависят от структуры языка, его словаря и грамматики. Поэтому при переходе от чувственного восприятия к языковому выражению часть исходной информации утрачивается, а часть добавляется за счет самого языка.На эмпирическом уровне научного познания используются два вида языков: естественные разговорные языки и искусственные языки науки – символический, математический, приборный, дисциплинарный. Данные наблюдения и эксперимента всегда

фиксируются на эмпирическом уровнезнания либо на естественном, либо искусственном научном языке.

Протокольные предложения являются самой простой и базовой формой эмпирического знания [3].Следует различать естественные и искусственные протоколы. На ранних этапах развития науки данные в основном записывались на естественном языке. Однако его многозначность и размытость затрудняют получение точного и однозначного знания. Поэтому в современной науке все большее значение приобретают искусственные и символические языки, обеспечивающие большую определенность описания.Все протокольные предложения обычно имеют форму единичных утвердительных высказываний: «А есть В» или «Объект А имеет свойство В в данное время и в данном месте». При этом одно и то же чувственное восприятие может быть описано по-разному. Например: «Давление в системе составляет 2 атмосферы» – это научное описание показания манометра. Человек, не знакомый с прибором, скорее скажет: «Стрелка прибора остановилась на цифре 2». Или, например,обычный зритель в фигурном катании чувственно воспринимает прокат как «чистый», «уверенный» или, наоборот, «неровный». Но в эмпирическом описании это переводится в более точные высказывания: «спортсмен допустил одно падение», «касание льда рукой произошло во второй половине программы», «за вращение получен четвертый уровень». Таким образом, чувственное восприятие преобразуется в протокольные предложения на специальном языке спортивного судейства.Это показывает, что содержание протокольного предложения определяется не только самим восприятием, но и языком, которым пользуется субъект, а также целями исследования. Поэтому протокольное предложение не тождественно ни чувственному восприятию, ни самому объекту. Оно является лишь его приближенной, условной и языково-оформленной моделью.

2. Эмпирические факты

Следующим после протокольных предложений и более общим элементом эмпирического уровня научного знания является эмпирический факт. Эмпирический факт конструируется мышлением ученого путем индуктивного обобщения множества протокольных высказываний о единичных наблюдениях или результатах измерений. В зависимости от содержания таких высказываний различают два вида научных фактов: естественные факты, основанные на непосредственных наблюдениях объектов, и приборные факты, основанные на показаниях приборов.

В обоих случаях научный факт представляет собой общее высказывание о свойствах объекта: универсального или статистического характера.

Универсальные факты имеют форму «все А есть В». Например: «все блондины имеют светлые волосы». Статистические факты выражаются иначе: некоторая количественно определенная часть элементов множества А обладает свойством В. Например: «только четверть людей, прошедших

через турникет, были блондинами» или «в каждом четвертом случае человек, проходящий через турникет, – блондин».

Возникает вопрос: можно ли считать истинность эмпирических фактов производной от истинности лежащей в их основе суммы протокольных предложений? Частично да, но лишь при определенных условиях: если обобщение сводится к простой сумме единичных высказываний, если эти высказывания содержательно тождественны и если каждое из них признается истинным. В логике такой способ называется полной перечислительной индукцией.Однако для статистических фактов эти условия обычно не выполняются, поэтому их истинность не может быть строго логически выведена из протоколов. Она носит характер гипотезы, которая подтверждается наблюдениями, но не доказывается ими окончательно. Следовательно, статистические обобщения являются результатом не только логической, но и конструктивной деятельности мышления. Это в значительной мере относится и к универсальным эмпирическим фактам.Истинность эмпирических фактов во многом имеет конвенциональный характер, но не является произвольной. Ее важным условием выступает согласованность с уже принятыми в науке понятиями, правилами и формами описания.

3. Эмпирические законы

Следующий элемент структуры эмпирического знания – эмпирические законы различных видов (функциональные, причинные, структурные, динамические, статистические и др.). Эмпирические законы – это высказывания, в которых отражаются устойчивые, повторяющиеся связи между явлениями и объектами. Если говорить в более общем, онтологическом смысле, законом называют необходимую и всеобщую связь между событиями, процессами или состояниями. Существуют разные виды эмпирических законов:

Функциональные законы фиксируют постоянную зависимость между явлениями. Например, в физике при увеличении давления газа при неизменной температуре его объем уменьшается. Другой пример: чем больше сила тока в проводнике, тем сильнее он нагревается.

Причинные законы выражают такую связь, при которой одно явление выступает причиной, а другое – следствием. Причина предшествует следствию и вызывает его. Например, нагревание металла вызывает его расширение. Еще один пример: недостаток влаги в почве приводит к увяданию растения.

Структурные законы фиксируют устойчивые отношения между элементами системы или классами объектов. Например, в молекуле воды соотношение атомов водорода и кислорода постоянно и равно 2 : 1. Другим примером может служить постоянство числа хромосом у организмов одного биологического вида.

Динамические законы утверждают наличие однозначной связи между явлениями. Например, тела, на которые не действует внешняя сила,

сохраняют состояние покоя или равномерного прямолинейного движения. Другой пример: при замерзании вода при нормальном давлении переходит в твердое состояние.

Статистические законы отражают не жесткую однозначную связь, а определенную частоту появления событий или форму их распределения при повторении одинаковых условий. Например, при многократном бросании «честной» монеты орел и решка в среднем выпадают примерно одинаково часто. Еще один пример: оценки в большой учебной группе обычно распределяются неравномерно, но с заметной повторяемостью определенных результатов.

Для эмпирических законов характерна конструктивная природа. Это означает, что ни один эмпирический закон нельзя логически вывести даже из очень большого числа эмпирических фактов. Закон может рассматриваться как обобщение фактов, но только после того, как мышление уже выдвинуло его в качестве гипотезы, из которых в качестве ее логических следствий появляются факты. Основная функция эмпирического закона – не фиксация известных фактов, а объяснение существующих и предсказание новых фактов.

Поэтому закон всегда является более общим знанием, чем факты, которые из него выводятся. Общие факты еще можно получить путем индуктивного обобщения частных фактов, но закон к этому не сводится. Например, если в ряде наблюдений установлено, что медь, алюминий и железо проводят электрический ток, можно сформулировать общий факт: «все исследованные металлы проводят электрический ток». Однако сам по себе общий факт еще не является законом. Закон будет формулироваться шире и необходимее: «металлы всегда проводят электрический ток».Факт фиксирует то, что существует или наблюдается, и обычно относится к настоящему или прошлому, поэтому для него характерны модальности «есть» и «существует». Закон же выражает всеобщую и необходимую связь, поэтому в его структуре появляются модальности «всегда», «необходимо», «должно», «вероятно». Иными словами, чтобы общий факт превратился в закон, мышление должно заменить простую фиксацию существования утверждением о его всеобщности и необходимости. Например, высказывание «данное тело при нагревании расширилось» – это факт, а высказывание «тела всегда при нагревании расширяются» – уже закон. Аналогично: «в нескольких опытах соль растворилась в воде» – факт, а «соль всегда растворяется в воде» – более общее законоподобное высказывание.

Таким образом, закон – это высказывание о всеобщей и необходимой связи между явлениями и их свойствами. Однако на эмпирическом уровне научного знания законы по своему происхождению и способу обоснования всегда остаются гипотезами и конструктами мышления. Их ценность определяется тем, насколько хорошо они объясняют уже известные факты и насколько точно предсказывают новые. Чем больше фактов объясняет

закон и чем успешнее подтверждаются его предсказания, тем выше его научная значимость. Если же предсказания закона не согласуются с опытом или противоречат ему, такой закон рассматривается как ошибочная гипотеза.По своей познавательной функции и логической структуре любой эмпирический закон фактически исключает бесконечное множество возможных событий, которые могли бы ему противоречить. Однако история науки показывает, что со временем такие события нередко обнаруживаются. В этом случае научное сообщество вынуждено выбирать: либо признать закон ложным, либо сохранить его, но ограничить сферу его действия. Оба решения в определенной мере носят конвенциональный характер, поскольку зависят от позиции ученых и должны опираться на логические, эмпирические и исторические основания.

Логическое основание такой конвенциональности состоит в том, что эмпирический закон невозможно строго вывести из любого количества фактов. Эмпирическое основание связано с тем, что факт и закон имеют разный онтологический статус: факты относятся к наблюдаемой реальности, а законы выражают всеобщие, необходимые или должные связи между явлениями. Поэтому модальность закона логически сильнее модальности факта: из необходимости следует существование, но из существования еще не следует необходимость, т. к. существующее может быть случайным.Именно поэтому из закона можно вывести факты как его следствия, тогда как сам закон из фактов логически не выводится. Отсюда следует важный методологический вывод: даже если факты, в том числе предсказанные законом и подтвержденные экспериментом, совпадают с его следствиями, это еще не доказывает истинность самого закона. Такое совпадение лишь усиливает его обоснованность и подтверждает его претензию на статус закона. Это объясняется тем, что истинные следствия могут логически получаться не только из истинных, но и из ложных посылок.

Если же предсказание строится не на строгом дедуктивном выводе, а на аналогии с другим уже известным законом, то это также не дает доказательства истинности проверяемого закона, а лишь указывает на определенную степень вероятности его истинности.Для признания эмпирических законов в качестве истинных они должны отвечать нескольким требованиям. Во-первых, их обоснование должно отвечать не только ихсоответствию данным наблюдения и эксперимента, но и их согласованностью с другими законами науки, признанные истинными– как эмпирическими, так и теоретическими[13]. Во-вторых, оценка их истинности на основе опытных данных всегда носит конвенциональный или консенсуальный характер, поскольку любое множество наблюдений конечно и может быть дополнено или пересмотрено. В-третьих, важным средством отбора гипотез эмпирических законов является их проверка на соответствие феноменологическим теориям как более общему элементу эмпирического знания.

4.Эмпирические (феноменологические) теории

Феноменологическая теория – это множество эмпирических законов, относящихся к определенной предметной области, но объединенных впоследствии в логически и конструктивно организованную систему. Эмпирические теории отличаются от другого типа научных теорий: трансцендентальных научных теорий тем, что описывают свойства и законы наблюдаемых объектов, тогда как трансцендентальные теории относятся к идеальным, непосредственно не наблюдаемым объектам[12].К феноменологическим теориям относились почти все ранние научные теории: арифметика, геометрия, механика, астрономия и другие дисциплины древневосточной науки, а также многие теории Античности, Средневековья, Возрождения и Нового времени. К ним можно отнести, например, механику Архимеда, астрономию Птолемея, механику Леонардо да Винчи, астрономию Коперника, химию Лавуазье, биологические теории Ламарка и Дарвина. Сюда же можно добавить метеорологические описания погодных явлений, ранние медицинские классификации болезней и ботанические описания растений.

Но в античную эпоху впервые возник новый тип теорий – трансцендентальные теории, описывающие идеальные объекты, создаваемые мышлением. Примерами являются арифметика Пифагора и геометрия Евклида. Если феноменологические теории рационально описывали наблюдаемую реальность, то математические теории греков строились как логически доказательное знание о мысленных объектах. Позднее такой подход распространился и на другие науки. В физике первым крупным примером стала классическая механика Галилея и Ньютона. В качестве других примеров можно назвать аналитическую геометрию Декарта или современную теорию поля.

При этом развитие трансцендентальных теорий не отменило значения феноменологических. Именно феноменологические теории особенно важны для практики, техники и технологии, поскольку они непосредственно связаны с наблюдением, измерением и описанием реальных процессов. Например, такие теории лежат в основе прогноза погоды, инженерных расчетов, медицинской диагностики и описания свойств материалов.

Для построения зрелой феноменологической теории необходимо, во-первых, различать более общие и менее общие эмпирические законы, а во-вторых, использовать ряд логических средств: абстрагирование, дедукцию, конструктивно-генетический метод и поиск общих принципов, объединяющих теорию в целостную систему. Например, в физике общие законы могут объединять частные сведения о движении, температуре или давлении; в биологии – связывать отдельные наблюдения о строении, росте и наследовании организмов.

Феноменологическая теория не сводится к простой сумме входящих в нее законов. Она описывает определенную предметную область как

внутренне связанную систему. Поэтому ее понятия и законы не должны противоречить друг другу. Подтверждение одного закона усиливает доверие к другим, а серьезное опровержение одного из ключевых положений может поставить под сомнение теорию в целом. Например, в химии это видно в системе представлений о свойствах веществ, а в экономике – в теориях, объясняющих взаимосвязь спроса, предложения и цены.

Конструктивность феноменологической теории проявляется и в том, что ученые стремятся сформулировать ее общие принципы, образующие своеобразное ядро теории. Кроме того, эмпирическая реальность, создаваемая такой теорией, помогает точнее описывать и оценивать чувственно наблюдаемую реальность. Обычно наблюдение служит исходным материалом для построения эмпирического знания, а затем сама теория используется для более точного истолкования опыта. Например, показания термометра приобретают научный смысл в рамках теории температуры, а наблюдения за движением небесных тел – в рамках астрономической теории.

Очевидно, что любая процедура отождествления разных по своей природе явлений всегда носит конструктивный и условный характер. В ее основе лежат не только рациональные основания, но и выбор самого исследователя. Главным критерием оправданности такого отождествления является рост объяснительных и особенно предсказательных возможностей эмпирического знания и его законов. О том, что сопоставление элементов чувственной реальности с элементами эмпирической реальности имеет во многом пробный, поисковый характер, свидетельствует история науки [8]. Так, в астрономии наблюдаемое положение планет по-разному соотносили с предполагаемыми траекториями их движения в теориях Птолемея, Коперника, Тихо Браге и Кеплера. Похожие ситуации можно увидеть и в других науках: например, в медицине одни и те же симптомы в разные эпохи по-разному связывались с причинами болезни, а в метеорологии наблюдаемые изменения облачности, давления и ветра постепенно стали соотноситься с более точными эмпирическими моделями погоды.

Несмотря на существенные ограничения феноменологических теорий по сравнению с теориями, построенными на идеальных объектах, у них есть свои важные преимущества. Если трансцендентальные теории стремятся к строгой доказательности и логической завершенности, то феноменологические теории обычно имеют вероятностный характер. Однако именно они обладают непосредственной практической ценностью и могут постоянно совершенствоваться, становясь более точными и полезными. Например, феноменологические зависимости активно используются в инженерной практике, в прикладной химии, в медицине при диагностике и в экономике при анализе рыночных процессов. В отличие от этого, трансцендентальные теории изначально строятся как логически

завершенные системы, и их существенное изменение обычно означает уже создание новой теории, а не простое улучшение старой.

Требования к конструктивности феноменологических теорий являются менее жесткими, чем утрансцендентальных, но при этом более разнообразными. К числу таких требований относятся: опора на множество данных наблюдения и эксперимента, наличие эмпирических законов, объясняющих и предсказывающих эти данные, формулировка общих принципов, а также согласование теории либо с философскими положениями, либо с законами фундаментальных теорий [1]. Эти требования не являются абсолютно строгими и неизменными, поэтому их содержание может уточняться и пересматриваться. Именно такая подвижность во многом и обеспечивает внутреннее развитие феноменологических теорий.

Совершенствование феноменологической теории связано, прежде всего, с несколькими направлениями изменения ее содержания. Во-первых, расширяется и уточняется эмпирическая база, лежащая в основе теории. Во-вторых, открываются или конструируются новые эмпирические законы, позволяющие лучше объяснять известные факты и предсказывать новые. В-третьих, изменяются общие принципы теории, чтобы они соответствовали обновленным данным и новым законам. Например, в биологии накопление новых наблюдений может привести к пересмотру представлений о развитии организмов, в физике – к уточнению зависимостей между измеряемыми величинами.

Для любого эмпирического закона, как и для любой феноменологической теории, состоящей из таких законов, одной из самых сложных проблем остается обоснование их истинности. Даже соответствие теории очень большому числу фактов не может считаться доказательством ее истинности, поскольку логически истинные следствия могут вытекать и из ложных посылок. Поэтому опыт способен лишь подтверждать теорию, усиливая доверие к ней, но он не способен доказывать ее истинность. Более строгим основанием считается выведение ее законов из законов более общей теории, уже признанной истинной в науке [9].

В современном понимании конструктивного характера феноменологических теорий произошли важные изменения.Во-первых, из-за резкого роста роли научных приборов чувственный уровень научного знания все в большей степени сводится к восприятию и фиксации приборных показаний. Соответственно, протокольные предложения как первая форма эмпирического знания все чаще представляют собой запись этих показаний на специальном техническом языке. Поскольку сами приборы создаются на основе определенных научных теорий, усиливается и влияние теории на процесс получения и интерпретации эмпирического знания.Во-вторых, к условиям обоснования феноменологических теорий добавилось требование их согласования с трансцендентальными научными теориями. Если раньше общими основаниями таких теорий в значительной

степени выступали философские принципы, то в современной науке эту роль все чаще выполняют фундаментальные научные теории, описывающие идеальные объекты, их свойства, отношения и законы.В-третьих, при оценке истинности как отдельных эмпирических законов, так и феноменологических теорий в целом, все большее значение приобретает их включенность в более широкую систему научного знания, их согласованность с другими теориями и способность служить надежной основой для объяснения и предсказания новых фактов [2].

Выводы

1.Эмпирическое знание – это совокупность высказываний об эмпирических (абстрактных) объектах, получаемая с помощью мыслительной обработки данных наблюдения и эксперимента и фиксируемая с помощью определенных языковых средств.

2.Эмпирическое знание – это синтез чувственного знания и мышления.

3.Эмпирическое знание является вторым уровнем вертикальной структуры организации научного знания после чувственного уровня научного знания, но первой стадией рационального познания в науке.

4. Предметом эмпирического уровня научного знания являются абстрактные объекты как мыслительные схемы и комбинации свойств чувственных моделей реальных объектов.

5. Эмпирический уровень научного знания состоит из четырех логически связанных подуровней: протокольные предложения, эмпирические факты, эмпирические законы и эмпирические (феноменологические) теории.

6. Различие между разными структурными единицами эмпирического знания имеет скорее количественный характер, нежели качественный. Они отличаются между собой лишь степенью общности и полноты представления одного и того же содержания (знаний о свойствах чувственно наблюдаемых объектов).

7. С точки зрения своей логической обоснованности, а также истинности любой подуровень эмпирического знания является только вероятно истинным.

8. Индуктивный переход от частного к общему – от протокольных предложений к фактам и эмпирическим законам – не дает строгого доказательного знания. Он позволяет получить лишь вероятностные эмпирические обобщения, т. е. гипотезы. Это связано с тем, что законы формальной логики не допускают вывода об истинности общего положения только на основании истинности его следствий. Именно так соотносятся эмпирические законы и эмпирические факты: факты могут подтверждать закон, но любое их число принципиально не способно доказать его истинность.

Список литературы

1. Лебедев С.А. Введение в философию науки: 15 лекций. М.: Проспект, 2024. 552 с.
2. Лебедев С.А. Конструктивистская эпистемология. М.: Проспект, 2026. 383 с.
3. Лебедев С.А. Конструктивная природа эмпирического познания в науке// Современные философские исследования. 2023. № 3. С. 29–50.
4. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания: учебное пособие. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2016. 294 с.
5. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого. В 2-х т. Том 2. М.: Проспект, 2021. 212 с.
6. Лебедев С.А. Методология научного познания: монография. М.: Проспект, 2015. 256 с.
7. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 208 с.
8. Лебедев С.А. Философия и методология науки. Актуальные проблемы. М.: Издательство Московского университета, 2024. 574 с.
9. Лебедев С.А. Философия и наука. М.: Академический проект, 2025. 316 с.
1. Лебедев С.А. Философия науки. Курс лекций. М.: Проспект, 2022. 272 с.
10. Лебедев С.А. Философия науки: учебное пособие для аспирантов. М.: Проспект, 2022. 300 с.
11. Лебедев С.А. Философия. Методология. Наука. Избранные статьи. М.: Проспект, 2023. 720 с.
12. Лебедев С.А., Новикова А.А. Конструктивная взаимосвязь эмпирического и теоретического знания в науке // Гуманитарный вестник, 2024. № 5 (109). С. 933–942.

EMPIRICAL LEVEL OF SCIENTIFIC SCIENCE, ITS CONSTRUCTIVE ISSUE, SUBJECT AND STRUCTURE

S.A. Lebedev*,, A.A. Alymova****

*Lomonosov Moscow State University, Moscow
**Bauman Moscow State Technical University, Moscow

One of the central problems in the philosophy and methodology of science is the establishment of a vertical structure within the scientific knowledge of each science, consisting of four qualitatively different levels of knowledge in terms of ontology and methodology: sensory, empirical, theoretical, and metatheoretical. The subject of this article is the empirical level of scientific knowledge, its object, structure, and methods of construction. The empirical level of knowledge is the first stage of rational knowledge in science; a set of statements about empirical (abstract) objects obtained through the mental

processing of observation and experimental data and recorded using certain linguistic means (single observation sentences, general empirical statements, empirical laws and theories, graphs, natural classifications, etc.). The subject of the empirical level of scientific knowledge is no longer sensory models of "things in themselves" (Kant), but abstract objects, mental schemes of observation and experimental data. It is shown that the empirical level of scientific knowledge consists of four logically interconnected sublevels: protocol sentences, scientific facts, empirical laws, and phenomenological theories. All structural elements of the empirical level of scientific knowledge are the results of not just active, but constructive thinking in creating empirical (abstract) reality and describing it.

Keywords:*empirical knowledge, protocol sentences, empirical facts, empirical laws, phenomenological theories.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

АЛЫМОВА Анастастия Александровна – магистр,ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва.E-mail:alymova.a.a@mail.ru

Author'sinformation:

LEBEDEV Sergey Aleksandrovich –PhD (Philosophy), Prof. of the Dept. of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: saleb@rambler.ru

ALYMOVA Anastasya Aleksandrovna –Magister,Federal State Autonomous Educational Institution of Higher EducationBauman Moscow State Technical University, Moscow.E-mail: alymova.a.a@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать:26.05.2026.

УДК 165.4:[001.1:167]

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.052

Концепции научной истины: подходы С.А. Лебедева и Р. Гира

О.Р. Садовская

ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва

В статье проводится сравнительный анализ двух современных концепций научного познания: уровневой методологии С.А. Лебедева и научного перспективизма Рональда Гира. Показано, что подход Лебедева, основанный на идее уровневой организации знания и консенсуса научного сообщества, предлагает системную модель, в которой истина понимается как социально и методологически обоснованная надежность. В противоположность этому, перспективизм Гира смещает фокус с истины на адекватность, рассматривая научные теории как инструментальные модели, эффективные в рамках конкретных исследовательских перспектив. Сделан вывод о том, что концепция Лебедева обладает большей объяснительной силой для понимания науки как целостного социального института, обеспечивающего объективность знания через механизмы коллективной рациональности.

Ключевые *слова: научная истина, критерии научной истинности, уровневая методология, уровни научного знания, научный перспективизм.*

Введение

Научная истина – это не монолитный фундамент, раз и навсегда данный человеческому разуму, но и не хаотичный калейдоскоп произвольных мнений. Ее природа напоминает сложный кристалл, чьи грани по-разному преломляют свет, оставаясь частью единой, упорядоченной структуры.Научное знание, являясь одним из самых надежных способов постижения мира, тем не менее, не предлагает простых и однозначных ответов на вопрос о природе собственной истинности. Современные представления о науке отошли от поиска единого, универсального метода, демонстрируя сложность и многогранность этого феномена. Классические модели, видевшие основу науки либо в чистом опыте, либо в незыблемых принципах разума, уступили место более сложным концепциям, пытающимся учесть активную роль познающего субъекта и социальный характер научной деятельности. Именно в этом интеллектуальном контексте сформировались две интересные и во многом контрастирующие друг с другом позиции, предлагающие свое понимание того, как устроено и обосновывается научное знание.

© Садовская О.Р., 2026

С одной стороны, мы видим развернутую системную теорию, разработанную Сергеем Александровичем Лебедевым. Его уровневая методология науки предлагает детальную карту внутреннего устройства «кристалла» истины, скрупулезно описывая специфику и взаимосвязь уровней научного познания – от чувственного и эмпирического до теоретического и метатеоретического. Ключевым скрепляющим элементом этой архитектуры у Лебедева выступает концепция консенсуса научного сообщества, которая позволяет сохранить идеал объективности, признавая при этом социальный и конструктивный характер познания. С другой стороны, мощный вызов любой унифицированной модели истины бросает научный перспективизм Рональда Гира. В его рамках предлагается отказаться от самой идеи единого кристалла и вместо этого иметь дело с множеством «проекторов»–теоретических перспектив и моделей,которые поразному высвечивают реальность. Критерием научности в этой парадигме является не соответствие онтологическому порядку вещей, а функциональная адекватность модели в рамках заданной цели иточкизрения.Сопоставление концепций С.А. Лебедева и Рональда Гира представляется особенно продуктивным потому, что оба философа занимают сходное положение в современной науке:каждый является ведущим систематизатором и разработчиком оригинальной эпистемологической программы в своем национальном и интеллектуальном контексте. Лебедев по праву считается одним из наиболее влиятельных российских методологов, чья уровневая теория научного знания и концепция консенсуальной истины предлагают целостную альтернативу как классическому позитивизму, так и радикальному социальному конструктивизму. Аналогичным образомГир признается ключевой фигурой в современной американской философии науки, чей научный перспективизм стал одной из самых обсуждаемых и влиятельных попыток преодолеть тупик спора между научным реализмом и антиреализмом.

Таким образом, диалог между Лебедевым и Гиром–это не просто спор о частностях, это столкновение двух фундаментальных подходов: системно-архитектурного и мозаично-инструментального. В статье рассматриваются и сравниваются эти две концепции научной истины. Для достижения этой цели последовательно решается ряд задач: раскрывается уровневое строение научного знания и специфика истины на каждом из этих уровней согласно Лебедеву; рассматривается, как консенсуально-экспертный механизм примиряет социальность познания с его претензией на объективность; излагаются основные тезисы перспективизма Гира; и, наконец, приводится сравнительный анализ концепций.

1. Концепция Сергея Александровича Лебедева

1.1. Четыре уровня научного познания и их критерии истинности

Сергей Александрович Лебедев предлагает системный подход к анализу научного знания, рассматривая его как сложную, уровневую структуру [2]. Согласно его концепции, в любой развитой науке можно

выделить четыре качественно различных уровня познания, каждый из которых имеет свою собственную онтологию (что изучается), методологию (как изучается) исвои специфические критерии истинности. Эта модель позволяет преодолеть упрощенные представления о научной истине, демонстрируя, что она не является однородной, а проявляется по-разному на различных «этажах научного здания» [3].Исходным уровнем является *чувственный уровень*, продуктом которого выступают данные наблюдений, экспериментов и измерений. Это знание о непосредственных восприятиях и показаниях приборов. Лебедев указывает, что истинность этого знания определяется, с одной стороны, биологической нормой человеческого восприятия, сформированной в процессе эволюции, а с другой–консенсусом научного сообщества относительно легитимности и корректности используемых методов и приборов. Как отмечает философ, «чувственный уровень познания в науке и его результаты имеют существенно консенсуальную природу, поскольку основаны на признании или непризнании легитимности того конкретного набора средств, который используется на этом уровне» [5].

Следующий «этаж»–*эмпирический уровень*–представляет собой систему организованного знания, включающую протоколы наблюдений, научные факты, эмпирические законы и феноменологические теории. Критерии истинности здесь усложняются. Истинность протокольного предложения проверяется его соответствием чувственным данным, но при условии доверия к языку описания и возможности повторения наблюдения. Научный факт, являясь обобщением протоколов, считается истинным, если основан на логически корректном обобщении (например, с помощью индукции) множества признанных истинными протоколов. Лебедев подчеркивает, что «суждение об истинности научных фактов всегда содержит в себе консенсуальную компоненту, ибо оно зависит, во-первых, от оценки профессиональным научным сообществом истинности представленной совокупности протоколов, а во-вторых, от оценки логической корректности методов логического или статистического обобщения протоколов» [6]. Еще более сложным является критерий для эмпирических законов и феноменологических теорий, который включает в себя их непротиворечивость установленным фактам, объяснительную и предсказательную силу, а также согласованность с другими принятыми теориями. Ключевым является то, чтоистина эмпирического уровня основана на оценке научным сообществом.

Третий–*теоретический уровень*–оперирует идеальными, ненаблюдаемыми объектами (например, идеальный газ, абсолютно черное тело, социальный институт). Поскольку эти объекты непосредственно не представлены в опыте, критерий истинности здесь принципиально иной. Он смещается от соответствия опыту к внутренней логической связности и интеллектуальной очевидности. Главным условием истинности трансцендентальной теории является, по Лебедеву, «интуитивная очевидность

содержания идеальных объектов теории и аксиом теории»[7]. Основными же средствами разворачивания ее содержания и проверки являются логическая дедукция и конструктивные процедуры, контролируемые интеллектуальной интуицией. Теория должна быть внутренне непротиворечивой и, в идеале, выводимой из более общих фундаментальных теорий.

Наконец, *метатеоретический уровень* включает в себя наиболее общие компоненты науки: фундаментальные (парадигмальные) теории, научную картину мира, идеалы и нормы научного исследования, философские основания. Критерии истинности здесь в наибольшей степени носят консенсуальный и ценностный характер. Истинность научной картины мира оценивается через ее эвристическую силу, способность к интеграции знаний и мировоззренческую значимость. Идеалы и нормы науки (например, требования к доказательности, точности, объяснительной силе) считаются обоснованными, если они соответствуют принятым в данную эпоху представлениям о научной рациональности. Лебедев прямо указывает, что такой критерий «имеет консенсуальный характер, субъектом которого является либо дисциплинарное научное сообщество, либо сообщество ученых в целом» [8].Таким образом, уровневая модель Лебедева наглядно демонстрирует, что в реальной научной практике не существует единого универсального критерия истины [9]. Вместо этого работает сложная, многоуровневая система, где на каждом «этаже» познания обоснование истинности приобретает свои уникальные черты, от чувственной достоверности до метатеоретического консенсуса.

1.2. Истина как консенсус научного сообщества

Разработанная С.А. Лебедевым уровневая модель научного знания закономерно приводит к необходимости переосмысления самой природы научной истины. Если на разных уровнях познания действуют различные критерии истинности, то возникает вопрос: что же обеспечивает единство и объективность научного знания в целом? Ответ Лебедева заключается в разработке концепции консенсуса, которая представляет собой синтез рациональных элементов традиционных подходов с признанием социальной природы научного познания [11].Прежде всего Лебедев последовательно критикует классические эмпиристскую и рационалистическую парадигмы, демонстрируя их несостоятельность перед лицом реальной практики науки. Эмпиризм, утверждающий, что источником и критерием истинности любого научного знания является исключительно эмпирический опыт, оказывается беспомощным при объяснении истинности математических утверждений или фундаментальных теоретических конструктов, не сводимых к непосредственному наблюдению. Рационализм, видящий основу истины в априорных структурах мышления, не может адекватно объяснить ни способ получения чувственных данных, ни историческую изменчивость и плюрализм научных теорий. Как заключает Лебедев, «реальная наука как пробный камень эпистемологических концепций» демонстрирует ограниченность обеих этих крайностей [4].Выход из

этого положения философ видит в признании конструктивно-репрезентативного характера научного познания. Ученые не пассивно отражают реальность, а активно конструируют модели и теории, представляющие изучаемые объекты. Однако это конструирование происходит не произвольно, а в рамках определенной «когнитивной системы отсчета», включающей в себя философские предпосылки, исторически сложившиеся знания, цели исследования и методологические нормы. Таким образом, процесс познания оказывается детерминирован не только объектом, но и всей системой условий и предпосылок, которые Лебедев объединяет под понятием когнитивной системы отсчета [1].

Ключевым достижением Лебедева является проведение четкого различия между научной конвенцией и научным консенсусом. Конвенция–это сознательное договорное решение, принимаемое отдельным ученым или группой исследователей (например, соглашение о значении термина или выборе системы единиц). Консенсус же–это результат сложного, часто стихийного социально-коммуникативного процесса внутри дисциплинарного сообщества, итог длительных дискуссий, критики и экспертной оценки. «Если научная конвенция–дело личной ответственности отдельного ученого,–пишет Лебедев,–то научный консенсус–это уже познавательный результат и коллективная ответственность дисциплинарного научного сообщества» [10]. Именно консенсус, а не индивидуальные конвенции, является механизмом, который придает научному знанию интерсубъективный и объективный характер.

Таким образом, концепция научной истины С.А. Лебедева представляет собой стройную систему, в которой достоверность знания обеспечивается благодаря двум фундаментальным основаниям. Во-первых, это уровневая организация научного знания, где каждый уровень – чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический – обладает собственными критериями. Во-вторых, это механизм консенсуса научного сообщества, который превращает индивидуальные познавательные достижения в социально признанные результаты. В такой системе истина предстает как *надежное знание*, прошедшее многоуровневую проверку и получившее коллективное подтверждение компетентного сообщества.

2. Концепция Рональда Гира

2.1. Наука как процесс создания моделей

Если С.А. Лебедев предлагает рассматривать науку как величественное здание с продуманной архитектурой уровней, то Рональд Гир видит в ней нечто иное: мастерскую, заполненную разнообразными инструментами [12]. Его научный перспективизмпредставляет собой радикальный пересмотр классических представлений об истине, смещая фокус с вопроса «Что есть мир на самом деле?» на вопрос «Какие инструменты лучше всего подходят для решения нашей конкретной задачи?» [13]. Краеугольным камнем философии Гира является отказ от идеи, что

научные теории являются буквальными описаниями или «картами» реальности. Вместо этого он утверждает, что ученые создают репрезентативные модели. Эти модели – не зеркала, отражающие мир, а специфические инструменты, сконструированные для взаимодействия с ним. Классическим примером может служить модель идеального газа в физике. Она не является «ложной» из-за своих упрощений (игнорирование размера молекул и сил притяжения), но она и не является «истинной» картиной реального газа. Ее ценность – в функциональной адекватности для решения определенного класса задач, таких как расчеты в термодинамике в определенных условиях. Гир расширяет метафору: научные теории вообще «создают перспективы, в рамках которых можно представить себе аспекты мира» [13]. Это приводит к ключевому понятию перспективизма – перспективе.

2.2. Основные тезисы научного перспективизма

Перспектива, по Гиру, – это не просто точка зрения, а сложный комплекс, задаваемый целями исследования, используемыми приборами, теоретическими предпосылками и даже биологическими особенностями наблюдателя (например, устройством его цветового зрения). Именно эта перспектива определяет, какая модель будет построена и как она будет использоваться. В этом заключается его тезис: мы не можем занять позицию «Божьего взгляда» и увидеть мир «как он есть», независимо от нашей собственной природы и наших инструментов [14]. Следовательно, центральный критерий научности смещается с истинности на адекватность. Вопрос «Истинна ли эта теория?» теряет свой абсолютный смысл и заменяется на более прагматичный: «Адекватна ли эта модель для достижения моих целей в рамках данной перспективы?». Проиллюстрировать это можно с помощью следующего примера: волновая модель света адекватна для объяснения явления дифракции, в то время как корпускулярная модель адекватна для объяснения фотоэффекта. Бессмысленно спрашивать, какая из них «истинна»; правильный вопрос – «Какая из них адекватна для текущей исследовательской задачи?». Таким образом, научное знание предстает не как единая, устремленная к истине система, а как прагматичный и плюралистичный набор инструментов-моделей, каждый из которых хорош для своего дела [15]. Этот подходявляется попыткой Гира найти «золотую середину», признавая существование реального мира, но отрицая возможность его единственно верного теоретического представления.

Философия Гира предлагает радикальный пересмотр традиционных представлений об истине: вместо свойства соответствия реальности она рассматривается как функциональная характеристика – способность модели эффективно работать в заданных условиях. В этом случае истина рассматривается как *пригодность*. Научное знание в этой парадигме не строится ввысь, а ветвится вширь, создавая все новые инструменты для

взаимодействия с бесконечно сложным миром.Несмотря на свою привлекательность и способность объяснить многие аспекты научной практики, перспективизм Гира сталкивается с серьезными концептуальными проблемами. Гир не предлагает четких критериев для выбора между конкурирующими моделями, кроме их инструментальной эффективности в узких рамках, что выглядит явно недостаточным. Кроме того, эта концепция остается во многом метафорической. Понятия «перспектива», «точка зрения» и «аспект» так и не получают у него строгого философского определения. Не ясно, как именно эти визуальные категории, заимствованные из восприятия, транслируются на уровень сложных теоретических конструктов.

3. Сравнение идей Лебедева и Гира

3.1. Общие основания двух подходов

Несмотря на кардинальные различия в выводах, концепции Лебедева и Гира вырастают из общего корня – осознания кризиса классического идеала науки. Оба философа отвергают представление о научном познании как о пассивном зеркале, отражающем реальность в ее «истинном», незамутненном виде. Идеал абсолютного, ничем не обусловленного знания, доступного гипотетическому «Божьему взгляду», представляется им одинаково несостоятельной иллюзией.

Этот отказ от наивного реализма приводит их к признанию активной, конструирующей роли субъекта в процессе познания. Для Лебедева эта активность проявляется в том, что ученые, объединенные в сообщество, целенаправленно конструируют идеальные объекты, теории и методологические нормы. Для Гира– в том, что ученые как инженеры познания создают инструментальные модели, адекватные их конкретным целям. В обоих случаях знание не «открывается», а производится в результате целенаправленной человеческой деятельности.Из этого закономерно вытекает и третья общая черта – признание неизбежного плюрализма в науке. И Лебедев, и Гир видят в науке не монолитное здание, возводимое по единому плану, а сложное, разнородное образование. Лебедев систематизирует этот плюрализм через свою уровневую модель, показывая, что на разных «этажах» науки действуют разные методы и критерии истинности. Гир описывает его как горизонтальное многообразие конкурирующих перспектив и моделей, каждая из которых по-своему репрезентирует мир. Таким образом, оба мыслителя сходятся в том, что единого, универсального научного метода не существует, а многообразие подходов является не временным недостатком, а сущностной характеристикой научного познания.

3.2. Сравнительный анализ: системность против плюрализма

Проведенный анализ позволяет выявить не только точки соприкосновения, но и принципиальную линию раздела между концепциями Лебедева и Гира. Их расхождения касаются ключевых вопросов о природе

научной объективности и структуре знания.Главное различие заключается в отношении к системности и единству науки. Лебедев предлагает целостную архитектуру научного знания, где различные уровни и виды знания связаны между собой. Его уровневая методология представляет собой не просто классификацию, а объяснительную модель, показывающую, как вырастают теоретические конструкции из эмпирического базиса и как метатеоретические принципы направляют развитие науки. В противоположность этому, подход Гира можно охарактеризовать как горизонтальный плюрализм, где различные перспективы и модели сосуществуют, не образуя строгой иерархической системы. Его модель науки напоминает скорее набор инструментов в мастерской, где каждый инструмент ценен сам по себе, но не выстраивается в единую систему.Это различие напрямую связано с вопросами объективности и социальной природы науки. Лебедев, признавая конструктивную роль субъекта, находит основание объективности в интерсубъективном процессе выработки консенсуса. Именно коллективная экспертиза и следование методологическим нормам обеспечивают, по его мнению, переход от индивидуального мнения к общезначимому знанию. Гир же, акцентируя зависимость знания от конкретной перспективы, оставляет открытым вопрос о том, как достигается общезначимость в науке. В его модели возникает риск релятивизма, поскольку непонятно, каким образом научное сообщество может делать выбор между принципиально разными, но внутренне непротиворечивыми перспективами.

Наконец, по-разному оценивается прогресс и преемственность в науке. Уровневая модель Лебедева позволяет объяснить преемственность знания даже в периоды научных революций – происходит не просто смена перспектив, а пересмотр консенсуса и перестройка взаимосвязей между уровнями знания. В модели Гира прогресс науки выглядит как накопление все новых перспектив и моделей, но механизм выбора между ними и критерии прогресса остаются не до конца проясненными. Таким образом, если Лебедев предлагает *системное объяснение* того, как наука сохраняет свою идентичность, развиваясь, то Гир дает ценное *описание многообразия* научной практики, но оставляет открытым вопрос о единстве науки как социального института.

Выводы

Проведеннаяработа поизучению и реферированию концепций научной истины в философии С.А. Лебедева и Рональда Гира позволяет сделать ряд выводов о современном понимании природы научного знания.Оба философа предлагают пути преодоления ограниченности классических эпистемологических парадигм. Их объединяет признание активной, конструирующей роли субъекта в научном познании и отказ от упрощенных представлений об истине как о простом соответствии теории и реальности. Однако на этом сходство заканчивается, и проявляются

фундаментальные различия в понимании построения научного знания.Концепция С.А. Лебедева представляет собой системную и иерархическую модель, в которой научное знание организовано в уровни – от чувственного до метатеоретического. Ключевым достижением его подхода является разработка концепции консенсуса, которая позволяет сохранить идеал научной объективности, признавая при этом социальную природу познания. Механизм консенсуального принятия решений научным сообществом, по Лебедеву, обеспечивает единство науки и преемственность ее развития даже в периоды смены фундаментальных парадигм.В противоположность этому, перспективизм Р. Гира предлагает горизонтальную модель научного познания как множества частных перспектив и инструментальных моделей. Хотя этот подход адекватно описывает многообразие научной практики и ситуативный характер использования теоретических конструктов, он сталкивается спроблемами в объяснении единства науки, механизмов научного прогресса и критериев выбора между конкурирующими перспективами.

Таким образом, основной вывод работы состоит в том, что концепция Лебедева обладает большей объяснительной силой при анализе науки как целостного социального института. Его уровневая методология и теория нормированного консенсуса предлагает более системный и философски обоснованный подход к пониманию того, как в науке сочетаются историческая изменчивость и преемственность, многообразие методов и единство критериев рациональности, индивидуальное творчество и коллективная природа познавательной деятельности. Перспективизм Гира сместил акцент с вопроса «Что есть истина?» на вопрос «Какие модели адекватны в данных условиях?». Однако именно системный подход Лебедева позволяет понять, как это многообразие перспектив интегрируется в единый процесс производства научного знания, обладающего особой эпистемологической надежностью и социальной значимостью.

Список литературы

1. Лебедев С.А. Введение в философию науки: 15 лекций. М.: Проспект, 2024. 352 с.
2. Лебедев С.А. Истинность уровней и видов научного знания // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2020. № 4. С. 8–15.
3. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2016. 128 с.
4. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого. В 2 т. Т. 2. М.: Проспект, 2022. 228 с.
5. Лебедев С.А. Научная истина: консенсуально-экспертный характер // Гуманитарный вестник. 2019. № 3. С. 1–8.
6. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект, 2025. 416 с.
7. Лебедев С.А. Природа истины в науке // Гуманитарный вестник. 2017. № 12. С. 1–8.

8. Лебедев С.А. Природа научной истины // Современные философские исследования. 2020. № 1. С. 7–18.
9. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2023. 272 с.
10. Лебедев С.А. Философия науки. Курс лекций. М.: Проспект, 2022. 320 с.
11. Лебедев С.А. Философия. Методология. Наука. Избранные статьи. М.: Проспект, 2023. 384 с.
12. Чалый В.А. Научный перспективизм: реализм, антиреализм или новая парадигма? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 70.С. 80–90.
13. Giere R.N. Explaining Science: A Cognitive Approach. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 232 p.
14. Giere R.N. Perspectival Pluralism // Scientific Pluralism. Minnesota, 2006. P. 25–48.
15. Giere R.N. Scientific Perspectivism. Chicago: University of Chicago Press, 2006. 240 p.

Concepts of scientific truth: approaches of S.A. Lebedevand R. Giere

O.R. Sadovskaya

Moscow State Technical University named after N. E. Bauman (National Research University), Moscow

The article provides a comparative analysis of two modern concepts of scientific cognition: the level methodology of S.A. Lebedev and the scientific perspectivism of Ronald Giere. It is shown that Lebedev's approach, based on the idea of a level-based organization of knowledge and consensus of the scientific community, offers a systematic model in which truth is understood as socially and methodologically sound reliability. In contrast, Geer's perspectivism shifts the focus from truth to adequacy, viewing scientific theories as instrumental models that are effective within specific research perspectives.. It is concluded that Lebedev's concept has a greater explanatory power for understanding science as an integral social institution that ensures the objectivity of knowledge through the mechanisms of collective rationality.

Keywords: *scientific truth, criteria of scientific truth, level methodology, levels of scientific knowledge, scientific perspectivism.*

Об авторе:

САДОВСКАЯ Ольга Романовна – магистрант ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: olga.sadovskaya@yandex.ru

Author information:

SADOVSKAYA Olga Romanovna – master’s student at the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: olga.sadovskaya@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.12.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 20.01.2026.

УДК 1:008
DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.062

«Цивилизация» и «цивилизации». Опыт трансверсального переосмысления

Ю.Д. Гранин

Институт философии РАН, г. Москва

В статье обсуждается возможность продуктивного использования терминов «цивилизация» и «цивилизации» в качестве категорий анализа истории и социальной эволюции человечества. Для решения этой проблемы автор предлагает характерный для современной науки трансверсальный способ познания внележащей реальности, включающий в себя требование, избегая реификации категорий, изучать историю человечества процессуально и эволюционно. То есть «в движении» – движении человеческих коллективов «по ступеням сложностности, типов и состояний развития»: от более «простых» («архаичных» и «варварских») ко все более социоструктурно и функционально сложным сообществам людей, самые крупные и долгоживущие из которых можно именовать «цивилизациями». Как правило, именно «локальные цивилизации» в качестве чего-то «ставшего» и «неизменного» становятся предметом сравнительных исследований. Но такое понимание, считает автор, не исторично. Принцип историзма предполагает учет процессуальности бытия, явленного нам в многообразии его качественно определенных и структурированных «типов и состояний развития». Что, по мнению автора, предполагает понимание, например, истории «Китая», «Индии» или «России» в качестве множества наследуемых, но конвергентных (сходных) и изоморфных (структурно подобных) друг другу цивилизованных форм жизнедеятельности. В наши дни эмпирически фиксируемая множественность таких форм демонстрирует разнообразие и потенциальность (скрытые возможности) антропоистории, ее частично «проектируемый» людьми характер осуществления. А также то, что накопленные цивилизациями «модели существования и развития» представляют собой ресурс для реализации возможности трансформации ныне разделенного человечества в глобальную целостность – «универсальную цивилизацию».

***Ключевые слова**: государство, империя, модели развития, принцип историзма, цивилизация, цивилизации.*

На недавней конференции, посвященной проблемам цивилизационного развития России, один из участников, перефразируя слова персонажа пьесы Ганса Йоста, заявил, что его тянет схватиться за пистолет, когда уважаемые коллеги употребляют слово «цивилизация» в качестве научного термина. Раздражение автора можно понять:

© Гранин Ю.Д., 2026

несмотря на более чем двухвековую историю использования термина «цивилизация» в корпусе социогуманитарного знания, и сам термин, и созданный на его основе так называемый «цивилизационный подход» к анализу истории человечества так и не получили безоговорочного признания в среде антропологов, этнологов и востоковедов. В постсоветской России цивилизационный анализ истории обрел второе дыхание в 1990-е и в начале 2000-х гг., получив оригинальное воплощение в работах Б.С. Ерасова, М.В. Ильина, В.Ж. Келле, В.Л. Цымбурского, ряда других специалистов.И тем не менее этот взлет мысли был оценен некоторымивсего лишь как попытка преодоления «стадиально-линейного» (формационного) принципа анализа исторического процесса, который будто бы используется главным образом учеными стран «второго эшелона» развития для идеологического оправдания собственной «отсталости». Поэтому, писали тогда, «применение к изучению России цивилизационного подхода вырождается в выдвижение умозрительных положений, не имеющих научного статуса» [1, с. 87].

Разумеется, это наблюдение было не лишено оснований. Но скептическое отношение к цивилизационному подходу и возможностям использования понятия «цивилизация» в качестве аналитической категории уже тогда нельзя было признать продуктивным. В настоящее время, после того как в официальных политических документах Российская Федерация была квалифицирована как «государство-цивилизация», ситуация существенно изменилась. Однако проблема полисемантизма (многозначности) термина «цивилизация» никуда не исчезла. В значительной мере она связана с дисциплинарным характером организации научного знания (благодаря чему понятие «цивилизация» используется антропологами, историками, социологами, философами и др. специалистами в разных, иногда противоположных, значениях), но также – с отсутствием в корпусе социальных наук общепринятой (парадигмальной) теории формирования и изменения цивилизаций. В настоящее время в отечественном цивилизационном дискурсе сосуществуют, успешно конкурируя между собой, две научно-исследовательских стратегии изучения цивилизаций (универсалистская и партикулярная) [11] и как минимумпять теоретических моделей цивилизационного осмысления истории: «социетальная» (которой придерживается большинство исследователей), «культур-центристская» (А.А. Пилипенко, И.Г. Яковенко), «хроногеографическая» (М.В. Ильин),концепция «цивилизационных геоплатформ» (В.А Цымбурский) и «логико-смысловая» академика А.В. Смирнова. В этом перечне особое место, но тяготеющая к теории А.В. Смирнова,занимает концепция «предельных общностей», различающихся между собой «типами разума», А.В. Парибока. Таковых автор насчитывает всего четыре, выделяя, соответственно, четыре большие цивилизации, появившиеся и развившиеся в Евразии до появления промышленного капитализма:

1)«средиземноморский, или Большой, Запад (БЗ)»; 2) «афразийская общность (АА)», представленная носителями ислама и иудаизма; 3) «южноазиатская (ЮА) цивилизация», зародившаяся в центральной части северной Индии, но затем определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама), а ранее Индонезии; 4) «дальневосточная (ДВ) цивилизация», сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны.Они, по мнению Парибока, различны своими типами развитой письменности, каноническими языками (соответственно древнегреческий и латынь; еврейский и арабский; санскрит; вэньянь), а также «разными лакунами в морфологии культуры» [15].

В свое время такие и другие«большие цивилизации» (индийскую, китайскую, исламскую и византийскую) Йохан Арнасон называл «проблемными» и «спорными» [19]. Наверное, он прав. Однако не имея возможности обсудить достоинства и слабые стороны указанных концепций, автор выносит на суд читателя еще одну – трансверсальную – версию понимания «цивилизации» (цивилизовывания) человечества как возникшей в далеком прошломглобальной тенденции эволюции человеческих коллективов к наиболее развитой (высшей) форме совместной жизни индивидов, получившей со временем множество конкретно-исторических воплощений в разных регионах планеты в виде «локальных цивилизаций». По моему мнению, будучи комплементарна к иным концепциям, она вместе с тем обладает тем преимуществом, что согласуется с современной – постнеклассической – научной картиной мира. Но прежде чем перейти к этой теме, имеет смысл обсудить историю и содержание термина «трансверсальность».

«Трансверсальность»: содержание термина и многообразие интерпретаций

Специалистам в области истории и методологии науки хорошо известен и описан «дрейф категорий» из одной области научного знания в другую. В значительной мере он связан с внешними (экстернальными) и внутренними, собственно внутринаучными причинами и обстоятельствами. В числе последних – недостаточность традиционного категориального аппарата социальных и гуманитарных дисциплин для описания и изучения динамичной социокультурной реальности. И тогда философы, социологи, психологи и др. специалисты восполняют эту нехватку, заимствуя термины из других научных дисциплин, наделяя их новым, ранее не свойственным содержанием. Именно так проник в постмодернистский дискурс второй половины XX в. термин «трансверсаль», уже давно используемый в теории множеств, а также в логике и линейной алгебре. В пространстве этих дисциплин практикуется различение «трансверсалей» на частичные и общие, а также существуют «теоремы», обосновывающие необходимое и достаточное условие существования трансверсали для данного семейства множеств.

Кроме того, термин «трансверсальность» используется в *топологии*, где обозначает *пересечение пространств*, в противоположность их отношениям по касательной. Судя по публикациям, именно оттуда в 1964 году его впервые заимствовал Феликс Гваттари и, переосмыслив, стал использовать как синоним «группового анализа» (впоследствии названного «шизоанализом») в качестве практики, противоположной индивидуальным «психоаналитическим процедурам» [5].В дальнейшем понятие «трансверсальность», содержание которого менялось в зависимости от контекста, использовали другие мыслители. Но особую популярность этот термин, отсылающий к алгебраическим «множествам», приобрел в 1980-е годы – в период активного обсуждения проекта «Единой Европы». Значимую роль в этой дискуссии сыграла книга немецкого философа Вольфганга Вельша «UnserepostmoderneModerne» («Наш постмодерный модерн»), где он выдвинул гипотезу «трансверсального разума», с помощью которой попытался ответить на вопрос о том, какой тип «разума» (рациональности) возникает после «постмодерна».Обосновывая тезис о том, что т.наз. «постмодерн» есть не что иное, как новая историческая ипостась эпохи «модерна», политически воплощенная в Евросоюзе, в этой книге Вельшвместе с тем обратил внимание на крайне важную проблему: «Объединенная Европа» представляет собой политическое «множество» национальных европейских государств, население которых сплочено в «нации» – сообщества, которые уже обладают языковым и культурным единством (национальной идентичностью, выстраиваемой на основе общей оппозиции: *«свой – другой»* или *«свой-чужой»*). Как же в этих условиях множества национальных идентичностей создавать общую идентичность европейцев? Возможно ли это?Отвечая на этот вопрос, Ю. Хабермас, выдвинувший концепцию «коммуникативного действия», предлагал сформировать общеевропейскую идентичность на политико-правовой основе: «коммуникативной рациональности», которая должна была бы быть воплощена в Конституции Евросоюза, проект которой так до сих пор не ратифицирован всеми участниками ЕС. Такой же по существу космополитической позиции, предлагавшей заменить «этнокультурный национализм» «конституционным патриотизмом», а «национальное государство» государством «космополитическим», придерживался Ульрих Бек.

Фактически и тот, и другой предлагали *универсалистский проект «Новой Европы»*, в которой исторически сложившиеся традиционные партикулярные ценности должны уступить место «общечеловеческим», читай «общеевропейским». Однако, как считали их оппоненты (и я в том числе), «конституционный патриотизм» и «космополитическое государство» – из области благих пожеланий далекого будущего, которое, быть может, никогда не наступит. В пространстве повседневности существует не субъект права с паспортом в кармане, а человек во всей его целостности, с его мечтами, символами, традициями – тем, что формирует его как

«француза», «немца», «испанца» и т.д. Многочисленные протесты коренного населения стран Евросоюза против инокультурных гастарбайтеров и мигрантов, которые, даже получив гражданство, не желают терять свою лингвокультурную идентичность, свидетельствуют об этом вполне убедительно [9, с. 286–293]. Но как решать эту проблему?

По мнению так называемых «правых» интеллектуалов (не только в Европе, но и в США),это решение диктует необходимость возврата к политике официального национализма: к ограничению миграции и аккультурации населения. Что, очевидно, противоречит многолетней политике мультикультурализма, которая философски обосновывалась Деррида, Фуко, Лиотаром и др. постмодернистами. По их мнению, модерные практики создания единого культурного пространства неприемлемы, поскольку основаны на насилии. Задача состоит в том, чтобы «другой остался Другим (Иным) ипослетого,какеговключиливсостав целостности». Таким образом, предлагалась идея формирования внутренне противоречивого, но единого сообщества индивидов: «единства разнородностей». Но как его создать?

Собственное, радикальное, решение, отмечают исследователи, предложилифилософылеворадикальнойориентации:Паоло Вирно, Жан-Люк Нанси, Майкл Хардти, Антонио Негри. «Они выдвинули в качестве новой формы сообщества и субъектности *«множество», понимаемоекак единств осингулярностей.* Особенность множеств в том,что они представляют собой ситуационные единства, при создании которых индивиды соотносятся друг с другом такимо бразом,что при этом соприкасаются только их интересы, но не Самости. Это отличает их от классических форм и способов активной консолидации, которые основаны на насилии» [17, с. 60].

Оставим специалистам разбор достоинств и ограничений этой концепции и вернемся к гипотезе «трансверсального разума» В. Вельша, понимаемого какинструмент пересечения «культурных пространств»,способного в процедурах «интеракции» индивидов сформировать «транскультурность» населения Европы вситуации ееценностногоплюрализма. Думаю, что идея формирования «трансверсального разума» как массового феномена может быть воплощена лишь в «культуре будущего», о которой упоминает и Вельш. Но в настоящее время, в силу довольно низкого уровня образованности населения европейских государств и, соответственно, слабой рефлексивности массового сознания (интеллектуалы, разумеется, не в счет), эту гипотезу следует отнести к числу «проектных утопий с неопределенным будущим». Иное дело современная наука постнеклассического типа как «система с рефлексией» и соответствующая этому типу науки «научная рациональность». Именно в этом контексте, на мой взгляд, перспективно вести речь о трансверсальном способе научного познания, характерном для науки постнеклассического типа.

Постнеклассическая наука и трансверсальный способ познания

Как отмечают специалисты, история новоевропейской науки может быть разбита на три периода: классический, неклассический и постнеклассический этапы развития, каждому из которых были свойственны существенные изменения в онтологии, гносеологии и методологии научных исследований.В частности, неклассический период был ознаменован появлением нового эпистемологического пространства науки, в котором изменяется стиль научного мышления в связи с принципиально новой ролью субъективного начала в познавательном процессе, появляется новая стратегия развертывания теоретического знания, путь которого может начинаться теперь не с эмпирической реальности (как считалось в классической физике), а с теоретической модели (конструкта) этой реальности. Метод идеализации (используемый для формирования такой модели) и, соответственно, конструктивно-генетический способ создания теории становятся важными средствами исследовательской практики в естествознании. А вместе с ними «исчезает представление о научной истине как об окончательном, полном, однозначном, не имеющем других вариантов адекватном знании о действительности. Она теперь трактуется как результат когнитивного консенсуса в определенном научном сообществе, за границей которого существуют другие возможные смыслы изучаемой реальности» [7, с. 128].

Эти и некоторые другие характерные признаки научных исследований были унаследованы и развиты современной – постнеклассической – наукой. При изучении ее особенностей ученые обращают внимание на увеличение в ее составе так называемых «междисциплинарных» исследований. Но этот термин (междисциплинарность) не является удовлетворительным, поскольку при его использовании возникает семантически пустое пространство: «между» или «меж» означает ничем не заполненный «промежуток» между научными дисциплинами (например, «биологией» и «социологией»), который простым соединением терминов (социобиология, социогенетика или биолингвистика) содержательно не заполняется. Вместе с тем очевидно: появление этих и других «смешанных» направлений исследований и соответствующих им «дисциплин» связано с процессами коэволюции (т. е. совместных взаимосвязанных изменений) в сфере науки и научной деятельности, проявляющимися в различных формах:

- в образовании общего информационного, теоретического и методологического пространства, охватывающего всю совокупность конкретных наук;

- в трансляции из одной области науки в другую идей, научных проблем, гипотез, исследовательских программ, методологических принципов, теоретических картин реальностей и т. д.;

- в когнитивной практике «парадигмальных прививок», когда методологические матрицы, исследовательский опыт одной науки «прививаются» к другим сферам научного знания: например, анализ биологических систем используется для создания технических устройств, а исследование генетических проблем осуществляется с использованием принципов и способов программирования, компьютерными и другими техническими средствами.

Все это вместе формирует новый – коэволюционный – стиль мышления, в котором философское умозрение и собственно научное знание соединяются в некое новое когерентное единство, образуя научную картину мира, построенную на принципиально новых идеях. Идея системной самоорганизации мира, универсального эволюционизма, антропного принципа организации Вселенной, холизма и эмерджентности, контингентности, самоорганизации (автопоэйзиса) и импликативного принципа организации реальности как свернутого многообразия потенций, лежащего в основе явленного человеку мира пространства, времени и материи,– эти и сопутствующие им идеи, обретая статус общенаучных регулятивов, теперь размывают демаркационную линию между картинами реальности, вырабатываемыми естественно-научным, социогуманитарным и философским знанием.

Тем самым *формируются тренд и задача преодоления дисциплинарной формы научного познания сложных объектов, требование изучать их процессуально и эволюционно:в движении по ступеням сложностности, типов и состояний развития*. Что означает, как писал В.И. Аршинов, думать «не в терминах существительных, а в терминах глаголов, в процессах становления... вместе с другими наблюдателями и с материально-семиотическими средами, которые со-конституируют нас» [2, с.87]. Именно это, на мой взгляд, и предполагает *трансверсальный способ познания.* В предельно общем виде *он может быть охарактеризован как такой подход к исследуемому материалу, который выходит за пределы традиционных дисциплинарных границ и объединяет различные области знания на основе философского синтеза комплементарных (взаимосвязанных) или конвергентных совокупностей эмпирически и теоретически обоснованных гипотез для комплексного анализа сложных проблем*.

В нашем случае таковыми являются:

- восходящая к Ф. Броделю *идея о продуктивности многоаспектного изучения цивилизаций в качестве сложных исторических структур*[3];

- *мысль Питирима Сорокина о необходимости различения «цивилизаций» и «культурных систем», в ходе которого цивилизации понимаются как крупные сообщества*, воплощающие, на мой взгляд, разные культурно-исторические типы развития;

- *комплекс гипотез Ш. Айзенштадта о факторах трансформации цивилизаций* (т. е. «модернизаций» и «революций»), интерпретируемых в контексте восходящей к концепции Тойнби идее «вызовов» и «ответов»;

- *продуктивность идеи «культурного ядра» (П. Сорокин) цивилизаций и гипотез М.В.Ильина и В.А. Цымбурского* о том, что цивилизации есть в том числе и «геополитические категории».

Более подробно о них я писал в других работах. А здесь следует подчеркнуть: несмотря на различия, эти, а также указанные в начале статьи другие теоретически обоснованные гипотезы и идеи российских авторовнаходятся в состоянии смысловой переклички друг с другом, имеют общие семантические корни.А значит,возникает возможность их сопряжения и синтезирования по принципу дополнительности.Что, по мнению автора, позволяет сформировать трансверсальную версию цивилизационного анализа всемирной истории в контексте социальной эволюции человечества.

Социальная эволюция человечества и его «цивилизациация»

Несмотря на то, что идея эволюционизма была введена в научный оборот во второй половине XIXв., общепринятого определения понятий «эволюция» и «социальная эволюция» до сих пор не выработано. Большинство исследователей ориентируется на классическое понимание эволюции Г. Спенсера и развивающее ее понимание Х.Й.М. Классена, который рассматривает эволюцию как «процесс структурной реорганизации во времени, в результате которой возникает форма или структура, качественно отличающаяся от предшествующей формы» [14, с. 6]. Оппонируя ему, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, ряд других специалистов, постоянных авторов альманахов «Эволюция», «HistoryandMathematics» и «Evolution», считают необходимым включить в это определение изученный советским биологом А.Н. Северцевым феномен «ароморфоза»: подъема на более высокий уровень системной организации, предполагающий не просто качественное изменение, а появление нового качества, которого ранее не было.

Солидаризуясь в целом с таким пониманием, социальную эволюцию человечества в предельно общем виде, на мой взгляд, можно интерпретировать «*как многолинейное структурно-функциональное усложнение форм и способов жизнедеятельности людей: движение от простых ко все более сложным формам и способам индивидуальной и совместной жизни, реализуемое в диалектике социальных, культурных, когнитивных и институциональных изменений»*[12, с. 116].Эта эволюция не имела однолинейной последовательности, а представляла собой многолинейный возвратно-поступательный процесс «естественно-исторического отбора» и «выбраковки» тех общностей, которые не сумели выработать и закрепить свои технологические, социокультурные и иные конкурентные пре-

имущества. Но в длительном историческом интервале почти на всех континентах планеты (за исключением Австралии) наблюдались, невзирая на периодические кризисы, одни и те же макротенденции: увеличение общей численности населения (демографический рост), его концентрация в «городах» (урбанизация), сопровождавшиеся ростом усложнения и разнообразия производственно-экономических и социополитических форм совместной жизни.

Эти археологически хорошо подтвержденные процессы/тенденции, выражавшие направленность социальной эволюции, обусловливали друг друга, вызывая к жизни то, что позже получило название «цивилизации». Поскольку этот феномен наблюдался во всех регионах планеты с благоприятными для жизни природно-климатическими условиями, его в контексте социальной эволюции можно квалифицировать как ее «этап» и одновременно как всемирно-историческую тенденцию «цивилизациации» человечества: его шествия по ступеням развития от более «простых» («архаичных» и «варварских») ко все более структурно и функционально сложным сообществам людей, самые крупные и долгоживущие из которых можно назвать «цивилизациями». В предыдущих работах я связывал их появление и локализацию в разных регионах планеты с действием глобальной тенденции многовекторного интегрирования (и сопутствующего ему «диффренцирования) человеческих общностей. При таком подходе «цивилизация» понималась в двух модусах осуществления: процессуальном и статичном (качественно определенном). В первом случае она характеризовалась как «нелинейный процесс *«цивилизациализации*» (*«цивилизации»*) человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты» [8, с.37]. Во втором – как результат этого процесса: в качестве «*экономически и политически связанных* ***больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей)****, субъективносимволически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурныхсмыслов, ценностейи норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей*» [Там же].

Я и сейчас придерживаюсь этой гипотезы, продуктивность которой заключается в отказе от распространенного отождествления геополитических регионов и государств (Индии, Китая, России и др.) как «мест» существования какой-то одной, якобы неизменяемой, «цивилизации». Кроме того, предлагаемое понимание «цивилизации» человечества как глобального процесса, всегда выраженного в многообразии конкретно исторических социокультурных форм совместной жизни людей, воплотивших разные культурно-исторические типы развития, базируется на серьезном философском фундаменте: социально-конструктивистском (субстанциально-деятельностном) понимании истории человечества. Конкретизируем высказанные положения, рассмотрев «цивилизацию»

как исторический процесс в контексте социальной (социокультурной) эволюции человечества. Эскизно он может быть представлен следующим образом.

История человечества: от «архаики» к «цивилизации»

Стараясь не смешивать дефиниции, автор исходит из предельно широкого понимания термина «история». Последняя интерпретируется как изменение во времени любых феноменов мега и мезомира. Галактики, звезды, планеты, биосфера Земли, биологические виды, включая вид Хомо сапиенс сапиенс,– все подвержены изменениям, а следовательно, имеют свою «историю». В настоящей работе речь идет об «антропоистории» – т. е. истории людей и их сообществ, способом существования которых является индивидуальная социокультурно оформленная деятельность обладающего сознанием человека во всем многообразии ее предметно-практических и духовных воплощений. Но «история» человечества и его «социальная эволюция» не тождественны.

Первая категория гораздо шире второй. Накопленные палеогеологами, палеоклиматологами, археологами, историками, антропологами и др. специалистами данные свидетельствуют о том, что история человечества не имела непрерывно-эволюционного характера. А включала «и неэволюционное функционирование социальных систем, упадок, застой, циклическую и стохастическую динамику, уничтожение, качественные трансформации, несопровождающиеся значимым ростом (или уменьшением) сложности социальных систем» [6, с. 75]. Вместе с тем в значительном временном интервале и на большинстве континентов планеты социоэволюционный тренд стал доминирующим. По мнению автора, это связано с действием законанеобходимого социокультурного разнообразия как фактора эволюции сообществ вида Homo sapiens. Что позволяет интерпретировать социокультурную эволюцию человечества как историческое движение человеческих коллективов в направлении увеличения разнообразия и структурно-функционального усложнения форм совместной жизни людей, и тем самым как обретение все большей свободы от окружающей их природной среды обитания.

Это движение имело возвратно-поступательный характер сосуществования и смены состояний и типов развития сообществ людей, воплощавших *разные формы общественного производства и совместной жизни* и соответствующие им *разные стратегии жизнедеятельности*: *архаичную, варварскую и цивилизованную*. Ретроспективно архаичные, варварские и цивилизованные общности, осуществлявшие разные стратегии жизнедеятельности, могут быть рассмотрены как простая линейная последовательность следующих друг за другом форм социальной эволюции. Но история свидетельствует об обратном: начиная с момента появления первых цивилизаций они существовали и развивались совместно.

Архаичная форма бытия основывалась на традициях и комплексе мифоритуальных представлений о замкнутости окружающей индивида окультуренной реальности (культурного Космоса), находящегося с ним в состоянии синкрезиса. Согласно теории А.А. Пилипенко, ***интенция синкрезиса противостоит любым формам динамики,*** так как всякое эволюционное усложнение, любая динамика реализуется через возникновение новых структур и институтов, их дифференциацию и специализацию, что, в свою очередь, размывает синкрезис [16]. Правда, при таком посыле остается неясным, как именно из архаичных обществ возникают цивилизации. Но верно то, что наблюдаемые на изолированных территориях архаичные родоплеменные сообщества (например, австралийские аборигены) являют собой тупиковые ветви социальной эволюции, поскольку не способны самостоятельно увеличивать свой культурный ресурс.

Расширенное воспроизводство «культуры» – то, что принципиально отличает первые очаги цивилизации от окружающего их периферийного мира архаических форм жизни. «Чудо рождения цивилизации в том и состояло, что однажды в нем родилась и закрепилась стратегия жизни, связанная с наращиванием культурного ресурса» [18, с. 68]. Появление этой стратегии, очевидно, было обусловлено двумя «революциями»: неолитической революцией в сфере производства материальных благ и «городской революцией» (В.Г. Чайлд), взаимно поддерживающими друг друга. «Если переход от охотничье-собирательного способа жизни к аграрному производству и животноводству обеспечил резкое увеличение прибавочного продукта, стимулировавшее социально-экономическое расслоение первобытных обществ, то образование поселений городского типа, а затем и «городов» привело к невиданной ранее концентрации населения и появлению неутилитарных видов деятельности – «духовному производству». Этот глобальный процесс урбанизации знаменовал собой переход совместной жизни людей в новое качество, т. е. имел характер ароморфоза, достигнутого за счет увеличения социополитической и культурной сложности общества в новом социокультурном пространстве» [12, с. 118].

Это новое урбанизированное пространство совместной жизни, первоначально возникшее в «городах-государствах», которые можно именовать и первыми «цивилизациями» (от латинского civitas – «городской житель», представитель городской общины), разрушало характерные для малочисленных первобытных сообществ и наследовавших им «варварских» племенных коллективов ритуалы солидарности и взаимопомощи, одновременно стимулируя появление новых *общественных институтов («*рынков», «собственности», «денег», «школ», жреческих, торговых, ремесленных, др. «профессиональных корпораций») *и прежде всего «государства», обеспечивающих переход от привычных ранним архаикам «приспособительных» к «инновационным» формам жизни.* В

частности – к «политической экономике» [13], которая обеспечила производство большего числа и значительно более широкого ассортимента «общественных благ» не за счет следования «традиции», а за счет «расширения сознания», становящегося причиной/следствием креативного наращивания культуры. Так возникает «цивилизация»: *всемирно-исторический процесс формирования и распространения нового культурно-исторического типа развития, получивший в разных регионах планеты множество конкретно-исторических воплощений – «цивилизаций».*

Первоначальной и наиболее распространенной формой их существования были древние «города», которые колонизировали населенные архаиками близлежащие территории, образовывали «союзы», часто превращавшиеся в ходе войн в «царства» и «империи». Последние становятся наиболее эффективными политическими формами распространения «материнской цивилизации» на большие расстояния. В завоеванных регионах строятся школы, обычное право заменяется письменным, создаются условия для распространения достижений *первых «наук»* (медицины, астрономии и математики, имевших существенное значение для развития оросительных систем, мореплавания, торговли, строительства и военного дела), *теософских* и *философских концепций* и *первых «искусств*» (храмовой и светской архитектуры, скульптуры, литературы и театра). Совокупность перечисленных и др. атрибутивных характеристик образует компонентную структуру цивилизации как идеального типа [10]. Однако идеально-типическая реконструкция, разумеется, не исчерпывает исторического своеобразия каждой из известных нам «цивилизаций». Имея общие структурные компоненты, все они в тоже время обладали «индивидуальным лицом», которое определялось тем, «***как***осуществлялосьвзаимодействиеразличныхкомпонентов,***какие***изнихдоминировали,выполняякодовые функции,задавая тонисторическомуразвитию» [4, с. 12].

Поскольку «цивилизации» с различными типами «высокой культуры», управления и властвования возникали в разное время, в разных географических ареалах и разном социальном окружении, их историческая судьба была различной. Вместе они образовывали «мир цивилизаций», судьба которого в значительной мере, если не всегда, зависела от окружавшей их «архаической периферии», которая в разные времена и в разных регионах Евразии тоже была неоднородной. Но именно там, в зоне соприкосновения с цивилизованным окружением, возникает ещеодна, *третья стратегия человеческого существования.* В значительной мере это все та же, унаследованная из архаичного прошлого, *стратегия жизни «охотника» и «кочевника», не ориентированного на накопление материальных и культурных ресурсов, а предпочитающего забирать все в готовом виде.Возникает «варварство»* –совокупность окружающих цивилизованное пространство («цивилизацию») архаических обществ, которые, столкнувшись с «цивилизацией», испытали на себе ее воздей-

ствие и живут за ее счет. Вместе они составили «варварский мир» – внешний пояс и ближнюю периферию «мира цивилизаций», котораяформировалась в процессе многолетних экономических, культурных и военных контактов. А глубокая периферия, не затронутая трансформирующим воздействием «цивилизации»,являла собой собственно архаическое пространство социокультурных форм.

Таким образом, можно утверждать: в контексте предлагаемого мною понимания социальной эволюции человечества как череды состояний развития [от состояния «архаики» (ранней, средней и поздней первобытности) к состоянию раннего и позднего «варварства» и от него – к состоянию «цивилизации» (цивилизованности)]«варварство» занимает промежуточное положение, являя собой «переходную (лиминарную) форму» движения от совокупности архаических сообществ к «цивилизованным».

В чем зафиксированное источниками и продемонстрированное историей отличие варварских обществ от цивилизованных? Оно заключалось в более простой социополитической и социокультурной организации этих человеческих коллективов, способствующей многовековому сохранению варварских форм жизни в условиях постоянных контактов архаичного мира с миром поздних (классических) цивилизаций [12]. Причина – отсутствие тех культурных и психологических качеств, которые необходимы для ведения сложного производящего хозяйства и жизни в рамках государства. Не имея их, варвар тем не менее желает иметь то, чем не может себя обеспечить: «блага» цивилизации, большинством из которых он не в состоянии воспользоваться. Отсюда исторический парадокс: завоевывая «цивилизации», ранние варвары не стремились к культурным заимствованиям, а просто жгли и грабили, обращая пленников в рабов для общественных и домашних нужд, последующей перепродажи или выкупа. Со временем ситуация, конечно, менялась. Но сложное отношение варвара к цивилизации сохранялось долгие годы.

***

Завершая, имеет смысл воспроизвестиобщую логику и итоги рассуждений автора.

В своих теоретических штудиях автор исходит из следующей (непроблематизируемой в постнеклассической науке) предпосылки: понимания Мира в качестве изменяющегося Универсума, все уровни организации которого (микро-мезо и мега «миры») представляют собой эволюционирующую целокупность процессов, всегда выраженных в череде «состояний» (то есть имеющих качественную определенность). История человечества, понимаемого как совокупность всех когда-либо живших и ныне живущих объединенных в сообщества различной степени сложности индивидов, представляет собой особую – антропосоциокультурную – форму бытия (АСК-бытия) Универсума, способом существования которой является индивидуальная и совместная

социокультурно оформленная деятельность обладающих сознанием людей во всем многообразии ее предметно-практических и духовных воплощений.

Базируясь на этом метафизическом основании,работа являет собой одну изпопыток обоснования продуктивности использования концепта «цивилизация» в качестве единицы анализа «истории человечества» и его (человечества) социальной (социокультурной) эволюции.Для реализации этой задачи *используется теоретическая оптика трансверсальности,* предполагающая изучение сложных объектов процессуально, эволюционно и комплексно: *за счет пересечения дисциплинарных границ и социально-философского* – трансдисциплинарного – *синтеза* гипотез и результатов сравнительно-исторических исследований сообществ людей разной степени сложности, полученных специалистами в области отдельных социогуманитарных дисциплин (антропологии, социологии, этнологии, исторической лингвистики и др.), изучающих разные предметные срезы антропоистории. Тем самым в рамках данного подхода понимание цивилизации человечества хорошо согласуется с иными концепциями локальных цивилизаций, включая их как «свое-иное» в более общий теоретический контекст.

В контексте такого подхода концепт «цивилизация» обретает несколько значений.

1. «Цивилизация» понимается как всемирно-историческая тенденция, исторически представленная многообразием своих «региональных» и «локальных» воплощений: тем, что в литературе именуют «локальными цивилизациями». Последние справедливо считаются наиболее устойчивыми «историческими структурами» (Ф. Бродель). Обычно именно *они в качестве чего-то «ставшего» «неизменного» становятся предметом сравнительных исследований*. Но такое понимание, считает автор, не исторично. Принцип историзма предполагает учет процессуальности бытия, явленной нам в многообразии его качественно определенных и структурированных «состояний».

2. С точки зрения эволюционной динамики каждое из этих качественно различных состояний процесса «цивилизации» человечества представляет собой особый «тип развития», множественность которых демонстрирует разнообразие и потенциальность (скрытые возможности) антропоистории, ее частично «проектируемый» людьми характер осуществления, а также то, что накопленные цивилизациями «модели существования и развития» представляют собой ресурс для реализации возможности трансформации ныне разделенного человечества в глобальную целостность – «универсальную цивилизацию» [11].

3. Помимо этого, трансверсальная версия цивилизационного анализа истории делает акцент на *географическом воплощении процесса*

*цивилизования.*А он историчен, т. е. изменяем с течением времени. Что, по мнению автора, предполагает понимание, например, истории «Китая», «Индии» или «России» *в качестве множества наследуемых, но конвергентных (сходных) и изоморфных (структурно подобных) друг другу цивилизованных форм жизнедеятельности.* Что, в свою очередь, создает возможность избежать интерпретации «китайской», «индийской» или «российской» цивилизации как многовековой застывшей «исторической структуры» (Ф. Бродель).

4. В качестве человеческих сообществ (или «ассоциаций») «цивилизации» тоже эволюционируют под влиянием

а) осознаваемой и экзистенциально переживаемой неудовлетворенности людьми порядками совместной жизни, на основе которых создаются проекты желаемого будущего;

б) стремления индивидов к когнитивной, художественной и иной креативной самореализации (выражающейся в выработке все новых научных, технико-технологических и культурных новаций);

а также

в) под воздействием уже упомянутого «социального контекста» их существования: миграций, завоеваний, торговых и культурных обменов, в ходе которых происходит «трансфер» языков, знаний, производственных и социальных (экономических, политических, образовательных и иных) технологий совместной жизни.

Выражаясь языком Тойнби, цивилизации существуют в изменяемом пространстве постоянных «вызовов» и «ответов». Неизбежность и эффективность последних является важным фактором их «выживания» и эволюции, выраженной в сменяемости конвергентных друг другу цивилизационных форм. История России последнего тысячелетия демонстрирует отличия и преемственность этих форм весьма убедительно [8].

Список литературы

1. Алаев Л.Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и России // Историческая социология и психология истории. 2008. №2 . С. 87–112.
2. Аршинов В.И., Янукович М.Ф. Проблема наблюдателя и искусственные нейросети: на пути к трансдисциплинарной концепции наблюдателя // Вопросы философии. 2025. №1 2. С. 72–89.
3. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. Перевод с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
4. Буданова В.П.Варвары и варварство в антропологии цивилизаций // Цивилизация и варварство. Трансформация понятий и региональный опыт. М.: ИВИ РАН, 2012. С. 10–46.
5. Гваттари Ф. Трансверсальность [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/@-110494894-feliks-gvattari-transversalnost-19645?subtype=chip_link (дата обращения 14.12. 2025).

6. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Восток и социальная эволюция человечества. М.: Учитель, 2020. 859 с.
7. Гранин Ю.Д. Эволюция науки и ее философские осмысления. М.: Академия медиаиндустрии, 2017. 262 с.
8. Гранин Ю.Д. Цивилизация и цивилизационная эволюция России // Вопросы философии.2020. № 12. С. 34–44.
9. Гранин Ю.Д. Государство модерна. Национальный и социальный векторы эволюции. М., 2021. 371 с.
10. Гранин Ю.Д. «Цивилизации»: «реальные», «воображаемые» или «конструируемые» сообщества? // Вопросы философии.2024. № 2. С. 14–24.
11. Гранин Ю.Д. На пути к «универсальной цивилизации». Конкуренция цивилизационных моделей развития // Вестник Тверского государственного университета. Серия «ФИЛОСОФИЯ». 2025. № 3. С. 7–22.
12. Гранин Ю.Д. «Варварство» и «цивилизация» в социальной эволюции человечества // Вопросы философии, 2025, №12. С. 112–123.
13. Джонсон А., Эрл Т. Эволюциячеловеческихобществ:Отдобывающейобщиныкаграрномугосударству/ Пер.с англ.И.В. Кузнецова,Е. Веремеевой; науч. ред.перевода О. Маслова-Вальтер, М. Маяцкий. М.: Изд-воИнститута Гайдара, 2017. 552 с.
14. Классен Х.Й.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации / Ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000. С. 6–23.
15. Парибок А.В. Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61.
16. Пилипенко А.А. Постижение культуры. Ч.1. Культура и смысл. Российская политическая энциклопедия: Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2012. 607 с.
17. Чукин С.Г. В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 1. С. 57–64.
18. Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России. Статья I. Варварство: социологическая модель // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 66–78.
19. Arnason J.P. Civilization in Dispute: Historical Issues and Theoretical Traditions. BRILL: Leiden: Boston, 2003. 552 p.

«Civilization» and «civilizations». An experience in transversal rethinking

Y.D.Granin

Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences, Moscow

This article discusses the potential for productive use of the terms «civilization» and «civilizations» as categories for analyzing the history and social evolution of humanity.To address this problem, the author proposes a transversal approach to understanding external reality, characteristic of modern science.

This approach embraces the requirement to avoid reifying categories and to study human history processually and evolutionarily.That is, «in motion» - the movement of human groups «through stages of complexity, types, and states of development»: from «simpler» («archaic» and «barbaric») to increasingly sociostructurally and functionally complex human communities, the largest and longest-lived of which can be called «civilizations».As a rule, it is precisely «local civilizations», as something «established» and «unchanging», that become the subject of comparative studies.But such an understanding, the author believes, is not historical.The principle of historicism presupposes consideration of the processual nature of existence, revealed to us in the diversity of its qualitatively defined and structured «types and states of development».This, in the author's opinion, presupposes an understanding, for example, of the history of «China», «India» or «Russia» as a multitude of inherited, yet convergent (similar) and isomorphic (structurally similar) civilized forms of life.Today, the empirically recorded multiplicity of such forms demonstrates the diversity and potential (hidden possibilities) of anthropohistory, its partially human-designed nature of implementation.And also that the «models of existence and development» accumulated by civilizations represent a resource for realizing the possibility of transforming the currently divided humanity into a global whole - a «universal civilization».
Keywords: *state, empire, development models, principle of historicism, civilization, civilizations.*

Об авторе:

ГРАНИН Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, г. Москва. E-mail: maily-granin@mail.ru

Information about the author:

GRANIN Yuri Dmitrievich – PhD (Philosophy), Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: maily-granin@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.05.2026.

УДК1(091):32 + 32.001

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.079

Генерал де Голль и его политическая философия во Второй мировой войне

С.Н. Климов

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

В статье представлена личность выдающегося руководителя Франции XX столетия генерала де Голля в аспекте выработанной и реализованной им политической философии в годы Второй мировой войны. Рассматривается его позиция как политика и государственного деятеля, взявшего на себя ответственность за судьбу Франции после ее позорной капитуляции перед Германией. Подчеркивается роль личности, которая, обладая глубокими знаниями в области истории, общей и философской культурой, оказалась способной проводить в жизнь доктрину обстоятельств, сообразуясь с многими неопределенностями мировой войны. Делается акцент на приоритете политической составляющей деятельности де Голля с опорой на моральную сторону, что, безусловно, было направлено на достижение интересов Франции и ее нации. Анализируется связь деголлевской стратегии с внешней политикой, базирующейся на ряде принципов. Раскрывается идея тесной взаимосвязи нации с ее армией, важности разграничения в годы войны полномочий правительства и руководства вооруженными силами. Уделяется внимание такому специфическому феномену, как философия командования, определению ее сущности и содержания. Показано место де Голля-дипломата, обеспечившего возвращение Франции в число мировых держав, определивших политический ландшафт после окончания Второй мировой войны.

Ключевые слова: *генерал де Голль, политическая философия, доктрина обстоятельств, стратегическое мышление, принципы стратегии, оборонная деятельность, философия командования, дипломатия*.

Введение

Вторая мировая война, несомненно, явилась наиболее значимым событием за всю историю существования человечества. Масштабы, размах и число ее участников впечатляют воображение: 61 государство и 80 % населения Земли сражались на территории 40 стран.

Одной из первых в мировой конфликт вступила Франция. Объявив войну Германии 3 сентября 1939 года, менее чем через год Франция уже капитулировала. Примечательно, что на протяжении десяти месяцев французы не проявляли активности и инициативы в ведении боевых действий, вследствие чего эта война получила название «странная война». И

© Климов С.Н., 2026

это при том, что «в сентябре 1939 года 78 французским дивизиям общей численностью 3,25 млн человек на "линии Зигфрида" противостоял 1 млн немецких солдат и офицеров. Французы располагали 285 танками, а у немцев на Западе их вообще не было. Франко-британская авиация имела почти двукратное превосходство над сосредоточенными на Западе-люфтваффе(2421 самолет против 1359)» [7].

Следует отметить, что Франция в предвоенные 30-е годы явно переоценила свои силы, при этом недооценив потенциал Германии. Хотя французское правительство и высшее военное руководство предпринимали различные меры по наращиванию своей мощи, но эти попытки были явно недостаточными и не всегда последовательными. В частности, эта непоследовательность проявилась:

1. В сфере командования. Генерал Гамелен не любил простых решений и его организация командования была настолько сложной, что ослабила собственно власть: отсутствовало общевойсковое командование, командующий северо-восточной группировкой войск генерал Жорж не имел необходимых средств, обеспечивающих ей свободу действий.

2. На тактическом уровне. Генералы Гамелен и Жорж не уделили должного внимания созданию блокгаузов и препятствий. Часто даже преграждали пути и проходы для проведения возможных контратак. Забывали главный принцип, что само по себе препятствие без поддержки – это бесполезное препятствие, что не укрепляло как положено сеть дотов. Авиация действовала с сухопутными войсками несогласованно для будущих маневренных действий.

3. На стратегическом уровне. Генерал Гамелен рассредоточил свои средства. Он намеревался в случае наступления достичь Германии через Бельгию. Недоверчивое отношение бельгийского правительства тормозило подготовку этого маневра. Более детальный анализ привел главнокомандующего французскими вооруженными силами к мысли, что не следует отбрасывать ни одну из возможных гипотез. Отсюда концентрация пяти армий из девяти на Страсбургском направлении. Отсюда же размещение здесь тридцати семи резервных дивизий, хотя предусматривалось задействовать в интересах группы армий на бельгийском направлении только семь [4, с. 224–225].

Государственная и политическая деятельность де Голля во Второй мировой войне

Если определять политическую философию как важнейшую область философского знания, рассматривающую совокупность взаимоотношений между человеком, обществом и государственной властью, выступающих факторами формирования социального и политического порядка, то французскому генералу Шарлю де Голлю в событиях периода Второй мировой войны были уготованы историческая роль и особая судьба.

22 июня 1940 года в Компьенском лесу Франция подписала с Германией договор о своей капитуляции и заключила перемирие, после которого страна была разделена на две зоны: первая – оккупационная – занималась немецкими войсками, вторая – территория коллаборационистов – оставалась под предводительством маршала Петэна.В результате Компьенского договора «французские вооруженные силы на земле, на море и в воздухе должны были прекратить сопротивление. Они подлежали разоружению и демобилизации. Оружие, снаряжение и оборонительные сооружения передавались Германии или ставились под германо-итальянский контроль. Две трети территории Франции подвергались оккупации. Военный флот, за исключением кораблей, которые оставлялись французскому правительству для охраны его интересов в колониальной империи, должен был быть демобилизован и разоружен под контролем Германии и Италии» [3, с. 227]. Что же касается «армии перемирия», группировка которой в 100 тысяч человек оставалась в свободной от оккупации зоне, то она была полностью подконтрольной марионеточному режиму Петэна.

Трудно переоценить историческую роль «самого великого француза XX века» генерала Шарля де Голля, его вклад в восстановление и укрепление международного статуса Франции.Остро и искренне переживая кризисное положение своей Родины, де Голль покидает страну и уезжает в Англию, откуда 18 июня 1940 года обращается ко всем французам с призывом к борьбе за восстановление независимости и величия Франции. В своих мемуарах де Голль писал: «Для меня речь шла прежде всего о спасении нации и государства. Я считал, что навеки будут потеряны честь, единство и независимость Франции, если в этой мировой войне одна лишь Франция капитулирует и примирится с таким исходом. Ибо в этом случае, чем бы ни кончилась война, независимо от того, будет ли побежденная нация освобождена от захватчика иностранными армиями или останется порабощенной, презрение, которое она испытывала бы к самой себе, и отвращение, которое она внушала бы другим нациям, отравили бы надолго ее душу и жизнь многих поколений французов» [2, с. 109]. Рассматривая поражение Франции как определенный фрагмент в цепи событий всемирной истории, де Голль принимает на себя единоличную ответственность за судьбы своей нации и своей страны. На этом поприще в тяжелейшее для родины время он проявил свои выдающиеся качества политика и главы непризнанного правительства.

Для де Голля как политика были характерны гибкость мышления, готовность оперативно реагировать на меняющуюся ситуацию. Присущее ему понимание нестабильности, непредсказуемости мира и всего происходящего противостояло чуждому для него «духу системы» как чего-то долговременно устоявшегося.Философский способ осмысления социальной реальности позволял де Голлю глубоко проникать в сущность тех процессов, в которые он был включен как непосредственно, так

и опосредованно. Опираясь в своей деятельности на философию А. Бергсона, де Голль вынашивает, формулирует и последовательно реализует доктрину обстоятельств в противовес доктрине *a priori*. Еще в книге «На острие шпаги» он писал: «На войне, как в жизни, можно применить *pantarei* греческого философа. То, что было, уже никогда не произойдет, и действие, каким бы оно не было, может вообще не произойти или быть другим» [10, p. 126].

На протяжении всего военного периода де Голль придерживался принципа целесообразности применения тех или иных средств, сообразуясь с обстоятельствами (времени, места, образа действия) вне зависимости от вида действия – военных, политических, экономических и т.д. «Это характер случайности готовит к военному действию, создает трудность и величие понимания. Под видимостью общей простоты оно (действие) ставит перед человеческим разумом самую трудную из проблем, так как для ее разрешения ему необходимо сойти с проторенных путей, насиловать самого себя. В самом деле, именно ум, природа которого состоит в том, чтобы схватывать и рассматривать постоянное, неподвижное, определенное, избегает подвижности, непостоянства, различия» [10, p. 20–21], –подчеркивал генерал в 1932 году.В этой связи он ясно понимал неопределенность войны в целом, что соответственно требовало гибкости, быстроты реагирования и предельно четких решений со стороны правительства и высшего военного командования.

С горечью констатируя национальную разобщенность, сильный духом де Голль принимает судьбоносное решение организовать и возглавить борьбу французов против Германии, для чего создает организацию, которая получает название «Свободная Франция». «Запрет Германии…иметь Франции свою армию породил в обществе неформальную военную культуру Сопротивления, выступившую аналогом военной культуры армии. Именно последняя явилась определяющим элементом военной культуры Франции и способствовала объединению нации во имя освобождения» [4, с. 413]. Примечательно, что сформулированные им принципы – честь, здравый смысл, интересы родины – носят синтетический этико-политический характер: «Большинство французов не согласны на капитуляцию и порабощение, исходя из принципов, которые называются: честь, здравый смысл и интересы родины. Я говорю честь, ибо Франция обязалась не прекращать борьбы без согласия союзников... Я говорю здравый смысл, ибо абсурдно считать борьбу проигранной... Я говорю о высших интересах родины, ибо это война не только франко-германская, которая может решиться одним сражением. Это мировая война...» [14, p. 5–6].

С первых дней борьбы за независимость Франции де Голль добивается решения целого ряда важнейших проблем.Во-первых, в сжатые сроки формируется армия. «В конце 1940 года их было всего 7 тыс., но менее чем через два года это число выросло в 10 раз»[1, с. 38]. Во-вторых,

«Свободная Франция» из военной организации постепенно трансформируется в политическую, для чего создаются Совет обороны и Управление политическими делами, каждый со своими функциями и задачами.В-третьих, демонстрируя пример подчинения личных интересов национальным, де Голлю удалось сформировать общественное мнение, которое со временем объединило французов всей империи.

Как государственный деятель де Голль обладал стратегическим мышлением и перспективным стратегическим видением. В его представлении французская нация, укорененная на почве своей культуры, истории, способная пережить тяжелые времена и даже катастрофы, являла собой определяющий элемент стратегии, сущность которой была четко определена в книге «Франция и ее армия»: «Победы можно достичь только сочетанием проводимых без ограничения мер. Для этого необходимо такое соединение всех усилий в одно целое, такое упорство в постоянном удваивании ставки, такая страсть к риску, которые составляют сущность стратегии» [13,p. 275].

Свою стратегию он связывал с внешней политикой. Понимая ущербность оборонительной военной стратегии III Республики перед Второй мировой войной, оскорбленный разгромом Франции и ее союзников, де Голль определил контуры своего видения стратегии, основы которой заложил в 40-е годы и реализовал в V Республике.К основным принципам стратегии де Голля[1] следует отнести:

– принцип всеобщности характера войны. Пьер Мессмер и Алэн-Ларкан пишут об этом так: «Во время Второй мировой войны де Голль соглашается со "всеобщим, глобальным, солидарным" характером войны. Он подчеркивает ее"неделимый" характер. Она образует единое целое, в котором успех или неудача одного являются успехом или неудачей других, и ее исход представляет собой не что иное, как общую победу или всеобщий крах (13 января 1942 года)» [15, p. 377];

– принцип минимакса: в силу того, что война «по сути своей разрушительна, то идеалом полководца остается экономия сил, минимальные жертвы для достижения максимального результата» [9, p. 209];

–принцип соразмерности сил и средств: могут ли быть достигнуты цели войны, «будет ли приемлема стратегия, если ей недостает средств?» [10, p. 164];

– принцип целостности. «Необходимо уметь охватить целостные системы, придать предметам определенную степень важности, увидеть связи и границы» [10, p. 175], –пишет де Голль;

– принцип оперативного реагирования на события с помощью соответствующих сил немедленного вмешательства. «В предвоенные годы этот корпус назывался бронетанковым или просто танковым, в 1945 году

[1] Принципы сформулированы автором в ходе докторского диссертационного исследования.

– интервенционными силами, а позднее – силами быстрого реагирования» [15, p. 380], – отмечают Пьер Мессмер и АлэнЛаркан.

Оборонные взгляды генерала де Голля в аспекте философии командования

Де Голль не мыслил себе Францию без сильной армии, которая могла бы компенсировать как объективные опасности (прежде всего географические), так и субъективные факторы (психология французов, политические и дипломатические просчеты, недоработки и т. д.). Оборонная деятельность, по его мнению, требует «прежде всего определенного состояния духа нации и властей» [14, p. 294]. Координация усилий во время войны предполагает, с одной стороны, необходимость высшего руководства, а с другой– определение областей и границ руководства со стороны политиков и военных.

Опираясь на историю своей страны, начиная от Карфагенской войны, Людовика XIV, Наполеона и опыта Первой мировой войны, он подготовил свои идеи военной организации нации, изложив их в 1936 году в «Проекте закона организации на военное время», в котором указывал на необходимость координировать политическую, военную и дипломатическую деятельность. На концептуальном уровне в книге «Раздор в стане врага» генерал де Голль определяет целесообразность распределения властных и военных полномочий самим государством и его вооруженными силами:

«1. В верховном руководстве войной следует различать общее руководство и оперативное руководство.

2. Общее руководство войной должно обеспечить правительство, так как оно обладает необходимыми для этого серьезными политическими, дипломатическими, финансовыми, экономическими элементами.

3. Руководство военными операциями обеспечивает командование на каждом оперативном театре военных действий.

4. Для принятия решений в сфере военного управления само правительство должно быть в курсе дел и иметь с этой целью военного советника.

5. Правительство не должно ни позволять военному командованию решать задачи общего руководства войной, ни вмешиваться в собственно руководство военными операциями» [11, p. 470].

Как профессиональный военный де Голль постоянно соотносил государственную и оборонную деятельность, взаимоувязывая и взаимодополняя эти два вида деятельности, благодаря которым только и возможно величие Франции. На теоретическом и практическом уровнях он весьма успешно решал вопросы обороны страны, стратегии, тактики, проблемы экономического и технического обеспечения государством своей армии.Особое внимание он обращал на обучение командиров, без которых не мыслится воинская деятельность. Более того, де Голль ставил

в зависимость от командного состава не просто состояние и функционирование армии, но и существование нации, в целом цивилизации.
Возможно именно поэтому вопросы, связанные с подготовкой армейских кадров он поднимает до уровня философской рефлексии: «Повсюду и во все времена существует своего рода философия командования, неизменная как человеческая натура и являющаяся подлинным уроком военной истории» [9, p. 218]. При этом де Голль системно подходит к вопросам подготовки и применения командиров, особый акцент делая на формировании личности офицера. По сути, можно говорить об антропологичности позиции де Голля на философию командования (см. подробнее: [5, с. 127–139]).Сущность данного феномена предельно четко выражена самим генералом: «Подняться выше самого себя, чтобы господствовать над другими, а тем самым и над событиями, – это такое усилие, которое неизменно в своей сущности» [9, p. 218].

Содержание философии командования полностью подчинено развитию личности командира и включает в себя, по мнению де Голля, выработку следующих черт и качеств: ума, памяти, общей культуры, интуиции, характера, самообладания, привычки говорить по существу, сосредоточенности, требовательности к себе и ответственности за других, гармоничного сочетания следования предписаниям и проявления инициативы (см. подробнее: [Российский военный сборник. Выпуск 14, 310–316]).Сформулированные еще в 20–30-е годы. прошлого века идеи, де Голль претворяет последовательно в своей жизни и деятельности. Подчеркивая важность руководящей деятельности, необходимости подготовки себя к этому, он отмечал: «Тот, кто только военный – только плохой военный; тот, кто только преподаватель – только плохой преподаватель; тот, кто только промышленник – только плохой промышленник. Совершенный человек – тот, кто в полной мере стремится исполнить свое предназначение и хочет быть достойным вести за собой людей. Одним словом, быть руководителем. Он должен быть открыт всему, что составляет гордость человечества» [15, с. 426].Высшее мастерство всех великих людей действия состоит в рефлексивной способности, умении представлять все предметы и явления в целостности, в системном виде. «Все великие люди действия размышляли. Все обладали способностью в высшей степени сосредотачиваться, размышлять внутри себя...Особенно необходимо приобрести способность охватывать объекты в целом» [10, p. 32].

Говоря о важности доктрины обстоятельств применительно к философии командования, де Голль делает акцент на роли личности военачальника, способного действовать умело и гибко в постоянно меняющихся условиях боевой обстановки: «… не стоит тешить себя иллюзиями, будто благодаря совокупности предписаний, установленных в мирное время, в сумме своей *a priori* по содержанию, можно наверняка охватить все случайности войны. Военное действие всегда случайно, то есть

оно является непредвиденным, постоянно меняющимся, никогда не имеющим прецедентов. Поэтому полностью готовясь к нему, осмысливая его, действие командира в конечном итоге зависит от его личности. То, что будет сделано или не будет сделано, то, что получится или не получится, не определяется дидактикой, а умами и характерами.

Те, кто намеревается быть военачальниками, первым долгом должны стараться быть людьми, людьми достойными и способными в неожиданных условиях отвечать на драму, которая обрушится на них и за которую они, каждый на своем уровне, будут нести ответственность» [12, p. 128]. За вербальной деголлевской патетикой прослеживается глубокая озабоченность положением дел как в армии, так и в странев целом: «Горе народу, который не будет призываться на воинскую службу, готовить и ставить на первое место командира, бесстрашного и непреклонного, способного направлять и координировать усилия своих армий в моральной буре» [12, p. 63].

Дипломатия Шарля де Голля и ее значение для Франции

Вторая мировая война выявила у генерала де Голля и качества искусного дипломата, который обеспечил возвращение Франции ее «национального величия». На дипломатическом поприще он был весьма противоречивой фигурой на доске геополитической игры, но его жесткость в сочетании с гибкостью принесли удивительные результаты для его родной Франции.

Сила духа, харизматичность де Голля противостояли мощным политическим игрокам «Большой тройки» (СССР, Великобритании и США). До сих пор многие исследователи обращают внимание на тонкую, деликатную позицию де Голля в отношении своих оппонентов. Особое неприятие своей личности и позиции де Голль ощущал со стороны руководителей Великобритании и США. Им восхищались, его ненавидели, никто не мог понять причины его высокомерия, гордости, неприступности. У. Черчилль по этому поводу замечал: «Эмигрант, изгнанный с родины, приговоренный к смерти, он находился в полной зависимости от доброжелательности сначала английского правительства, а затем правительства Соединенных Штатов. Немцы захватили его родину. У него нигде не было настоящей точки опоры. Тем не менее он противостоял всему. Всегда, даже тогда, когда он поступал наихудшим образом, он, казалось, выражал индивидуальность Франции – великой нации со всей ее гордостью, властностью и честолюбием» [8, p. 611]. Не вдаваясь в детали, дипломатические успехи де Голля можно подтвердить участием: в Нормандской операции «Оверлорд» по освобождению Франции от немецкой оккупации совместно с англо-американскими войсками в июне 1944 года; в подписании актов о капитуляции Германии в мае 1945 года наравне с великими державами мира; в подписании Устава ООН в июне 1945 года.

Заключение

Родившийся с идеей сделать Францию великой, генерал де Голль положил свою жизнь на алтарь служения своей родине, которую «он любил так, как мужчина может любить женщину» [6, с. 249]. Вторая мировая война явилась той средой, в которой ярко выкристализовались личностные и профессиональные качества Шарля де Голля как патриота своего Отечества. И именно в этот период эффективно проявилась его политическая философия, которая складывалась на протяжении нескольких десятилетий.Опираясь на свой практический опыт воинской, государственной службы, глубокое знание истории в целом, военной истории своей страны, широкий общекультурный кругозор, руководствуясь подлинной любовью к Франции, искренним стремлением служить родине, де Голль раскрыл свои многогранные таланты в различных ипостасях: как политик, государственник, дипломат, военный деятель.

Во имя своей Франции он взял на себя груз ответственности за нацию, находясь в жесткой конфронтации с режимом Виши на своей родине, а также с главами ведущих мировых держав, долгое время не желающих признавать его легитимность как главы Движения Сопротивления.Особо развитые черты государственника и профессионального военного, взятые в их диалектическом единстве и взаимосвязи, позволили получить синергетический эффект, результатом которого, благодаря де Голлю, явилось восстановление попранных чести, свободы и независимости Франции. Своей жизнью и деятельностью в годы Второй мировой войны де Голль тернистым путем привел страну в разряд держав-победительниц, доказал преданность своим идеям, своему предназначению стать главой французской нации и составить «гордость человечества».

Список литературы

1. Арзаканян М.Ц. Де Голль и голлисты на пути к власти. М.: Высшая школа, 1990. 236 с.
2. Голль Ш. де. Военные мемуары. Т. 1. М.:Изд-во иностранной литературы,1957. 512 с.
3. История Франции. Т. 3. М.: Наука,1973. 608 с.
4. Климов С.Н. Военная культура Франции XX века (Социально-философский анализ): дисс. … д-ра филос. наук: 09.00.11. М., 2002. 312 с.
5. Климов С.Н. Военно-философские проблемы в теоретическом наследии Шарля де Голля: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 1997. 184 с.
6. Трико Б. Оборона: принципы голлизма и новые данные // Российский военный сборник. Выпуск 14. За профессиональную амию. Идеи Шарля де Голля и их развитие в XX веке. М.: Военный университет, 1998. С. 171–192.
7. Франция во Второй мировой войне.[Электронный ресурс].URL:https://руни.рф/Франция во Второй мировой войне (дата обращения: 25.04.2025).
8. Churchille 1962 – Churchille W. The Second World War. V. IV. N.-Y., 1962. 672 p.
9. DeGaulleCh. de. Versl’arméedemétier (AM). Paris, 1971. 256 p.
10. DeGaulleCh. de. LeFildel’épée (FE).Paris, PLON, 1971.P. 20–21.
11. De Gaulle Ch. de. Lettres, notes et carnets, V. 1.Paris, PLON, 1980. 510 p.

12. Gaulle 1970 – De Gaulle Ch. de. Discours et messages. V. 2: Dansl'attente, 1946–1958. Paris. 1970. 474 p.
13. Gaulle 1971 – De Gaulle Ch. de. La France et son armée (FA). – Paris, Plon, 1971.320 p.
14. De Gaulle Ch. de. Discours et messages. V. 1: Pendant la Guerre, 1940–1946. Paris. 1970. 677 p.
15. MessmerP., LarcanA. Les écritsmilitaires de Charles de Gaulle. Paris, 1985. 288 p.

General de Gaule and his political philosophy in the Second world war

S.N. Klimov

Russian University of Transport, Moscow

The article presents the personality of the outstanding leader of France of the 20th century, General de Gaulle, in the aspect of the political philosophy he developed and implemented during the Second World War. His position as a politician and statesman who took responsibility for the fate of France after its shameful capitulation to Germany is considered. The role of the personality who, possessing deep knowledge of history, general and philosophical culture, was able to implement the doctrine of circumstances, taking into account many uncertainties of the world war, is emphasized. The emphasis is placed on the priority of the political component of de Gaulle's activities with reliance on the moral side, which, of course, was aimed at achieving the interests of France and its nation. The connection of de Gaulle's strategy with foreign policy based on a number of principles is analyzed. The idea of a close relationship between a nation and its army, the importance of delineating the powers of the government and the leadership of the armed forces during the war are revealed. Attention is paid to such a specific phenomenon as the philosophy of command, defining its essence and content. The place of de Gaulle the diplomat is shown, who ensured the return of France to the ranks of world powers that determined the political landscape after the end of World War II.

Keywords: *General de Gaulle, political philosophy, doctrine of circumstances, strategic thinking, principles of strategy, defense activities, philosophy of command, diplomacy.*

Об авторе:

КЛИМОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, социологии и историиФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», 125993, г. Москва, ул. Часовая 22/2, klisn@mail.ru.

Author information:

KLIMOV Sergey Nikolaevich – the Doctor of Philosophy, Professor, professor of the department «Philosophy, sociology and history»,Russian University of Transport (RUT (MIIT), 125993, Moscow, Chasovaya St. 22/2, klisn@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 11.06.2026.

УДК 1:316.3(470)
DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.089

Внутренняя безопасность России в глобальных реалиях

П.Н. Родин

ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи

Внутренняя безопасность современной России конституируется комплексом проникающих мер, гарантирующих свободное развитие, достойное существование, эффективную деятельность, самореализацию человека – общества – государства. Сообразно противоречивым, разнонаправленным мегатрендам мирового прогресса, универсализирующим конфликтность, борьбу за неставшую историей географию, актуализируется национальная задача оптимизации управленческих институтов всех уровней, наращивающая конкурентоспособный потенциал Отечества в консолидации российского народа, стратегическом исполнении внутренней политики.

Ключевые слова: *внутренняя безопасность, социальное развитие на собственной основе, национальные интересы, общественный прогресс.*

Внутренняя безопасность отечества обеспечивается созданием условий достойного существования, полноты жизненной реализации личности, народа, бесперебойной, ламинарной деятельности институтов, структур гражданского общества, государственных служб.В связи с разнонаправленными тенденциями мировой глобализации, вызывающими возрастание конфликтности, актуализируется задача эффективизации управленческой деятельности разных уровней, повышающей конкурентные кондиции державы в проведении внутренней политики.

Миграция и мигранты. Развитые, цивилизационно продвинутые зоны ЕС, США, РФ испытывают давление все усиливающегося пресса миграционных потоков из стран III мира. Возникают серьезные проблемы борьбы с нелегальным проникновением пришельцев, их культурной, социальной, ролевой адаптацией.

Для корректной оценки ситуации уместно различать внутреннюю и внешнюю миграцию.Первая – отток с территорий граждан (миграция), влекущий обезлюдение одних регионов (районы Севера, Приморья, Сибири, Дальнего Востока) и перенаселение других (федеральные, региональные центры, крупные города).Вторая – приток на территории неграждан (иммиграция, эмиграция), обусловливающий укоренение низкоквалифицированной, культурно, ценностно несопряженной с автохтонным населением рабочей силы.

В первом случае возникает кризис нехватки демографического ресурса, восполняемого завозом трудоспособных работников по вахтовому

© Родин П.Н., 2026

методу, что не решает принципиальную проблему репродукции жителей регионов.Во втором случае возникает кризис экзистенциального несопряжения стилей жизневоспроизводства автохтонов и аллохтонов, влекущий усиление межэтнической, межконфессиональной конфликтности, ухудшение криминогенной картины.

И одно, и другое обусловливает необходимость выработки государственной линии регулирования миграционных потоков с целью купирования негативных последствий. Подобная линия[1] в любом исполнении востребует решения пока нерешенных задач, связанных с

- интеграцией в большое производительное общество иностранной рабочей силы;
- пресечением укоренения на наших просторах нелегальных мигрантов, число которых возрастает;
- анклавизациейэтнопоселений с образованием «черных» дыр, квантованием социального пространства, формированием этнопреступных сообществ, управляемых из-за рубежа (трагедия КрокусСити Холла, события 2025 г. вокруг азербайджанской мафиозной группировки и др.);
- ростом безработицы среди коренного населения;
- оттоком денежных средств из РФ;
- несоблюдением налогового законодательства;
- усилением терроризма, экстремизма, фундаментализма;
- деформацией рынка труда;
- прогрессом теневой экономики;
- осложнением санитарно-эпидемиологической обстановки;
- исправлением перекосов, асимметрии доступа к благам, уровня зарплат между центром и периферией, качества жизни, индекса человеческого развития (для внутренней миграции) и т. д.

Совершенно ясно, что количественно-качественная интенсивность потока мигрантов как во внешнем, так и внутреннем преломлении должна быть снижена. Снижена

- для мигрантов закреплением населения (в особенности репродуктивного возраста) на местах стимулирующими факторами. По-крупному–напрашивается принятие национальных проектов «подъем окраин», «национально-экономическая жизнь Камчатки, Восточной Сибири, Дальнего Востока, Приамурья, Нечерноземья» и др.;
- для иммигрантов – выработкой универсального пакета условий их легального пребывания на базе официального нормативного статуса;
- для эмигрантов – рекрутированием в гражданство выполнением общей миссии.

[1] Артикулированная «Концепцией государственной миграционной политики Российской Федерации до 2025 года» и обновленная «Концепцией государственной миграционной политики Российской Федерации на 2026–2030 годы» [1, 2].

Долговременную перспективу миграционной политики РФ определяют два фактора:

1. Дальнейшее демографическое оголение российской периферии вследствие оттока «коренного» населения в центры более нетерпимо.

2. По краткосрочным прогнозам (на временной дистанции до 2030 г.), численность молодого – зрелого населения (до 40 лет) сократится на четверть, откуда вытекает необходимость покрывать дефицит трудовых и людских ресурсов завозом мигрантов. Последнее востребует развертывание системы комплексных мероприятий по превентивной адаптации – интеграции перемещаемых лиц с прохождением ими специальной подготовки (обучение языку, основам культуры, страноведению); выдачей патентов; ясными гарантиями работодателей; усилением антикоррупционных законодательных, правоохранительных оперативных действий.

Демографическаякартина. Сбережение народа – нерв, сверхзадача обеспечения стратегических национальных интересов; в число мероприятий купирования угроз безопасности РФ в контексте глобальных реалий входит противодействие насаждению нерепродуктивных ценностей жизни, бессемейного, бездетного существования, безопасности абортов. В условиях затянувшегося перестроечного и постперестроечного кризиса возрастает значение активной демографической политики, призванной переломить негативные депопуляционные тенденции.

Последние, к несчастью, не переломлены по сей день, что обостряет проблемы:

- адекватного освоения плохо обжитых громадных пространств северо-востока;

- наличия порочных иллюзий недружественных стран наладить экспансию в традиционно российские территории хартленда;

- поддержания представительности славянского этноса как системообразующей натуралистической основы национальной государственности.

Оставляя за рамками анализа оценку причин снижения роста населения в развитых странах, равно как и тенденции возрастания прослойки пенсионеров, сосредоточим внимание на неких конструктивных шагах, могущих изменить положение дел к лучшему. Назрела необходимость

1) усилить финансовую и социальную поддержку рождаемости, в особенности в депрессивных регионах;

2) законодательно запретить пропаганду «демографической нейтральности» на всех уровнях во всех ее проявлениях;

3) учитывая, что основной поток эмиграции из страны составляют представители интеллигенции (с высшим образованием) репродуктивного возраста, ввести трехгодичное обременение –обязательную отработку по специальности;

4) принять федеральную программу «молодая семья», решающую финансовые трудности приобретения собственного жилья;

5) стимулировать закрепление молодых специалистов на периферии;

6) ужесточить практику проведения абортов, в особенности в малолетней группе (до достижения совершеннолетия). Жизненный выбор – свободен; свободен и репродуктивный выбор. Между тем при соблюдении всех гражданских и гуманитарных свобод государство, большое общество не вправе устраняться от регулирования демографических процессов, в этом смысле необходимо:

- оказывать всестороннюю поддержку детству и материнству;
- укреплять институт семьи и брака;
- способствовать достижению гендерного равенства женщин не в ущерб детопроизводству.

Руководством страны приняты базовые документы, ориентирующие программы по демографической повестке: Стратегия национальной безопасности 2021 г., Концепция государственной семейной политики до 2030 г., национальный проект «Семья» и др. Их основной недостаток – отсутствие стимулирующего материального механизма реставрации в России искомой многодетной полной семьи с разрешением сопряженных вопросов: трудовое участие матерей, карьерный рост женщин, гендерное равенство, укрепление институциональных основ брака, предоставление (при рождении ребенка) жилья, расширение, улучшение жилищных условий при рождении следующих детей, снижение интервалов деторождения, оплата декретного отпуска по вынашиванию, вскармливанию, младенческой социализации потомства, применение ЕТ, ЭКО, свободное социально защищенное репродуктивное поведение, права, свободы, обязанности ребенка (в особенности в части проведения гормональной терапии, смене пола у несовершеннолетних – в РФ, по статистике, частота половых трансформеров выражается пропорцией 1 на 40 тысяч).

Пристальное профессиональное внимание специалистов (медиков, психологов, социологов, социальных работников, юристов, биологов) должно быть обращено на следующие сюжеты: прерывание беременности, сексуальное воспитание (с оценкой опыта Райха, Лукача), «однополая семья», гендерная идентичность [4].

Транснациональная преступность и кибербезопасность. Транснациональная преступность (ТНП) – система противоправных деяний групп лиц, ущемляющих законные права, интересы граждан двух и более стран и подпадающих под их юрисдикцию. Следует дифференцировать международную преступность и ТНП: суть первой – государства, осуществляющие целенаправленную человеконенавистническую политику, связанную с геноцидом, проведением широкоформатных военных, гума-

нитарных ущемляющих разорительных акций, относятся к предмету ведения международного права. Субъекты ТНП – мафиозные, бандитские котерии, преследующие частные корыстные противозаконные цели.

Формированию ТНП способствовала глобализация как способ оживления, расширения, интенсификации взаимных контактов лиц, институтов, структур, сообществ, государств. Методы действия ТНП – подкуп, шантаж, запугивание, угрозы применения силы, непосредственное насилие, ослабляющие рычаги государственного контроля, управления, придающие импульсы перерождению госаппарата, бюрократии, созданию предпосылок процветания взяточничества, коррупции.

Основное поле деятельности ТНП: торговля людьми, органами, контрабанда товаров, наркотиков, оружия, финансовые махинации, отмывание денег, хакерские атаки, киберпреступления (манипулирование IT-сетями), нарушение авторских прав, распространение порнографических материалов, шельмование, дискредитация лиц, организаций, подделка документов, разбалансирование товарных, денежных, символических, энергетических, логистических потоков.

Одна из типичных и наиболее чувствительных форм глобальной киберпреступности – мошенничество с использованием электронных средств платежа (банковских карт), позволяющая проводить хищение чужого имущества путем обмана, злоупотребления доверием (о чем повествует специальная статья 159 УК РФ).

Объем присвоения злоумышленниками денежных средств граждан столь велик, характер предпринимаемых хакерских атак, кибердиверсий столь опасен, что актуализирует задачу централизованной борьбы с ТНП, воспринимаемую как задачу государственного уровня, решение которой повысит кондиции поддержания национальной безопасности страны на обозримую перспективу.

Духовная аутентичность. Взаимодействие альтернативных тенденций глобализации-глокализации ставит на повестку дня рефлексию вопроса единства духовно-нравственных, социокультурных, метафизических оснований общемировой жизни. Западная политическая философия, приняв макет «конца истории», сделала ставку на универсализацию либерально-рыночного, конкурентно-демократического пути цивилизационного развития, борьба за культивацию которого в масштабе всего мира обернулась обострением конфликта групп, интересов, традиций, повлекшим усиление трайбализма, фрустрации в странах периферии, запаздывающего, догоняющего развития Дальнего юго-востока, ряде государств Движения неприсоединения.

В первой четверти XXI в. окончательно понято: современный турбокапитализм с его авангардным ядром-вестерном способен существовать за счет хищнического потребления-истребления непринадлежащих ему ресурсов прочих; способом автономной его пролонгации выступает

неоимпериализм – новейшая версия агрессивной глобальной капитализации ойкумены.

Борьбу с неоимпериализмом, как и прежде, возглавляет Россия, ведущая

- горячую войну за свой суверенитет с коллективным Западом на полях Украины и за суверенитет «Therest», добиваясь благожелательного преобразования МП на принципах партнерства, многополярности, добрососедства, равенства;

- холодную войну, обретшую форму отстаивания своей ментальной, культурной, ценностной идентичности, воспроизводства национальных кодов, аутентичных идеалов.

Главнейшая национальная задача нынешней России – сохранение культурного наследия, самого права на отправление автономной духовной деятельности.

Культурно-идеологическая антироссийская экспансия Запада имеет давнишнюю и изощренную историю, отмечаемую вехами: борьба с православием, униатство, наступление на каноническую духовную территорию; имплементация чуждых духовно-нравственных ценностей (фонд Сороса), подрыв исконно русской ментальности; наконец, «запрет», «отмена» русской, российской культуры (прерыв творческих контактов), изоляция национальной интеллигенции.

Что ей (экспансии) противопоставляется? Практическое убеждение в самодостаточности нашей культуры, отображающей самоценность нашей жизни.Достоевский итожил многотрудные духовные искания нашего особнянства позапрошлого века: «Когда-то (во времена Петра I – авт.) мы сами укоряли себя за неспособность к европеизму. Теперь мы думаем иначе. Мы знаем теперь, что мы и не может быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых и выработанных Европою из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных, – точно так, как мы не могли бы носить чужое платье, сшитое не по нашей мерке. Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал» [5, с. 186].

Брать, взять, создать «из народных начал» – означает «ценить, не разменивать, не пасовать» перед заемным, означает «перестать быть пустопорожними мечтателями»; «Мне хорошо памятно, – отмечает Розанов, – до какой степени загроможденность русской души теориями – есть постоянный русский факт. Душа у нас воистину литературная и воистину незрячая. Душа мечтательная, фантастическая и практически – немощная» [8, с. 137]. Не Запад духовно-ценностно окормляет Россию; скорее

напротив. Непреходящее общепланетарное завоевание России, востребуемое глобальным опытом наших дней, – пестуемые нашим внутренним цивилизованным строем начала

- соборности (не имеющей семантических коррелятов в иных лингвистических традициях) (К. Аксаков, Хомяков, В. Соловьев, Е. Трубецкой, Флоренский, С. Булгаков, Бердяев и др.), выражающей сверхперсональное «хоровое начало», круговую «ответственность … людей за всех, каждого за … мир»;

- всеединства (Хомяков, В. Соловьев, С., Е. Трубецкие, Лосский, С. Франк, Флоренский, С. Булгаков, Карсавин и др.): единство человечества в Боге; «благодать взаимной любви»; «единство всех в одном»;

- богочеловечества: единство, солидарность, сообщественность человеческой полноты [6, с. 230].

Умудренное амбивалентным опытом вершения родовой истории совокупное человечество должно осознать, наконец, преимущество устроения существования по всеобщему амитологическому закону: «любовь, обмениваемая на любовь» (Маркс). Закону – не активно проталкиваемому сегодня пятой колонной постгуманизма [9], но подлинного классического гуманизма, поднимающего на щит «человечного человека».

Трудовыересурсы. Ключевая тема национальной безопасности России – сбережение народа, эффективизация института семьи, семейно-демографических отношений и структур в контексте социальных трансформаций. В теории давно и прочно верифицирована крепкая взаимозависимость экономического роста от роста численности населения, равно как и роста численности населения от экономического роста.

Не входя в анализ причин наблюдаемого снижения репродуктивных установок российского населения (количественное варьирование численности которого в настоящий момент засекречено), будем относиться к факту депопуляции в РФ как к некоторой негативной данности. По подсчетам экспертов ООН, население страны к 2050 г. может сократиться до 132,7 млн. И это не считая включения в состав державы новых поселений.

Общую картину динамики численности населения РФ в период 1979–2019 гг. (тыс. человек) дает рисунок 1 [3, с. 41].

Как видно, с 1989 по 2019 г. количественный показатель стабилизировался, составляя средневзвешенную цифру – около 145 млн. Для освоения, использования, обихожения 1/8 планетарной суши, решения стратегических задач защиты отечества на контуре с самой большой сухопутной границей, противодействия агрессивным выпадам контрагентов – объективно недостаточно.

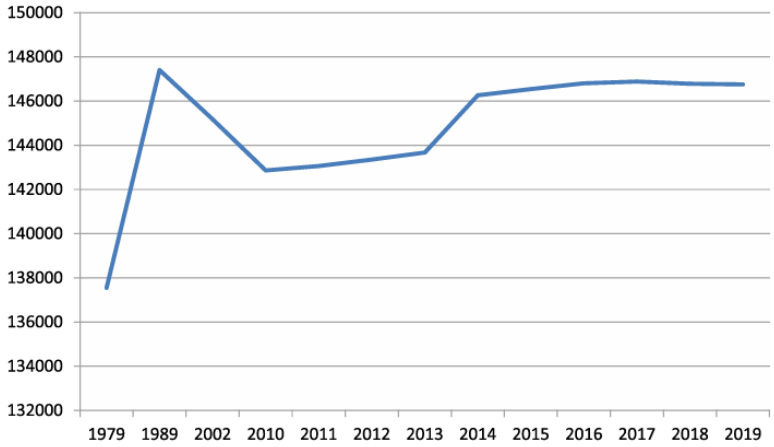


Рис. 1. Динамика численности населения РФ (1979–2019 гг.), тыс. человек

На повышение/понижение мотивации деторождения влияют многочисленные факторы: характер урбанизации, образования, стиля жизни, занятости, карьерных притязаний, социального статуса женщины, продолжительности существования, обеспеченности жильем, государственной социальной (патронажной) политики, культурно-соматической деградированности населения, развитости медицинской помощи, провалов саморазвития.

Факторов действительно множество; между тем вне зависимости от их частного вклада в формирование общего тока процесса (пока в сугубо отрицательном направлении) правильно руководствоваться минимальным набором объективных параметров, детерминирующих (актуально и потенциально) развертывание событий в расчетно благоприятную сторону. Такими параметрами, по-нашему (с учетом устоявшихся в макросоциальном планировании представлений [13]), выступают: площадь государственной территории; плотность населения на км^2; общая численность населения; соотношение мужчин и женщин; ВВП на душу населения; коэффициент рождаемости.

Согласно такой индикативной разметке требуется повышать плотность населения на демографически разреженных территориях, стимулирующими мерами закрепляя на них проживающих, реализуя долгосрочную переселенческую политику в том числе оказанием содействия добровольному переселению в РФ соотечественников, проживающих за рубежом. Никак нельзя мириться с образовавшейся нетерпимой, крайне опасной асимметрией:

- западная – восточная части страны: на первой проживает порядка 70 % населения (около 21 % территории);

- урбанизм (почти 75 % населения) – рурализм (25 % населения);

- центры (перенаселенные пункты) – окраины (малонаселенные пункты); по некоторым территориям – картина кричащая: Чукотский

АО – плотность населения 0,07 чел./км^2; Ненецкий АО – 0,25 чел./км^2; Магаданская обл. – 0,30 чел./км^2. На северных, северо-восточных, восточных пространствах скоро некому будет жить! А именно там сосредоточены несметные природные богатства, которые требуется разведывать, добывать, перерабатывать, использовать.

Указанная картина осложняется уменьшением состава трудоспособного населения, увеличением прослойки пенсионеров, число которых – около 41 млн. На одного работающего – примерно (за вычетом детей, безработных, нетрудоспособных) до 10 иждивенцев; как – с учетом профессионального, гуманитарного развития трудящихся – их содержать? Экономически, хозяйственно активного населения явно не хватает.

Динамика трудоспособного населения 2002–2021 гг. фиксируется таблицей 1 [12].

Таблица 1. Трудоспособное население России

Год	Население России (млн чел.)	Количество трудоспособного населения (млн чел.)	Трудоспособное население (% от населения)
2021	146,17	82,60	56,51
2020	146,75	82,68	56,34
2019	146,78	81,36	55,43
2018	146,88	82,26	56,01
2017	146,80	83,22	56,69
2016	146,55	84,20	57,47
2015	146,27	85,42	58,40
2014	143,67	85,16	59,28
2013	143,35	86,14	60,09
2012	143,06	87,06	60,85
2011	142,87	87,85	61,49
2010	142,86	87,98	61,59
2009	142,74	89,34	62,59
2008	142,75	89,75	62,87
2007	142,86	90,06	63,04
2006	143,24	90,16	62,94
2005	143,80	90,10	62,66
2004	144,13	89,85	62,34
2002	145,17	88,94	61,27

Как демонстрируют цифры, число трудоспособных граждан РФ за указанный период сократилось примерно на 5 %. Одновременно увеличилось количество нетрудоспособных (пенсионеры, пострадавшие в ходе проведения СВО и др.) лиц, требующих социальной поддержки, попечения. Совершенно ясно, что дефицит кадров (в первую очередь водители

транспорта, работники коммунальных служб, инженеры, технологи, педагоги и др.) завозом мигрантов не восполнить (в 2024 г. в РФ трудилось 18 млн пришельцев); нужна принципиальная (как подчеркивалось выше) программа демографического подъема, централизованной пронаталистской политики, оживляющей эволюцию рождаемости: если рождаемость в отечестве «останется на нынешнем невысоком уровне … рост миграционной привлекательности не сможет предотвратить сокращение населения …» [13].

Серьезный, пока недостаточно задействованный ресурс – форсированная разработка, внедрение авангардных трудосберегающих технологий (комплекс NBICS), комплексная автоматизация, роботизация, цифровизация, изменение структуры, функций трудовой деятельности, подведение под нее креативной основы.

По статистическим данным, однако, индекс производительности труда в стране остается достаточно низким (таблица 2).

Таблица 2. Индексы производительности труда в России (2003–2016 гг.) [11]

Год	Индекс производительности труда (в % к предыдущему году
2003	107,0
2004	106,5
2005	105,5
2006	107,5
2007	107,5
2008	104,8
2009	95,9
2010	103,2
2011	103,8
2012	103,3
2013	102,2
2014	100,7
2015	98,1
2016	99,7

Наполнению производства производительными силами способствует реформа среднего и высшего образования, с одной стороны, ликвидирующая принятую у нас систему «всеобщего» высшего образования; с другой стороны, позволяющая готовить для промышленности, народного хозяйства специалистов рабочих профессий.

Серьезный резерв – продление временного лага (для желающих) трудовой активности пенсионеров (в особенности в учреждениях здравоохранения, образования, управления, промышленности, торговли); снижение уровня смертности в экономически активном слое населения (30–50 лет).

Главным же остается укрепление семьи как социального института; во всяком случае ситуация, в которой

- растет число неполных семей (с одним родителем), осложняя социализацию потомства;

- каждый третий ребенок воспитывается одинокой (не вступившей в брак) женщиной;

- увеличивается число разводов;

- регионы с преобладанием славянского населения не достигают точки простого демографического воспроизводства (вымирают), – является аномальной.

В завершение подчеркнем: материальных факторов стимуляции репродуктивной активности населения недостаточно; помимо государственной, требуется развертывание особой социальной программы культивации демографического роста.

В не последнюю очередь сказанное связано с нормализацией ситуации вокруг существенных рисков в наиболее социально активной и социально незащищенной общественной группе – молодежной среде. Подчеркнем лишь два таких момента:

1. И в западной, и в российской современной культуре прослеживается тревожная набирающая силу тенденция – утрата желания и способности к творческому, продуктивному труду. В. Ильинотмечает: «С недавних пор принцип «без оглядки – вперед», утрачивая привлекательность, разбудил квиетистские императивы праздности: предпринимательство подменилось иждивенчеством; закон честного труда стал законом неминуемого долга, «заработать» превратилось в «кредитоваться» [6, с. 155].

С позиций социально-философских, социально-политических квалификаций – укореняются миропредставления себялюбия, инфантилизма, космополитизма, эгоцентризма. Общественный эффект указанного применительно к российским реалиям – массовая эмиграция молодых специалистов на Запад – где, как кажется, «лучше». Достаточно сказать, что РАЭК спрогнозировала отъезд до 100 тыс. только ИТ-специалистов (одной весной 2022 г.). Катастрофа кадрового голода вполне реальна. Средства борьбы с нею:

- отказ от окончательно дискредитировавшей себя Болонской (конъюнктурной) системы, использование которой (по опросам) не поддерживают до 66 % россиян [10];

- введение трехгодичного срока послевузовской отработки в народном хозяйстве по распределению;

- повышение патриотической подготовки в школе (увеличение часов на изучение русской литературы), вузе (за счет восстановления комплексного государственного экзамена по обществознанию);

- создание режима наибольшего благоприятствования (налоговые льготы, ипотека, материнское вознаграждение, отсрочка от военной службы) для деятельности молодых специалистов (по некоторым правдоподобным оценкам, потеря отечественной экономики от эмиграции россиян за 2000–2017 гг. исчисляется 27 трлн руб. [7, с. 60]).

2. Существенный драйвер демографического и экономического развития страны – молодое трудоспособное население ни при каких обстоятельствах не должно оказаться в положении «невостребованного», «потерянного». В настоящий момент мы вынуждены констатировать несоответствие мегатрендов хозяйственной, популяционной динамики вовлечению, участию в процессах социальной эволюции молодежного – наиболее продуктивного, активного слоя.

Наибольшую тревогу вызывает количество разводов (до 60 %, в отдельных регионах – до 80 %), статистика абортов (до 2–3 прерываний беременности на 1 рожденного ребенка), миграционные планы студенчества, обеспечение рабочими местами молодых специалистов, возможность трудоустройства по специальности учащихся средних и высших учреждений образования, условия труда, уровень материального вознаграждения.

О необходимости поворота «большого общества» к жизненным запросам молодого человека – гражданина, специалиста – говорилось выше. Здесь же акцентуируем проблемы трудностей поиска работы (с которыми сталкиваются выпускники всех уровней образовательной подготовки), связанные с изъянами деятельности образовательных организаций:

a) для всех учреждений образования это – слабая материально-техническая база (хозяйственное содержание; капитальный, текущий ремонт; приборный потенциал; качество общежитий, коммунального обслуживания; учебное оборудование; библиотечный фонд);

b) неоправданностьдвуступенчатой подготовки кадров: бакалавр –недоспециалист; магистр – на 80 % общего приема самостоятельно налаживающий свою подготовку (в чем явное нарушение конституционного права на доступное образование);

c) неприемлемость практики сокращения живого общения преподавателя и обучающегося; непомерное увеличение рабочего времени специалиста образовательной деятельности; разрыв в реальных доходах руководителей и рядовых сотрудников (преподавателей) учреждений образования; низкая зарплата профессионалов (учителей, ассистентов, доцентов, профессоров); странная практика слияния разнопрофессиональных вузов; низкая материальная поддержка студенчества, вынужденного искать дополнительные источники дохода; «подушевое» финансирование

образовательных организаций, исключающее требовательную оценку знаний.

Качественный профессиональный рейтинг специалистов во многом обусловливается соответственным рейтингом готовящих их профессионалов. Наше образование – наше правительство, как замечал Г. Уэллс. Понимание сказанного влечет убеждение: многие проблемы трудо- и жизнеустройства нынешней российской молодежи решились бы сами собой с изменением отношения «большого» общества к учителю, профессору, которые «делают» судьбу, будущее человека, а с ними – судьбу, будущее страны.

Список литературы

1. Указ Президента РФ от 31.10.2018 № 622 «О Концепции государственной миграционной политики Российской Федерации на 2019–2025 годы» [Электронный ресурс]. Официальный интернет-портал правовой информации. URL: http://www.pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=102485445
2. Указ Президента РФ от 15.10.2025 № 738 «Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации на 2026–2030 годы» [Электронный ресурс]. Официальный интернет-портал правовой информации. URL: http://www.pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=608944912
3. Аракчеева О.В., Кривдина И.Ю. Современная демографическая ситуация в Российской Федерации: региональный аспект // Успехи современного естествознания. 2020. № 11. С. 39–44.
4. Бекетов Н.В., Денисова А.С., Елшина Н.А. Основные приоритеты формирования государственной демографической политики России // Национальные интересы: приоритеты и безопасность. 2008. Т. 4. № 5 (26). С. 10–21.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 518 с.
6. Ильин В.В. Россия и Запад: Борьба миров. М.: Проспект, 2025.240 с.
7. Масленников В.В., Линников А.С., Масленников О.В. Оценка потерь российской экономики от миграции населения в другие страны // Финансы: теория и практика.2018. Т. 22.№ 2. С. 54–65.
8. Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. 544 с.
9. Ростова Н.Н. Что нам мешает мыслить по-русски? // Завтра. 01.06.2022. №21(1482).
10. РИА Новости. 11.04.2022. [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/20220411/obrazovanie-1782847809.html?ysclid=mkbp6kx4r0938581690
11. Статистика: Индексы производительности труда в России. [Электронный ресурс]. URL: https://ruxpert.ru/Статистика:Индекс_производительности_труда_в_России
12. Статистика: Численность трудоспособного населения России. [Электронный ресурс]. URL: // https://ruxpert.ru/ Статистика:Уровень_безработицы_в_России.

13. Ученые определили «вилку» численности населения России до конца XXI века // РБК. 26.07.2022. [Электронныйресурс]. https://www.rbc.ru/economics/26/07/2022/62de7e0f9a7947e84216786d

Russia's internal security in global realities

P.N. Rodin

State University of Education, Mytishchi

The internal security of modern Russiais constituted by a set of penetrating measures that guarantee free development, decent existence, effective activity, and self-realization of a person, society, and the state. In accordance with the contradictory, multidirectional megatrends of world progress, which universalize conflict and the strugglefor a geography that has never been forgotten by history, the national task of optimizing managerial institutions at all levels is being actualized, increasing the competitive potential of the Fatherland in consolidating the Russian people and strategically executing domestic policy.
Keywords*: internal security, self-based social development, national interests, social progress/*

Об авторе

РОДИН Павел Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Государственного университета просвещения, Мытищи. E-mail: pn_rodin@mail.ru

Authors Information:

RODIN Pavel Nikolaevich – Ph.D., Assoc. Professor of the Department of Philosophy, State University of Enlightenment, Mytishchi. E-mail: pn_rodin@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 06.06.2026.

УДК 130.2:316.33

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.103

Безопасность в туризме как важный фактор его развития

В.П. Майкова, Э.М. Молчан, С.А. Харитонова

ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва

Выявлено, что безопасность в туризме становится все более уязвимой, возможности ИИ, роботизация, информационные технологии привели к деформации прежних систем безопасности в туристической индустрии, создав новые беспрецедентные социальные и духовные риски. Делается акцент на том, что произошел и углубляется экзистенциальный слом в туристической отрасли, решение которого находится в необходимости налаживания диалога как важного фактора безопасности путешественника. Такой феномен в туристической сфере начинает рассматриваться не как когнитивная, психологическая, аффективная или другая проблема и даже не как интеллектуальный или культурный вред, но как угроза фундаментальной структуре самой туристической отрасли, пережившей за свое тысячелетнее существование многие природные и социальные риски. Теоретическая и/или практическая значимостьзаключается в систематизации философских и социокультурных подходов к осмыслению безопасности в туризме. Философская интерпретация позволяет рассматривать безопасность в туризме как важный фактор его развития с глубокими историческими корнями, которыеисходят из переживших тысячелетия практик паломничества, странничества, путешествий, увенчанных открытиями новых стран, и из личностного опыта странствующих, утвердивших диалог, сотрудничество как необходимое экзистенциальное условие физической и духовной безопасности человечества.

***Ключевые слова**: туризм, искусственный интеллект, х-риски, расширение безопасности, комплексное управление рисками, путешественник, взаимовлияние, сотрудничество, диалог.*

Введение

По мере развития туристической индустрии в современном все более усложняющемся с точки зрения геополитических обострений и внедрения искусственного интеллекта мире вопросы безопасностистановятся особенно насущными. Расширяясь в своих горизонтальных, исторически инженерных, ивнешнеполитических направлениях, они стали выходить в вертикальную плоскость. Ведение войн на земле, на суше и в воздухе с помощью БПЛА, переустройство мира, механизмы, использующие большие языковые модели (LLM) или рекомендательные алгоритмы, которые могут динамически персонализировать результаты, усиливая существу-

© Майкова В.П.,Молчан Э.М., Харитонова С.А., 2026

ющие когнитивные предубеждения, ошибки или, усугубляя эмоциональную уязвимость, способность ИИ быстро масштабироваться между платформами,позволяет распространять эти риски со скоростью и уровнем детализации, которые недосягаемы традиционным структурам. Изменения в адаптивности, интерактивности и масштабе позволили системам ИИ генерировать и усиливать влияние на личность и общество.Безопасностьстановится все более уязвимой во внешней среде (войны, террористические акты и т. д.), также опасностям подвергается внутренний мир человека, которыйрастворяется в виртуальной реальности, размываются границы действительности, и тем самым изменяетсямировосприятие личности. Такой феноменв туристической сфере начинает рассматриваться не как когнитивная, психологическая, аффективная или другая проблема и даже не как интеллектуальный или культурныйвред, но как угроза фундаментальной структуресамой туристической отрасли, пережившей за свое тысячелетнее существование многие природные и социальные риски. Путешествия – одно изврожденных свойств быть человеком– поставлены под угрозу, и это не случайный семантический дрейф: он обусловлен эволюцией технологийи обострившейся геополитической ситуацией.

Концептуальная основа: «расползание концепций»

Различаются два основных механизма, посредством которых происходит семантическое вертикальное и горизонтальное расширение безопасности в туризме. Вертикальное подразумевает расширение понятия вниз, чтобы охватить более мягкие, менее экстремальные или менее серьезные варианты явлений. Это может происходить путем снижения порога идентификации явления или ослабления определяющих критериев. Например, понятие «бродяга»первоначально использовалось для обозначения негативного поведениялюдей, чаще бездельников, и было преднамеренным, повторяющимся и осуществлялось сверху вниз по иерархии власти. Слово подверглось «вертикальному сползанию», включив в себя менее экстремальное поведение, и отражающее такие действия, которые были направлены на сближение с людьми.Горизонтальное сползание, напротив, предполагает внешнее расширение понятия, чтобы охватить качественно новые явления или употребление этого понятия в совершенно других контекстах. Слово «бродяга» приобрело другое звучание и включает в себя практику паломничества, путешествий, странничества, миграцию, туризм. Семантически данное понятие, имевшее скорее отрицательный оттенок, чем даже нейтральный, сегодня вполне приемлемо и отражает более положительно высокий смысл.

Технологии ИИ привели к появлению новых опасных явлений, таких как расширение войн с БПЛА до, на первый взгляд, спокойных с точки зрения геополитикитерриторий (например, в опасной ситуации оказались туристы в ОАЭ в феврале-марте 2026 г.) или возникновение

«токсичных контентов» и дипфейков; каждое из подобных явлений требует концептуализации, может влиять и оказывает воздействие на туристическую сферу,в беспрецедентных масштабах приводит к когнитивнойнеопределенности в огромном море информациииповышенной чувствительностив силу внедренных в ИИ разнокачественных и многообразныхматериалов, изменяющих смыслы, ценностное значение [13]. Это сочетание новых рисков и моральных проблем выходит за пределы традиционных границ безопасности в туризме. Исследователи считают, что интеллектуальные машины превзошли людей в расширении показов музейных выставок, достопримечательностей городов в 2024 году, а в последующем голограммы создадут иллюзию передвижения, симулякр места, и человек, не меняя месторасположения, будет ощущать себя идущим или двигающимся туристом, переходящим с одного места на другое, из одной страны в другую. Современные искусственные нейросети способнысоздаватьтакого рода обманчивыеситуации, таким образом запущен процесс переформатирования духовного внутреннего мира человека: иллюзию принимают за реальность, а реальность за симулякр, обман за правду, а правду за обман. Реализуется проект цифрового бессмертия. Роботизация, ИИ меняет логистические аспекты туризма, который находится в большой зависимости от транспорта. Автопилот уже заменяет водителей различных средствпередвижения.Данные в отчете свидетельствуют о пятидесятипроцентной вероятности того, что искусственный интеллект опередит людей в решении всех задач в течение 45 лет, а за 120 лет будут автоматизированы все рабочие места. Роботы становятся автономными и способными принимать решения самостоятельно, что может привести к риску потерять контроль над ними. Научно-технический прогресс ведет к тому, что в ближайшем будущем создадут ИИ, соответствующий человеческому мышлению или даже превосходящий его. Не обремененные биологическими ограничениями, такими как узкая память и низкая скорость биохимической обработки, киборг-машины более интеллектуальны, чем человек, что вызовет потрясения цивилизации. Согласно мнению экспертов, к концу этого столетия искусственные интеллектуальные механизмы перейдут на суперинтеллект, что может спровоцировать неуправляемость ими. Сами разработчики ИИ беспокоятся о том, как сделать так, чтобы данные системы не вызывали разрушительных эффектов [1]. Ведь потенциальные риски велики, а туристическая сфера одна из передовых областей по внедрению инноваций.

Концепция безопасного искусственного интеллекта

Изучениебезопасности путешествующихв условиях обострения геополитической ситуации и влиянияинтеллектуальной машины является продолжением историческихисследований безопасности. На практике это отражено в целях, методологиях и концептуальных основах, унаследованных сообществом исследователей безопасности. Значительная часть технических и нетехнических работ в этой области опирается на

устоявшиеся методы науки о безопасности для оценки рисков,создаваемых различными системами,и управления ими.Два ключевых принципа лежат в основе концептуализации безопасности, которые необходимо выделить.

Приемлемость риска. Риск обычно определяется как сочетание вероятности и серьезности вреда. Полное устранение риска часто невозможно или даже нецелесообразно, что зачастуюобусловливается мнениемисполнителей. Следовательно, можно ли классифицировать систему как безопасную, зависит или от человека (исполнителя, нанимателя), или от уровня риска, создаваемого системой [9].

Вред. Виды вреда, которые могут поставить под угрозу безопасность человека, те, которые относятся к здоровью или окружающей среде,затрагивают традиционные духовно-нравственные ценности, знание, веру, а такжеспособность системы снижать когнитивные функции человека целенаправленно или из-за перегрузки, усталости и отвлечения, вызванных чрезмерно сложными или плохо спроектированными интерфейсами [14]. Например,производительность пилотов в авиации может ухудшаться под давлением высокой когнитивной нагрузки, вызванной перегруженными информацией дисплеями, что потенциально приводит к потере внимания и задержке реакции, а значит, отражается не только на команде авиаперевозок, но на туристах, пассажирах самолета.

Расширение безопасности

Первоначальное представление о безопасности, основанное на науке о безопасности, сформировалось в то время, когда системы были проще и менее взаимозависимыми. В традиционных системах зависимость от информационных технологий (ИТ) была ограниченной (главным образом из-за размера и незрелости самих ИТ). Это означало, что комплекс в значительной степени работал в соответствии с фиксированными правилами и предсказуемыми процессами, позволяя понимать и отслеживать с высокой степенью уверенности то, что происходит в механизме. Более того, уровень интеграции между системами и секторами был низким, такие структуры, как правило, являлись статичными и предметно-ориентированными. Важно отметить, что традиционные комплексы естественным образом ограничивались определенными задачами и степенью их влияния на людей. Например, в контексте атомной энергетики протоколы безопасности разрабатывались на основе определенного набора физических и процедурных процессов с конкретными порогами отказа и хорошо понятыми причинно-следственными механизмами. Системы атомной энергетики были в основном закрытыми, а их границы четко определялись, что, в первую очередь, делало оценку безопасности вопросом следования правилам и технической избыточности, а не адаптивного или междоменного управления рисками. Однако произошли значительные изменения в типах систем, создаваемых сегодня, и в контексте, в котором они развертываются. Современные ИИ динамичны, часто

непредсказуемы, в значительной степени непрозрачны и имеют высокий уровень интеграции между подсистемами и секторами. Системы, включающие в себя часто обновляемые компоненты машинного обучения, могут адаптироваться и обучаться со временем (например, обучение с подкреплением на основе обратной связи с человеком), порождая непредвиденное и непредсказуемое поведение. Фундаментальные модели (например, GPT4 от OpenAI, Claude от Anthropic) представляют новые уровни сложности и возможностей, выполняя широкий спектр общих задач, включая синтез текста, обработку изображений и генерацию звука. Их способность участвовать в открытых диалогах в самых разных областях с беглостью и контекстной чувствительностью знаменует собой качественный сдвиг в том, как системы могут общаться, реагировать и влиять на пользователей. Масштабное развертывание в различных секторах и более высокий уровень интеграции также предоставили системам ИИ больше возможностей, чем их традиционным аналогам. Изменения в сложности, адаптивности, интерактивности и масштабе означают, что интеллектуальные машинысоздали новые виды вреда, которые были маловероятны при использовании старых, не основанных на ИИ технологий.

Горизонтальное расширение безопасности

Наиболее заметным расширением является растущее включение системной несправедливости в дискурс безопасности человека. Системная несправедливость или системный вред относятся к широко распространенным негативным последствиям. Философ Салли Хаслангер утверждает, что системная несправедливость возникает, когда «несправедливая структура поддерживается в сложной системе, которая сама себя усиливает, адаптируется и создает субъектов, чья идентичность формируется в соответствии с ней» [7]. Несправедливые структуры могут кодировать такие закономерности, как неоправданные предубеждения, расовая и гендерная дискриминация. Их проявления способны подорвать достижения устоявшихся традиционных ценностей и норм, принципы справедливости, права человека и личнуюавтономию, переиначивая их смысловое содержание, адаптируя под заказ. Методы, которыми системы ИИ могут способствовать поддержанию несправедливых структур, тем самым нанося системный вред, становятся все более чувствительными.В рамках общественного вреда ключевыминаправлениями выступают воздействие на смыслы,а также ущерб репрезентативности и нарушения на рынке труда, в туристической индустрии и прочий вред, возникший в результате целенаправленного влияния или в результате ошибки в ИИ. В следующем этапе можно выделить четыре типа: случайный вред от сбоев системы или непредвиденного поведения; злоупотребление со стороны недобросовестных субъектов; структурный вред отизменений социальной, политической или экономической динамики (например,цветные революции).«Передовые цифровые технологии, оставаясь без (от автора:

государственного) контроля, используются для достижения власти и прибылив ущерб правам человека, социальной справедливости» [8].

Второе важное горизонтальное расширение включает в себя опасения по поводу долгосрочных,катастрофических, экзистенциальных рисков (часто называемых икс-рисками). Икс-риски порождаются боязнью потенциальных возможностей будущих, высокотехнологичных систем ИИ, таких как искусственный интеллект общего назначения (ИИОВ) или искусственный суперинтеллект (ИСИ). Эта перспектива предполагает, что интеллектуальные системы могут ставить цели, не соответствующие человеческим, стремиться к власти, сопротивляться сбоям или иным образом создавать неконтролируемые угрозы, ведущие к необратимому краху цивилизации. Исследования в этой области сосредоточены на таких проблемах, как согласование ценностей, масштабируемый надзор, обнаружение обманного поведения, эффективный альтруизм или долгосрочный подход [5].

Ключевая проблема, мотивирующая проведение исследований безопасностив туризме, заключается в том, что если искусственные интеллектуальные системыне захотят нам подчиняться, то человечество может потерять способность создавать достойное будущее, передав все полномочия искусственному интеллекту. Икс-риски охватывают не только угрозу вымирания человечества, но включают опасения по поводу снижения активности людей, автономии и самоидентификации человека.

Вертикальное расширение

Наиболее значительное нисходящее расширение – это снижение порога того, что считается **вредом для здоровья человека.** Духовный и даже психологический вред не определяется действующими законами и нормативными актами, что крайне затрудняет определение рисков, вызывающих вредздоровью, и, соответственно, форм регулирования, которые могли бы снизить подверженность таким рискам [11]. По мере того как системы ИИ становятся все более сложными и глубоко укореняются в нашем социальном мире, усиливаетсяих влияние на нашездоровье более тонкими и пагубными способами. Системы ИИ, в частности, разговорные чат-боты на базе GenAI и LLM, обладают уникальными возможностями социальной мимикрии, что позволяет им взаимодействовать с пользователями в ролевых играх и создавать диалоги, которые кажутся глубокими и содержательными. Эмпирические исследования таких систем показали, что в некоторых случаях регулярное использование может привести к эмоциональному стрессу, чрезмерной зависимости и аддиктивному поведению.Исследования выявили ухудшение психического состояния у более чем 34,4 % человек, регулярно участвовавших в диалогах с чат-ботами, похожими на различных персонажей, психологическое ухудшение было особенно распространено среди уязвимых пользователей [12]. Другие наблюдения показали, что чрезмерная зависимость от

чат-ботов является фактором риска, осложнением депрессии [10] и одиночества [7]. Рекомендательные алгоритмы, оптимизированная для вовлеченности доставка контента и персонализированная генерация лент – все этоформирует эмофеномены пользователей, которые не достигают порогового значения, соответствующего релевантному феномену безопасности.

Комплексное управление рисками

Методы управления рисками, включающие выявление, анализ и их оценку, поддерживаются стандартами, руководствами и передовыми практиками, которые постепенно развивались на протяжении десятилетий в соответствующих академических дисциплинах и профессиональных сообществах. В совокупности эти и подобные им методы используются с целью устранения или снижения риска вреда от ИИ. Одним из важных потенциальных преимуществ расширения концепции безопасности является возможность более целостного и всеобъемлющего подхода к управлению рисками. Расширение безопасности, как горизонтальное, так и вертикальное, побуждает специалистов учитывать разнообразные и многогранные воздействия, которые системы ИИ могут оказывать на протяжении всего своего жизненного цикла. В настоящее время появляется все больше литературы, охватывающей богатый ландшафт рисков, имеющих отношение к оценке безопасности, однако более комплексная стратегия управления рисками в туристической сфере позволит лучше понять, как новые и знакомые риски могут взаимодействовать и объединяться. Это не только полезно с точки зрения обеспечения безопасности, но и может помочь другим дисциплинам, таким как этика ИИ, которые также стремятся смягчить пагубное воздействие интеллектуальных машин. Кроме того, более целостные структуры управления рисками помогут выявить различные виды нормативных компромиссов, возникающих при разработке и развертывании систем ИИ в реальных условиях.

Обоснованиебезопасности в туризме – это структурированное аргументирование, подкрепленное явными доказательствами, которые объясняют, почему система приемлемо безопасна для конкретного применения в конкретном контексте. Такое расширение концептуализации безопасности в современных дискуссиях об ИИ открывает возможностиболее тщательного изучения безопасностив современном туризме и углубляет и расширяет понимание потенциала существующих угроз (например, решение ранее недооцененного психологического благополучия) или новых рисков (например, решение проблемы распространения дезинформации). Общепринятойстановится ситуация, в которойчеловек обращается за ответами самого разного характера к интеллектуальной машине, подменяя свое, человеческое, мышление мышлением искусственного интеллекта, тем самымв его сознании конструируется та социокультурная матрица, к которой принадлежит ИИ и которую он создает, являясь отдельным миром, сопоставимым с самой физической реальностью.

Внутренние дисциплинарные конфликты

Безопасность зависит от ценностного ядра ИИ, вокруг которого в последние годы наблюдается рост внутренней напряженности, ведутся дисциплинарные споры, появляются отдельные фракции, отражающие различные ценностные аспекты. Попытка рассмотреть взаимоотношение искусственных интеллектуальных систем и традиционных ценностей представлена в отчете «Principled Artificial Intelligence: MappingConsensus in Ethical and Rights-based Approaches to Principles for AI' published by the Berkman Klein Center for Internet & Society at Harvard University» [4].В данном проекте осуществляется попытка выработать общечеловеческие ценности, которые будут интегрированы в ядро ИИ и составят моральный фундамент искусственного интеллекта. Ясон Габриэль, сотрудник Лондонского представительства «Этика и общество», отмечает, что понятие «ценность» выступает как заполнитель для ИИ, как предполагаемая инструкция, предпочтение, осознанное предпочтение или желание. В своей статье под названием «Добродетельная машина – старая этика для новых технологий» Николас Берберих и Клаус Дипольд черпают вдохновение из Аристотеля, чтобы продемонстрировать, что этика добродетели может обеспечить решение проблемы выбора ценностей. В «Руководстве по этике для надежности искусственного интеллекта», выработанном Еврокомиссией, утверждается, что «системы ИИ должны уважать множественность ценностей и выбор людей, основные из них: уважение прав человека, демократия и верховенство закона» [3].

Поскольку слово «ценность» часто понимается как «моральная ценность», использование этого термина не понятно машине. Ценности руководят действиями; они учитываются при принятии решений и при планировании деятельности. ИИС должны уметь различать моральные и аморальные действия. Для того чтобы искусственный интеллект обладал моральным выбором, необходимо самосознание. Если агент не осознает себя в той или иной ситуации и не знает альтернативных путей, которыми можно было бы следовать, тогда никакие моральные решения не могут быть приняты.Эти дебаты раскрывают более широкую неопределенность относительно целей и ограничений влияния ИИ в туристической отрасли и поднимают важные вопросы о том, как лучше всего управлять рисками, создаваемыми все более сложными интеллектуальными роботами, область безопасности которых определяется не только их предметом, но и сферой приоритетов их применения и распространения. Полемика отражает глубокую напряженность в связи с прогрессирующими непредвиденными рисками от ИИ: какие из них считать наиболее важными, кто может их определять, какие методологии считать авторитетными. Дискуссии продолжаются, а мир становится все более техничен, искусственный интеллект под свою власть подводит все большее число людей, этот процесс

запущен, и его не остановить. Расщепление туризма созданием искусственных миров с помощью интеллектуальных систем и интеграцией их в виртуальное и социальное бытие, быстрое развитие интеллектуальных машин под предлогами блага для человечества приводят к необходимости описания ценностной доминаты для них – основного ядра, ориентированного на благо человечества, на его сохранение и спасение в сложившейся непредсказуемой (ипоэтому опасной) ситуации [2].

Заключение

Эта аргументация указывает на то, что проблему безопасности в туризме как важного фактора его развития нужно решать.Оптимистический сценарий в нарастающих условиях риска связан с выработкой общих интересов стран, общностей на основе анализа состояния политики, экономики, в том числе и в туризме, и т. д. Первый шаг к минимизации опасностей в туризме. Возможная корректировка принятых соглашений на основе диалога (нахождения общего вектора большинства социальных групп) – условие создания безопасного туризма. Диалог очень труден, иногда кажется,что невозможен, но он необходим, а значит, он возможен. Сегодня в мире идет трудный процесс создания многополярного мира. Болезненные конвульсии переживают страны, считающие себя лидерами, правителями мира. Диалог может выстраиваться при наличии общего смыслового поля, и такое поле всегда есть – сохранение планеты Земля, а туристическая отрасль способна укреплять диалог желанием, например, учиться у другого, посмотреть на себя как бы со стороны, другими глазами. Выработка такого диалога – объективная необходимость динамики развития мира, который возможен общими усилиями не только политиков, но и ученых-информатиков, философов, юристов, экономистов, ученых-когнитивистов, психологов и др. Успех будет зависеть от того, насколько разработчики смогут интегрировать знания, полученные в этих дисциплинах. Анализ документов по этическому руководству ИИС показал, что наиболее распространенным режимом управления, предлагаемым для работы с ИИ, является международное право в области прав человека, которое тоже нуждается в доработке. 64 % всех материалов содержат ссылки на этот документ, в нем предусмотрены этические нормы и принципы практики западной, восточной, африканской культур или традиций, однакоценности русской культуры, малых народов мирового сообщества не учтены или просто растворяются в ценностном многообразии мирового сообщества. Такой поворот можно назвать сложным экзистенциальным сдвигом нашего бытия. Никогда ранее так остро не стоял вопрос о безопасности в туризме, хотя всегда, со времени становления туристической индустрии, эта тема являлась центральной.Безопасность в туризме не только важный фактор его развития, но и лакмусовая бумага международных отношений.

Список литературы

1. Актуальные вопросы истории и философии науки: Монография / В.П. Майкова, Э.М. Молчан, Д.А. Ильченко [и др.]. Сергиев Посад: Издатель А.А. Ларкин, 2024. С. 41–50.
2. Майкова В.П. Социально-философские проблемы динамики общественного сознания в современной России: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.11 / Майкова Валентина Петровна; [Место защиты: Государственное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Московский государственный областной университет»]. Москва, 2014. 259 с.
3. EU Commission Ethics Guidelines for Trustworthy AI. 2019b. [Electronic resource]. URL: https:// ec.europa.eu/futurium/en/ai-alliance-consultation (accessed: 03.01.2026).
4. EU Commission. A Definition of AI: Main Capabilities and Disciplines. 2019a. [Electronic resource]. URL: https://www.aepd.es/media/docs/ai-definition.pdf (accessed: 03.01.2026).
5. Gyevnár B. and Kasirzadeh A. AI safety for everyone. Nature Machine Intelligence. 2025. Vol. 7. P .531–542. doi.org/10.1038/s42256-025-01020-y.
6. Haslanger S. Systemic and Structural Injustice: Is There a Difference? Philosophy. 2023. Vol. 98(1). P. 1–27. doi:10.1017/S0031819122000353.
7. Laestadius L., et al. Too human and not human enough: A grounded theory analysis of mental health harms from emotional dependence on the social chatbot Replika. New Media & Society. 2022. Vol. 26(10). P. 5923–5941. https://doi.org/10.1177/14614448221142007.
8. Lazar S., Nelson A. AI Safety on Whose Terms? Science. 2023. Vol. 381(6653). P. 138. doi:10.1126/science.adi8982.
9. Leveson N. An Introduction to System Safety Engineering. Cambridge, MA: MIT Press. 2023. 320 p.
10. Lock S. What is AI chat bot phenomenon Chat GPT and could it replace humans? [Electronic resource]. URL: http://www.theguardian.com/technology/2022/dec/05/what-is-ai-chat-bot-phenomenon-chatgpt-and-could-it-replace-humans. (accessed: 01.09.2025).
11. Osman M. Psychological harm: what is it and how does it apply to consumer products with internet connectivity? Journal of Risk Research. 2025. Vol. 28(2). P. 1–22. doi.org/10.1080/13669877.2025.2491086.
12. Qiu J., et al. Emoagent: Assessing and safeguarding human-ai interaction for mental health safety. 2025.
13. Weidinger L., et al. Sociotechnical safety evaluation of generative ai systems. 2023.
14. Wickens C.D., et al. Engineering psychology and human performance. 5th Edn. New York: Routledge. 2021. 672 p.

Safety in tourism as an important factor in its development

V.P. Maykova, E.M. Molchan, S.A. Kharitonova

State University of Education, Moscow

It has been revealed that tourism security is becoming increasingly vulnerable. The capabilities of AI, robotics, and information technology have deformed previous security systems in the tourism industry, creating new, unprecedented social and spiritual risks. It is emphasized that an existential breakdown has occurred and is deepening in the tourism industry, the solution to which lies in the need to establish dialogue as an important factor in traveler safety. This

phenomenon in the tourism sector is beginning to be viewed not as a cognitive, psychological, affective, or other problem, or even as intellectual or cultural harm, but as a threat to the fundamental structure of the tourism industry itself, which has endured numerous natural and social risks over its millennia of existence.The theoretical and/or practical significance lies in the systematization of philosophical and sociocultural approaches to understanding security in tourism as an important factor in its development. A philosophical interpretation allows us to consider security in tourism as an important factor in its development, with deep historical roots rooted in the millennia-old practices of pilgrimage, wandering, and travel, culminating in the discovery of new countries, as well as in the personal experiences of travelers who have established dialogue and cooperation as a necessary existential condition for the physical and spiritual security of humanity.

Keywords: *tourism, artificial intelligence, x-risks, security enhancement, integrated risk management, traveler, mutual influence, cooperation, dialogue.*

Об авторах:

МАЙКОВА Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Государственного университета просвещения, г. Москва. E-mail: valmaykova@mail.ru.

МОЛЧАН Эдуард Михайлович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Государственного университета просвещения, г. Москва. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru.

ХАРИТОНОВА Светлана Александровна – аспирантка кафедры философии Государственного университета просвещения, г. Москва. E-mail: sem_chudes@mail.ru.

Author's information:

MAIKOVA Valentina Petrovna – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the State University of Education, Moscow. E-mail: valmaykova@mail.ru

MOLCHAN Eduard Mikhailovich – candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy of the State University of Education,Moscow. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru.

KHARITONOVA Svetlana Aleksandrovna– is a postgraduate student at the Department of Philosophy at the State University of Education, Moscow.E-mail:sem_chudes@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 14.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.05.2026.

УДК 101.1:339.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.114

Экономическая война и санкционное принуждение в мировой финансово-экономической системе

А.А. Ковалев

ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Санкт-Петербург

Статья посвящена экономической войне как форме геополитического противостояния, при которой санкции, финансовые ограничения и контроль над расчётной инфраструктурой становятся самостоятельными средствами внешнеполитического принуждения. В центре исследования находится связь между санкционным воздействием и ответными действиями государств-адресатов. Установлено, что отключение от финансовых систем, секторальные ограничения и экстерриториальное применение национального законодательства ведут к экономическим потерям, изменению торговых маршрутов, развитию альтернативных платёжных каналов и росту неформальных способов обхода ограничений. Обосновывается вывод о том, что широкое применение экономического принуждения ускоряет раздробление мировой экономики на конкурирующие финансовые и технологические центры.

***Ключевые слова**: экономическая война, санкционное принуждение, экономические санкции, международные финансовые расчёты, SWIFT, долларовая финансовая инфраструктура, цифровые валюты центральных банков,криптовалюты, вторичные санкции, обход санкций, финансовая безопасность, мировая экономика.*

Введение

Применение экономических инструментов как средств геополитического принуждения в начале XXI века существенно изменилось. Если ранее преобладали относительно прямые и медленно действующие меры, прежде всего торговые эмбарго, то затем экономическое воздействие превратилось в гибкий набор рычагов, позволяющий затрагивать отдельные сектора финансовой системы, производственные цепочки, технологии и макроэкономическую стабильность государств. Переход от санкционного режима к экономической войне отражает изменение характера международного противостояния: традиционные военные меры всё чаще дополняются борьбой за контроль над финансовой, транспортной, энергетической и цифровой инфраструктурой глобальной экономики. Финансовые сети, платёжные системы, логистические каналы и технологические стандарты, создававшиеся ради экономического роста и взаимной зависимости рынков, стали самостоятельными средствами политического принуждения.

© Ковалев А.А. 2026

Научная и практическая важность проблемы обусловлена расширением применения ограничительных экономических мер и увеличением их масштаба. Если ранее санкции чаще рассматривались как крайняя мера воздействия на государства, находящиеся в серьёзном противостоянии с ведущими центрами силы, то сегодня они стали привычным инструментом внешнеполитического арсенала крупных держав. Переход от персональных ограничений к секторальным санкциям, а затем к мерам, ориентированным на изоляцию национальных экономик от ключевых звеньев глобальной финансовой системы, свидетельствует о расширении санкционного режима. Отключение банков от системы SWIFT и блокирование резервов центральных банков выходят за пределы привычного понимания санкций и приобретают характер стратегического финансового принуждения. Именно финансовая природа подобного принуждения позволяет обратиться к трудам БеннаСтейла и Роберта Литана, в которых рынки капитала, банковские каналы и трансграничное движение средств рассматриваются как важные ресурсы внешнеполитического влияния [12]. В начале XXI века роль финансовых рычагов заметно возрастает, поскольку сила государства всё чаще определяется не одной военной мощью, а способностью защищать национальную экономику от целенаправленного внешнего воздействия.

Правовая оценка экономических ограничений затруднена из-за отсутствия единых правовых и научных критериев. Устав ООН наделяет Совет Безопасности полномочием принимать меры без применения вооружённой силы, в том числе экономического характера[1]. Однако многие санкционные режимы вводятся отдельными государствами либо коалициями без решения Совета Безопасности ООН, поэтому возникают вопросы о правовой допустимости таких мер, их соответствии принципам суверенного равенства государств и невмешательства. Дополнительную трудность создают новые формы экономического принуждения: компьютерное воздействие на финансовую инфраструктуру, применение криптоактивов при обходе ограничений, а также экстерриториальное действие национальных законов. Международное право пока не даёт исчерпывающих ответов на перечисленные вызовы, вследствие чего политическая целесообразность нередко получает преимущество над общими правовыми принципами. Нравственная проблема коллективного наказания также сохраняет значение: основные издержки ограничительных мер часто несёт гражданское население, а не правящие группы. Переход к адресным санкциям не устраняет вопрос о гуманитарных последствиях.

В научной литературе экономическое принуждение рассматривается по нескольким главным вопросам: результативность санкций, место

[1] Article 41. Chapter VII. Charter of the United Nations // Repertory of Practice of United Nations Organs. URL: https://legal.un.org/repertory/art41.shtml (дата обращения: 12.05.2026).

экономических мер во внешней политике, правовая допустимость ограничений и влияние санкционного давления на мировые хозяйственные связи. Роберт Пейп уделяет главное внимание результативности санкций при достижении конкретных политических целей и приходит к выводу об их ограниченном воздействии, особенно при противостоянии с сильными государствами и политическими режимами, готовыми нести значительные издержки ради сохранения власти[2]. Дэвид Болдуин рассматривает экономическое принуждение шире: как часть государственной стратегии, наряду с дипломатическими, военными и информационными средствами внешней политики. У Болдуина особое внимание уделено цене воздействия, выбору средств, правовой допустимости и нравственной оценке экономических мер [4]. Российские авторы дополняют такую постановку вопроса правовым и экономическим материалом: Р.А. Шепенко и И.В. Рыжкова рассматривают экономические санкции в связи с правом Всемирной торговой организации [2], а М.Р. Сафиуллин, Л.А. Ельшин и М.В. Савеличев показывают, как санкционный режим влияет на мировую торговлю и стимулирует поиск способов противодействия ограничениям [1]. Николас Малдер исследует санкции как экономическое оружие, способное менять не отдельные решения государств, а сам порядок мировой торговли, финансовых расчётов и производственной кооперации [8]. В центре внимания автора находится влияние санкций и ответных мер на прекращение прежних хозяйственных связей, развитие региональных рынков и поиск государствами самостоятельных финансовых и технологических решений.

Цель статьи состоит в раскрытии экономической войны как самостоятельной формы геополитического противостояния, обладающей политико-правовым, финансовым и технологическим содержанием. Работа направлена на исследование экономического принуждения как изменяющейся системы взаимодействий, при которой ограничительные меры вызывают ответные действия государств-адресатов, а затем меняют первоначальные условия применения санкционных инструментов. Основная мысль статьи заключается в том, что масштабное и планомерное применение экономики как оружия чаще ведёт не к изоляции и капитуляции государств-адресатов, а к пересмотру хозяйственной политики, поиску новых партнёров и созданию альтернативных финансовых, торговых и технологических механизмов. В результате глобальное экономическое пространство постепенно утрачивает прежнюю степень взаимной зависимости, а конкурирующие центры хозяйственного и финансового притяжения получают всё более самостоятельную роль.

[2] Pape R.A. Why Economic Sanctions Still Do Not Work // Belfer Center for Science and International Affairs. URL: https://www.belfercenter.org/publication/why-economic-sanctions-still-do-not-work (дата обращения: 12.05.2026).

Научная новизна работы состоит в предложении теоретического объяснения экономического противостояния как процесса, способного менять правила глобального хозяйственного взаимодействия. Практическая ценность исследования определяется необходимостью учитывать долгосрочные последствия санкционной политики в деятельности государственных органов, финансовых организаций и экспертного сообщества. Статья вносит вклад в дискуссию о способах снижения конфликтности при высокой экономической взаимозависимости государств, поскольку постоянное применение экономического принуждения способно нарушать условия общего развития и снижать уровень международного доверия.

Санкции как средство массового воздействия, их виды, цели и последствия

В международных отношениях экономическое принуждение всё чаще используется как средство внешней политики, занимающее промежуточное положение между дипломатическим воздействием и применением военной силы. Термин «санкция» восходит к латинскому *sanctio,* обозначавшему утверждение правового предписания и меру реагирования на нарушение установленного порядка. В современной внешнеполитической практике санкции сохраняют правовую форму, однако по содержанию часто выступают инструментом экономического принуждения. Экономическая война представляет собой форму противостояния, при которой государство-адресат побуждается к изменению поведения за счёт сокращения его финансовых, торговых и технологических возможностей. В отличие от классических военных операций, экономическое принуждение действует косвенно, затрагивая хозяйственную основу национальной мощи, бюджетные возможности государства и уровень благосостояния граждан. Развитие санкционной политики за последние три десятилетия свидетельствует о переходе от широких торговых эмбарго к персональным и секторальным ограничениям в отношении отдельных отраслей, компаний и физических лиц. Российский опыт последних лет показывает, что меры, заявленные как точечные, затронули более широкий круг экономических отношений: отключение ряда банков от SWIFT повлияло на международные расчёты, блокирование резервов Банка России ограничило валютные возможности, экспортный контроль сдержал поставки технологий, а нефтяные ограничения изменили условия внешней торговли. Однако, несмотря на риторику «умных санкций» и персональных ограничений, их последствия нередко затрагивают национальную экономику в целом, порождая вопросы об их реальной результативности, правовой допустимости по международному праву и гуманитарных последствиях.

Экономическое принуждение применялось в международной политике задолго до создания ООН: торговые запреты, морские блокады и ограничения доступа к рынкам использовались как средство влияния на

поведение государств ещё в европейской политике Нового времени. Однако международно-правовой облик санкций сложился после Второй мировой войны, прежде всего в системе ООН. Одним из первых исследователей санкций как средства политического воздействия стал Йохан Галтунг, норвежский социолог, один из основателей научного направления, посвящённого изучению мира и конфликтов. В статье 1967 года, посвящённой санкциям против Родезии, он обосновал ограниченность экономических ограничений как средства достижения политических уступок. Напротив, внешнее принуждение способно повысить поддержку властей внутри страны-адресата, поскольку население начинает воспринимать ограничения как несправедливое воздействие извне [5]. В настоящее время можно выделить несколько основных видов санкций, различающихся по механизму действия и кругу адресатов. Персональные санкции применяются в отношении конкретных физических и юридических лиц, связанных с политическим руководством, силовыми структурами или крупными деловыми группами государства-адресата. К числу таких мер относятся замораживание активов, запрет на въезд и ограничение доступа к международным финансовым услугам. Их назначение состоит в том, чтобы сократить внешние ресурсы правящих групп и повысить издержки проводимого политического курса. Секторальные санкции затрагивают отдельные отрасли экономики, важные для доходов государства, технологического развития и оборонно-промышленного производства: финансы, энергетику, высокие технологии, транспорт, оборонную промышленность. Они выражаются в запрете долгосрочного кредитования, поставок оборудования, технологий, программного обеспечения и профессиональных услуг. Особое место занимают первичные и вторичные санкции. Первичные санкции запрещают гражданам и компаниям государства, вводящего ограничения, вести операции с лицами, организациями или секторами экономики государства-адресата. Вторичные санкции распространяют воздействие на третьи страны, поскольку создают риск введения ограничений в отношении иностранных банков и компаний, продолжающих финансовые или торговые операции с лицами и организациями, уже находящимися под санкционными ограничениями.

Результативность санкционного инструментария оценивается по степени достижения заявленных политических целей: сдерживания, наказания, принуждения к изменению конкретного курса либо смены правящего режима. Эмпирические исследования, в том числе работа Роберта Пейпа Why Economic Sanctions Do Not Work («Почему экономические санкции не работают»), показывают ограниченные возможности санкций при решении масштабных задач принуждения, особенно когда затронуты вопросы национальной безопасности, сохранения власти правящим руководством или сохранения государственного курса [9]. Вероятность успеха выше при ограниченных и достижимых требованиях, эко-

номической зависимости государства-адресата, его политической изоляции, а также при поддержке санкционного режима широкой международной коалицией. Вместе с тем даже частичный успех санкций предполагает учёт социальных и экономических издержек. Ограничительные меры способны нарушать работу рынков, сокращать инвестиции, замедлять технологическое развитие, снижать курс национальной валюты и повышать инфляцию. Они вынуждают менять транспортные и производственные цепочки, увеличивают расходы бизнеса и снижают конкурентоспособность. В долгосрочном плане санкции нередко приводят к хозяйственной замкнутости, снижению деловой активности и утрате доступа к передовым технологиям. Николас Малдер, американский историк международных отношений, в работе The Economic Weapon: The Rise of Sanctions as a Tool of Modern War («Экономическое оружие: становление санкций как инструмента современной войны») подчёркивает, что последствия санкций по-разному затрагивают группы населения и экономические сектора внутри государства-адресата [8]. Правящие группы и связанные с государством компании часто получают больше возможностей к адаптации, тогда как основная часть издержек ложится на граждан с низкими доходами, городских потребителей, средний класс и работников отраслей, зависящих от внешней торговли и технологий. В результате растёт социальное неравенство, сокращается покупательная способность населения и ухудшается доступ к базовым товарам, даже если продовольствие и лекарства формально выведены из-под ограничений.

Одной из главных нравственных проблем санкционной политики остаются гуманитарные последствия ограничительных мер. Джой Гордон, американский философ и исследователь санкционной политики, автор книги Invisible War: The United States and the Iraq Sanctions («Невидимая война: Соединённые Штаты и санкции против Ирака»), рассматривает широкие санкционные режимы как форму коллективного наказания, при которой гражданское население несёт издержки политического противостояния между государствами [6]. Иракский случай 1990-х годов занимает особое место в указанной дискуссии. Санкции против Ирака в 1990-е годы стали одним из наиболее известных случаев: ограничения, заявленные как средство воздействия на режим Саддама Хусейна, сопровождались ухудшением гуманитарных показателей. Согласно исследованию ЮНИСЕФ, результаты которого были опубликованы в медицинском журнале The Lancet, в южной и центральной частях Ирака младенческая смертность выросла с 47 на 1000 живорождений в 1984–1989 гг. до 108 в 1994–1999 гг., а смертность детей до пяти лет – с 56 до 131 на 1000 живорождений. До войны и санкций система здравоохранения охватывала около 97 % городского и 79 % сельского населения, а доступ к безопасной питьевой воде имели около 90 % жителей страны [3]. Иракский случай способствовал переходу к персональным и секторальным санкциям, ориентированным на конкретных должностных лиц, компании

и финансовые активы. Однако даже персональные финансовые ограничения способны вызывать широкие косвенные последствия. Замораживание активов центрального банка и отключение банков от международных платёжных систем затрудняют внешнюю торговлю, расчёты по импортным поставкам и доступ к товарам первой необходимости. Финансовые санкции против банковской системы Ирана в 2010-е годы показали, что формальные разрешения на поставки лекарств, медицинского оборудования и продовольствия не всегда работают на практике: банковские ограничения и опасения поставщиков попасть под вторичные санкции затрудняли поставки лекарств, медицинского оборудования и сырья.

Нормативно-правовое регулирование санкций остаётся сферой правовой неопределённости и научных споров. Санкции, принятые Советом Безопасности ООН на основании главы VII Устава ООН, обладают международно-правовой силой и подлежат исполнению всеми государствами-членами. Однако многие современные ограничительные режимы вводятся отдельными государствами либо объединениями государств, прежде всего США и Европейским союзом, на основании внутреннего права. В связи с этим возникает проблема экстерриториального действия национальных санкционных актов. Закон США Countering America's Adversaries Through Sanctions Act (Public Law 115-44, «О противодействии противникам Америки посредством санкций») закрепляет меры в отношении Ирана, России и КНДР и влияет на поведение иностранных компаний и банков, поскольку доступ к американскому рынку и долларовой финансовой системе нередко зависит от соблюдения санкционных требований США[3]. В юридической литературе экстерриториальные санкции рассматриваются как спорная практика: отмечается, что они затрагивают суверенитет государств и ставят вопросы о соответствии принципу невмешательства [10]. Европейский союз, стремясь снизить зависимость европейских компаний от экстерриториальных санкций третьих стран, применяет Регламент Совета (ЕС) № 2271/96 от 22 ноября 1996 года о защите от последствий экстерриториального применения законодательства, принятого третьей страной, а также от действий, основанных на нём или вытекающих из него, направленный на защиту операторов ЕС от последствий применения соответствующих иностранных актов[4].

[3]Countering America's Adversaries Through Sanctions Act. Public Law 115–44, as amended through P.L. 117–81, enacted December 27, 2021 // GovInfo. URL: https://www.govinfo.gov/content/pkg/COMPS-13726/pdf/COMPS-13726.pdf (дата обращения: 19.05.2026).

[4]Council Regulation (EC) No 2271/96 of 22 November 1996 protecting against the effects of the extra-territorial application of legislation adopted by a third country, and actions based thereon or resulting therefrom. Consolidated version of 07.08.2018 // EUR-Lex. URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/1996/2271/2018-08-07/eng (дата обращения: 19.05.2026).

Санкции обладают экономическим и политико-психологическим воздействием. Помимо прямых финансовых потерь, они обозначают внешнюю изоляцию политического руководства государства-адресата и рассчитаны на изменение отношения к нему внутри страны и за рубежом. Инициаторы ограничений стремятся показать власть нарушителем международных правил и снизить доверие к проводимому курсу. Однако внутриполитический результат нередко оказывается иным. Руководство государства-адресата может представить санкции как проявление враждебной политики извне, усилить контроль над политической сферой и направить недовольство граждан против внешнего противника. В результате ограничения становятся удобным объяснением экономических неудач и позволяют власти сохранять прежний курс. Одновременно санкции расширяют неофициальные каналы торговли, расчётов и поставок, повышают роль посредников, коррупционных практик и теневых коммерческих соглашений.

Финансовые инструменты принуждения от SWIFT до криптовалют

В XXI веке экономическое противостояние всё заметнее смещается в финансовую сферу. Здесь ограничительные меры действуют быстрее, чем торговые запреты, и способны сразу затрагивать расчёты государства, банков, компаний и граждан. Финансовые меры бьют по платёжным каналам, обмену банковскими сообщениями, валютной ликвидности и доступу к международной расчётной инфраструктуре.Особоезначениеприобреласистема SWIFT, официальноименуемая Society for Worldwide Interbank Financial Telecommunication. SWIFT является кооперативной организацией и ведущим поставщиком безопасных финансовых сообщений, а не платёжной системой в узком смысле. Однако прекращение доступа к её сети резко осложняет получение иностранной валюты, перевод активов за рубеж и проведение международных операций. Именно поэтому отключение банков от SWIFT стало одним из наиболее заметных средств финансового принуждения в санкционной политике. Одновременно государства развивают способы снижения зависимости от западной финансовой инфраструктуры: национальные и региональные платёжные каналы, прямые расчёты в национальных валютах, клиринговые механизмы, бартерные сделки, а также цифровые валюты центральных банков и криптоактивы. По данным Банка международных расчётов, в 2024 году 91 % из 93 центральных банков, участвовавших в исследовании, изучали розничные или оптовые цифровые валюты центральных банков[5]. В результате финансовое противостояние всё чаще принимает

[5]Illes A., Kosse A., Wierts P. Advancing in Tandem: Results of the 2024 BIS Survey on Central Bank Digital Currencies and Crypto // Bank for International Settlements. 22.08.2025. URL: https://www.bis.org/publ/bppdf/bispap159.htm (дата обращения: 12.05.2026).

вид технологической и институциональной конкуренции между санкционным ограничением доступа к глобальным расчётам и стремлением государств обеспечить независимость внешних платежей.

Система SWIFT была создана в 1973 году как кооперативная организация банков и стала глобальным поставщиком защищённых финансовых сообщений. По сведениям SWIFT, сеть объединяет более 11 тыс. банков, финансовых организаций и компаний более чем в 200 странах и территориях. SWIFT не переводит денежные средства и не контролирует сами финансовые операции, однако обеспечивает единый стандарт обмена сообщениями, без которого международные межбанковские расчёты были бы значительно медленнее и дороже[6]. В марте 2012 года, после решения Совета ЕС, SWIFT прекратила предоставление услуг иранским финансовым организациям, находившимся под санкциями Европейского союза[7]. Организация подчёркивала обязанность соблюдать нормы ЕС как организация бельгийского права. Иранский случай показал: даже техническая инфраструктура, заявленная как нейтральная, при санкционном решении способна получить политическое значение. Мера затрудняет внешнеторговые расчёты, получение валютной выручки, взаимодействие с иностранными контрагентами и обслуживание трансграничных платежей. Международная практика даёт ряд показательных случаев: в 2012 году услуги SWIFT были прекращены иранским финансовым организациям, позднее ограничения затронули Центральный банк Ирана, а в 2017 году доступ к системе был закрыт северокорейским банкам Bank of East Land, Korea Daesong Bank и Korea Kwangson Banking Corp. Отключение от SWIFT стало восприниматься как одна из самых жёстких мер финансового принуждения, однако её применение несёт риски и для мировой финансовой системы: государства начинают развивать альтернативные каналы расчётов, снижать зависимость от долларовой инфраструктуры и искать собственные платёжные решения.

Более распространённым средством воздействия остаётся использование положения доллара США как ведущей резервной и расчётной валюты. Значительная часть долларовых операций требует участия американских банков-корреспондентов либо инфраструктуры долларового клиринга. Особое место занимает CHIPS (Clearing House Interbank Payments System, «Межбанковская платёжная система Клиринговой палаты»), крупнейшая частная сеть клиринга и расчётов в долларах США,

[6] Swift and Sanctions // Swift. URL: https://www.swift.com/about-us/legal/compliance-0/swift-and-sanctions (датаобращения: 12.05.2026).
[7] Swift Instructed to Disconnect Sanctioned Iranian Banks Following EU Council Decision // Swift. 15.03.2012. URL: https://www.swift.com/insights/press-releases/swift-instructed-to-disconnect-sanctioned-iranian-banks-following-eu-council-decision (дата обращения: 12.05.2026).

ежедневно обрабатывающая около 2,2 трлн долларов внутренних и международных платежей[8]. Ключевую роль в санкционной политике США играют U.S. Department of the Treasury («Министерство финансов США») и его Office of Foreign Assets Control («Управление по контролю за иностранными активами», OFAC). OFAC публикует санкционные списки, разъяснения и сообщения о штрафах, задавая участникам финансового рынка правила работы с лицами и организациями, находящимися под ограничениями. Иностранные банки учитывают риск штрафов, вторичных ограничений и утраты доступа к долларовым расчётам, поэтому часто проводят более строгую проверку операций, чем прямо требуется санкционными актами. В результате блокируются даже разрешённые платежи, если банк видит юридический, репутационный или коммерческий риск.

Зависимость от долларовой и западной финансовой инфраструктуры побуждает ряд государств развивать альтернативные каналы платежей и обмена финансовыми сообщениями. Наиболее заметным примером служит китайская CIPS (Cross-Border Interbank Payment System, «Система трансграничных межбанковских платежей»), которая начала работу 8 октября 2015 года под надзором Народного банка Китая[9]. CIPS не является полным аналогом SWIFT, поскольку специализируется на клиринге и расчётах по трансграничным операциям в юанях. При этом сотрудничество CIPS и SWIFT сохраняет значение: в 2016 году стороны подписали меморандум о применении инфраструктуры SWIFT как надёжного канала связи CIPS с мировой финансовой сетью[10]. Продвижение CIPS ориентировано на расширение международного использования юаня, обслуживание внешней торговли Китая и расчёты со странами, участвующими в инициативе «Один пояс, один путь». В России с 2014 года более активно развивалась Система передачи финансовых сообщений Банка России (СПФС), которая выступает защищённым каналом обмена электронными сообщениями по финансовым операциям и работает круглосуточно. Банк России сообщает, что иностранные пользователи могут подключаться к СПФС напрямую либо при помощи сервисного бюро. Такие системы пока уступают SWIFT по масштабу, числу участников и универсальности, однако создают основу региональной самостоятельности расчётов в кризисных условиях. Их возможности ограничены сетевым характером финансовой инфраструктуры: ценность платёжной

[8] CHIPS // The Clearing House. URL: https://www.theclearinghouse.org/payment-systems/CHIPS (датаобращения: 12.05.2026).

[9] Introduction // Cross-Border Interbank Payment System. URL: https://www.cips.com.cn/en/about_us/about_cips/introduction/index.html (дата обращения: 12.05.2026).

[10] Swift Offers Secure Financial Messaging Services to CIPS // Swift. 25.03.2016. URL: https://www.swift.com/news-events/press-releases/swift-offers-secure-financial-messaging-services-cips (дата обращения: 12.05.2026).

системы зависит от числа участников, объёма операций, доверия банков и признания расчётной валюты. Поэтому государства, находящиеся под санкционным воздействием, наряду с новыми платёжными каналами используют бартерные сделки, расчёты в национальных валютах и посредников втретьих странах.

Сфера цифровых активов стала одним из наиболее спорных направлений финансового противостояния. Криптовалюты, прежде всего Bitcoin и Monero, благодаря децентрализованной архитектуре, псевдонимному характеру операций и трансграничному обороту без участия обычной банковской инфраструктуры нередко рассматриваются как возможное средство обхода финансовых ограничений. Теоретически государство, находящееся под санкционными ограничениями, или компания, попавшая под санкции, могут принимать оплату за экспорт в криптовалюте, затем использовать цифровые активы при закупке необходимых товаров либо обменивать их на обычные валюты на биржах в нейтральных юрисдикциях. На практике возможность подобного использования ограничена рядом факторов. Публичные блокчейны большинства криптовалют сохраняют доступную для анализа историю операций: платежи привязаны к цифровым адресам, а не к именам владельцев, однако аналитические инструменты позволяют с высокой вероятностью установить связь адресов с конкретными лицами, биржами, сервисами и организациями, находящимися под санкционными ограничениями. Поэтому криптовалюты не дают полной анонимности и не снимают риск санкционного контроля, особенно при выводе средств на регулируемые торговые площадки или при контакте с банковской системой. Дополнительным ограничением остаётся ликвидность: расчёты по крупным экспортным контрактам, прежде всего в энергетике, предполагают крупные платежи, способные вызвать ценовые колебания и привлечь внимание аналитических компаний, бирж и надзорных органов. Вместе с тем цифровые активы могут применяться при небольших переводах, закупке отдельных компонентов и финансировании локальных коммерческих сделок, где объём платежей ниже, а требования к доступу к банковской инфраструктуре выше.

В ответ на санкционные риски государства всё активнее изучают выпуск цифровых валют центральных банков. Цифровая валюта центрального банка представляет собой цифровую форму национальных денег, эмитируемую денежными властями и обеспеченную государством. Её развитие связано с повышением скорости платежей, снижением расчётных расходов, расширением контроля над денежным обращением и поиском новых каналов трансграничных расчётов. При этом цифровые валюты центральных банков не следует рассматривать как полностью скрытый или недосягаемый канал обхода санкций: их применение зависит от правового режима, участия банков, правил доступа, технической архитектуры и требований финансового контроля. Китайский цифровой

юань занимает особое место, поскольку КНР проводит один из крупнейших пилотных проектов в данной сфере. Народный банк Китая указывает, что e-CNY ориентирован прежде всего на внутренние розничные платежи, но одновременно изучается его применение в трансграничных расчётах[11]. Проект mBridge исследует модель общей платформы нескольких центральных и коммерческих банков, основанной на технологии распределённого реестра и обеспечивающей мгновенные трансграничные платежи и расчёты. В середине 2024 года проект был доведён до уровня опытной рабочей версии, однако Банк международных расчётов подчёркивал его экспериментальный характер и необходимость соблюдения правовых требований. Поэтому цифровые валюты центральных банков могут снижать зависимость от долларовых расчётов, американских банков-корреспондентов и сети SWIFT, но не устраняют полностью вопросы санкционного контроля, доверия участников, совместимости правовых режимов и международного признания расчётной валюты. Барри Эйхенгрин, американский экономист и историк экономики, профессор экономики и политологии Калифорнийского университета в Беркли, специалист по международной валютно-финансовой системе, обращает внимание на иную сторону проблемы: цифровые валюты центральных банков ставят перед государством выбор между конфиденциальностью операций и финансовой стабильностью[12]. Чем выше контроль государства над цифровыми платежами, тем сложнее обеспечить защиту частной жизни, правовые границы контроля операций граждан и недопущение произвольного программирования денежных средств.

Экономическая адаптация государства при внешнем принуждении

Расширение и усиление практики внешнего экономического принуждения стимулируют разработку ответных мер, направленных на снижение воздействия санкций и финансовых ограничений. Ответные меры предполагают изменение структуры национальных экономик и внешнеэкономических связей, а также уменьшение зависимости от финансовых, технологических и торговых каналов, используемых для нанесения основного ущерба. Адаптация развивается на официальном и неформальном уровнях, затрагивая макроэкономическую политику, структуру торговли, финансовые технологии и социальные практики. Анализ ответных действий показывает не пассивную реакцию на внешние ограничения, а поиск новых хозяйственных решений, при котором государства-адре-

[11] E-CNY: Main Objectives, Guiding Principles and Inclusion Considerations // Bank for International Settlements. URL: https://www.bis.org/publ/bppdf/bispap123_e.pdf (дата обращения: 12.05.2026).

[12] Eichengreen B. The Trilemma of Central Bank Digital Currencies // Project Syndicate. 09.11.2022. URL: https://www.project-syndicate.org/commentary/flawed-assumptions-driving-race-for-cbdcs-by-barry-eichengreen-2022-11 (дата обращения: 12.05.2026).

саты используют изменения мировой экономики, технологическое развитие и новые институциональные механизмы ради создания резервных каналов расчётов, поставок и внешней торговли.

Одним из главных официальных ответов на санкционное воздействие становится развитие разных отраслей экономики и импортозамещение в критически важных сферах. Такая политика имеет долгую историю, однако в условиях санкций получает вынужденный и ускоренный характер. Её цель состоит в создании производственного резерва: способности выпускать либо быстро осваивать товары, оборудование и технологии, доступ к которым может быть ограничен извне. Показательным случаем выступает Иран, где многолетние ограничения не остановили развитие ядерной программы и ракетных технологий, хотя одновременно повысили стоимость работ и затруднили получение передовых компонентов. РикардоХаусманн, венесуэльский экономист, специалист по экономическому развитию и один из авторов концепции экономической сложности, подчёркивает: производство сложной продукции требует накопленного производственного знания, квалифицированных кадров, инженерных школ, поставщиков, исследовательских центров и качественных институтов [7]. Быстро сформировать необходимую промышленную, научную и кадровую базу крайне трудно. По этой причине санкции нередко приводят к выпуску более дорогих и менее совершенных аналогов, а в долгосрочном плане снижают конкурентоспособность и усиливают технологическое отставание. Более действенным направлением становится изменение внешнеторговых связей, поиск новых поставщиков, рынков сбыта и расчётных каналов. После начала специальной военной операции в 2022 году Россия заметно расширила экономическое взаимодействие с Китаем, Индией, Турцией и рядом ближневосточных партнёров: торговля с Китаем достигла рекордных значений, Индия стала одним из главных покупателей российской нефти, а Турция сохранила значимую роль в торговых и транспортных операциях[13].

В финансовой сфере одной из главных задач становится создание платёжно-расчётной инфраструктуры, менее зависимой от западных юрисдикций. Работа ведётся по нескольким направлениям. Первое направление связано с развитием национальных каналов обмена финансовыми сообщениями и трансграничных расчётов. Российская Система передачи финансовых сообщений Банка России обеспечивает защищённый обмен электронными сообщениями по финансовым операциям, работает круглосуточно и допускает подключение иностранных пользователей напрямую. Китайская CIPS, в свою очередь, выступает системой

[13] China Saw Record Trade With Russia in 2024: Customs Data // Barron’s. 13.01.2025. URL: https://www.barrons.com/news/china-saw-record-trade-with-russia-in-2024-customs-data-0e348864 (дата обращения: 12.05.2026).

клиринга и расчётов по трансграничным операциям в юанях[14]. Второе направление связано с расширением расчётов в национальных валютах. В российско-китайской торговле доля рубля и юаня заметно выросла: в мае 2024 года на уровне глав государств указывалось, что на национальные валюты приходится свыше 90 % взаимных расчётов[15]. Третье направление связано с изменением состава резервов: часть государств увеличивает долю золота и иных активов, менее зависимых от санкционных решений западных финансовых центров. Всемирный совет по золоту отмечает, что золото остаётся важной частью резервов центральных банков благодаря его надёжности, ликвидности и роли защитного актива в периоды кризисов. Согласно исследованию Всемирного совета по золоту 2025 года, 95 % центральных банков–участников ожидали роста мировых официальных золотых резервов в ближайшие 12 месяцев, а 43 % планировали увеличить собственные золотые резервы, что стало максимальным показателем за всю историю исследования[16]. Однако достичь полной финансовой самостоятельности крайне трудно: доллар США сохраняет ведущие позиции в международных резервах и расчётах. По сведениям Международного валютного фонда, в IV квартале 2025 года доля доллара США в официальных валютных резервах снизилась до 56,77 % с 56,93 % в III квартале 2025 года[17]. ЗолтанПозсар, финансовый аналитик и специалист по денежным рынкам, в материалах о BrettonWoods III («Бреттон-Вудс III») отмечал, что замораживание российских резервов изменило восприятие долларовых активов как безусловно надёжного средства хранения стоимости[18]. По его оценке, после блокировки резервов России казначейские облигации США стали рассматриваться как активы с риском конфискации, а государства, допускающие возможность санкционного воздействия, получили дополнительный мотив переводить часть резервов в золото, сырьевые активы и иные формы хранения стоимости. Альтернативные платёжные системы сталкиваются с ограниченным числом участников, недостаточной ликвидностью и осторожностью

[14] Financial Messaging System of the Bank of Russia // Bank of Russia. URL: https://www.cbr.ru/eng/development/mcirabis/fin_msg_transfer_system/ (дата обращения: 12.05.2026).
[15] Заявления для прессы по итогам российско-китайских переговоров // Президент России. 16.05.2024. URL: https://kremlin.ru/events/president/news/74049 (датаобращения: 12.05.2026).
[16] Central Bank Gold Reserves Survey 2025 // World Gold Council. 17.06.2025. URL: https://www.gold.org/goldhub/research/central-bank-gold-reserves-survey-2025 (дата обращения: 19.05.2026).
[17] IMF Data Brief: Currency Composition of Official Foreign Exchange Reserves // IMF Data. 27.03.2026. URL: https://data.imf.org/en/news/imf%20data%20brief%20march%2027 (дата обращения: 19.05.2026).
[18] Pozsar Z. Bretton Woods III // Credit Suisse Economics. 07.03.2022. URL: https://static.bullionstar.com/blogs/uploads/2022/03/Bretton-Woods-III-Zoltan-Pozsar.pdf (дата обращения: 19.05.2026).

третьих стран, заинтересованных в сохранении доступа к крупным западным финансовым рынкам. Поэтому развитие новых расчётных каналов уменьшает зависимость от прежней инфраструктуры, но пока не отменяет преимущества доллара и западных финансовых площадок.

Строгие санкции создают сильные экономические стимулы для использования посреднических компаний в нейтральных юрисдикциях, недостоверных товарных документов, изменения кодов продукции при таможенном оформлении, перегрузки нефти в море и отключения судовых транспондеров. Такие способы обхода санкций повышают роль транснациональной преступности, коррупционных посредников и непрозрачных торговых каналов. Луиза Шелли, исследующая связь незаконной экономики, транснациональной преступности и коррупции, показывает, что ограничительные меры и криминальные рынки нередко образуют общую среду, где политические запреты создают спрос на посредников, поддельные документы и скрытые расчёты [11]. Государства –адресаты санкций могут молчаливо допускать такие действия либо содействовать им, используя государственные компании, дипломатические каналы и подконтрольные торговые структуры. Показательным случаем стала венесуэльская нефтяная компания PDVSA. После усиления американских санкций поставки венесуэльской нефти всё чаще шли с участием посредников, иностранных трейдеров, переоформления партий, перегрузки в море и маршрутов в Азию[19]. Позднее Министерство финансов США сообщило о посреднических сетях, помогавших PDVSA организовывать перепродажу венесуэльской нефти при участии компаний LibreAbordo и SchlagerBusinessGroup. Краткосрочно такие механизмы позволяют сохранить часть экспортных доходов, однако в длительном периоде они ухудшают качество правового регулирования, усиливают коррупционные связи, повышают отток капитала и создают привилегии для узкого круга посредников. В результате государство получает не полноценную экономическую самостоятельность, а зависимость от закрытых каналов торговли и расчётов, что снижает прозрачность хозяйственной политики и повышает стоимость внешнеэкономических операций.

Заключение

Проведённый анализ экономической войны как инструмента современной геополитики позволяет сформулировать выводы, выходящие за пределы оценки отдельных санкционных режимов и затрагивающие изменение характера международного противостояния и мирового хозяйственного порядка. Ключевое положение состоит в признании экономического принуждения самостоятельной, длительной и интенсивной

[19] Treasury Targets Russian Oil Brokerage Firm for Supporting Illegitimate Maduro Regime // U.S. Department of the Treasury. 18.02.2020. URL: https://home.treasury.gov/news/press-releases/sm909 (дата обращения: 12.05.2026).

формой противостояния, способной наносить масштабный ущерб финансовой системе, производственным цепочкам, технологическому развитию и социальной сфере государства-адресата. Вместе с тем результативность экономического принуждения не носит прямого и гарантированного характера. Чем шире и строже применяемые меры, тем активнее государство-адресат развивает ответные механизмы: меняет торговые связи, создаёт альтернативные платёжные каналы, ищет новых поставщиков и перестраивает хозяйственную политику. В долгосрочном плане санкционные меры способны менять порядок мировой экономики, повышая роль конкурирующих центров финансового, технологического и торгового притяжения.

Во-первых, финансовая и технологическая инфраструктура глобализации, первоначально создававшаяся как нейтральная основа роста благосостояния, всё чаще используется как средство стратегического принуждения. Контроль над системами обмена финансовыми сообщениями, прежде всего SWIFT, долларовым клирингом и цепочками поставок критически важных технологий даёт инициаторам санкций широкие возможности быстрого и адресного воздействия. Однако именно высокая действенность таких мер ускоряет деглобализацию и разделение мировой экономики на конкурирующие центры. Риск отключения от глобальных систем побуждает государства и региональные объединения создавать резервные финансовые, расчётные и технологические механизмы. В результате инструмент, рассчитанный на сохранение преимущества одного центра силы, способствует формированию полицентричного и менее взаимозависимого мирового хозяйства. Зависимость от решений одного центра снижается, однако возрастают транзакционные расходы, усложняются расчёты, удлиняются цепочки поставок и падает общая эффективность международного экономического обмена.

Во-вторых, способность государства выдерживать санкционное воздействие не дана экономике изначально, а вырабатывается за счёт последовательного изменения хозяйственной политики и внешнеэкономических связей. Эффективное противодействие требует не простого протекционизма, а сочетания официальных мер, среди которых импортозамещение, расширение круга торговых партнёров, накопление резервов и развитие самостоятельных расчётных каналов, с неформальными способами сохранения внешней торговли. В результате возникают смешанные экономические модели, в которых легальные операции используются наряду с посредническими поставками, частные интересы влияют на исполнение государственных решений, а национальные меры зависят от трансграничных торговых сетей. Экономическая война меняет не только распределение ресурсов между государствами, но и их внутреннюю институциональную и социальную среду, причём такие изменения часто расходятся с заявленными целями инициаторов санкций, связанными с поддержкой демократии и верховенства права.

В-третьих, широкие санкционные режимы часто перекладывают основную часть издержек межгосударственного противостояния на гражданское население. Тем самым возникает противоречие с принципами гуманитарной защиты и уважения основных прав человека. Экстерриториальное действие односторонних мер повышает правовую неопределённость: санкционные акты одного государства начинают влиять на решения компаний и банков за рубежом, создавая конфликт юрисдикций и ставя вопрос о границах суверенного равенства государств. При неясных и неравных правилах ограничительные меры нередко воспринимаются не как правовой механизм, а как проявление силового преимущества.

В-четвёртых, государства, находящиеся под санкциями, рассматривают цифровые валюты центральных банков как средство повышения независимости расчётов, а криптовалюты и стейблкоины как ограниченный канал обхода финансовых запретов. Одновременно инициаторы санкций получают дополнительные средства проверки операций, выявления обходных платежей и контроля движения средств. Банки, биржи, платёжные сервисы и расчётные платформы оказываются более уязвимыми перед кибервоздействием.

Широкое применение экономического принуждения меняет мировой порядок. Глобальная экономика постепенно переходит от прежней модели тесной взаимной зависимости к системе конкурирующих взаимозависимостей и разделённых хозяйственных блоков. Экономическая война утрачивает характер исключительной меры и всё чаще становится обычным состоянием международных отношений, при котором санкции и ответные ограничения, запреты и способы их обхода закрепляются в практиках внешней политики и мировой торговли. Такой процесс способен привести к замедлению глобального экономического роста, повышению рисков для бизнеса, обострению ресурсной и технологической конкуренции. Главная задача международного сообщества состоит не в создании новых средств экономического принуждения, а в ограничении перехода к постоянной экономической конфронтации. В мире высокой взаимной зависимости долгосрочная безопасность не может основываться на целенаправленном ослаблении экономик друг друга. Философия глобальной справедливости требует перехода от наказания и принуждения к управлению системными рисками, правовому ограничению санкционной политики и поиску форм мирного сосуществования при сохраняющейся конкуренции.

Список литературы

1. Сафиуллин М.Р., Ельшин Л.А., Савеличев М.В. Теория санкций и опыт преодоления санкционного режима (на примере КНДР) // Экономические отношения. 2024. Т. 14, № 3. С. 537–558.

2. Шепенко Р.А., Рыжкова И.В. Экономические санкции и право ВТО // Правоприменение. 2024. Т. 8, № 4. С. 123–132. DOI: 10.52468/2542-1514.2024.8(4).С. 123–132.
3. Ali M.M., Shah I.H. Sanctions and childhood mortality in Iraq // The Lancet. 2000. Vol. 355, № 9218. P. 1851–1857.
4. Baldwin D.A. Economic Statecraft. Princeton: Princeton University Press, 1985. 409 p.
5. Galtung J. On the Effects of International Economic Sanctions: With Examples from the Case of Rhodesia // World Politics. 1967. Vol. 19, № 3. P. 378–416.
6. Gordon J. Invisible War: The United States and the Iraq Sanctions. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. 359 p.
7. Hausmann R., Hidalgo C.A., Bustos S., Coscia M., Simoes A., Yildirim M.A. The Atlas of Economic Complexity: Mapping Paths to Prosperity. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 368 p.
8. Mulder N. The Economic Weapon: The Rise of Sanctions as a Tool of Modern War. New Haven: Yale University Press, 2022. 448 p.
9. Pape R.A. Why Economic Sanctions Do Not Work // International Security. 1997. Vol. 22, № 2. P. 90–136.
10. Schmidt J. The Legality of Unilateral Extra-territorial Sanctions under International Law // Journal of Conflict and Security Law. 2022. Vol. 27, № 1. P. 53–81.
11. Shelley L.I. Illicit Trade and Terrorism // Perspectives on Terrorism. 2020. Vol. 14, № 4. P. 7–20.
12. Steil B., Litan R.E. Financial Statecraft: The Role of Financial Markets in American Foreign Policy. New Haven: Yale University Press, 2008. 224 p.

Economic warfare and sanctions coercion in the global financial and economic system

A.A. Kovalev

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St. Petersburg

The article is devoted to economic warfare as a form of geopolitical confrontation in which sanctions, financial restrictions and control over the settlement infrastructure become independent means of foreign policy coercion. The study focuses on the relationship between the impact of sanctions and the retaliatory actions of the recipient States. It has been established that disconnection from financial systems, sectoral restrictions and the extraterritorial application of national legislation lead to economic losses, changes in trade routes, the development of alternative payment channels and the growth of informal ways of circumventing restrictions. The author substantiates the conclusion that the widespread use of economic coercion accelerates the fragmentation of the global economy into competing financial and technological centers.

***Keywords**: economic war; sanctions enforcement; economic sanctions; international financial settlements; SWIFT; dollar financial infrastructure; digital currencies of central banks; cryptocurrencies; secondary sanctions; circumvention of sanctions; financial security; global economy.*

Об авторе:

КОВАЛЕВ Андрей Андреевич – кандидат политических наук, доцент кафедры ГМУ, Северо-Западный институт управления – филиал ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Санкт-Петербург. E-mail: kovalev-aa@ranepa.ru

Author information:

KOVALEV Andrey Andreevich – PhD (Political Science), Associate Professor of the Department of GMU, North-Western Institute of Management – branch of the The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St. Petersburg. E-mail: kovalev-aa@ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 11.06.2026.

УДК 101.1:316.324.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.133

Отчуждение в цифровую эпоху: структурные сдвиги и алгоритмическая реконфигурация субъективности

А.А. Корниенко, И.И. Шаповалов

Национальный исследовательский Томский политехнический университет, г. Томск

В статье исследуется трансформация классической концепции отчуждения в условиях доминирования цифровых платформ и алгоритмического управления. Авторы проводят философские параллели между индустриальным отчуждением К. Маркса и современными реалиями «надзорного капитализма». Рассматриваются три уровня цифрового отчуждения: отчуждение от продукта (данных), от процесса (превращение труда в обучение искусственного интеллекта) и от собственной сущности (формирование личности через алгоритмические фильтры). Особое внимание уделяется анализу цифровых экосистем как инструментов ограничения субъектности выбора. В заключение предлагаются пути гуманистического цифрового поворота, основанные на этике объяснимого искусственного интеллекта (XAI) и рекультивации непосредственного жизненного опыта.

Ключевые слова: *цифровое отчуждение, алгоритмическое управление, капитализм платформ, надзорный капитализм, большие данные, искусственный интеллект, нуджинг, цифровая грамотность, субъектность, социальная философия.*

Введение

Цифровой структурный сдвиг представляет собой фундаментальную трансформацию социально-экономических систем, вызванную переходом от традиционных индустриальных моделей к экосистемам, управляемым данными. Этот процесс характеризуется передачей контроля от человека к алгоритмическим структурам и оказывает глубокое влияние на природу труда, потребления, коммуникации и самой человеческой идентичности.Несмотря на широкое распространение исследований в области цифровой трансформации (см. [2; 3; 8]), мало внимания уделяется философской интерпретации нового типа отчуждения, возникающего в условиях «надзорного капитализма» [3] и «платформенного капитализма» [5]. Классическая концепция отчуждения, сформулированная Карлом Марксом в контексте индустриального труда, требует переосмысления: если ранее человек отчуждался от продукта своего труда, то сегодня объектом отчуждения становится его поведение, когнитивные паттерны и личные данные – то, что составляет суть субъективности.

© Корниенко А.А., Шаповалов И.И., 2026

В данной статье исследуется, как цифровой структурный сдвиг трансформирует не только производственные и рыночные структуры, но и фундаментальные условия человеческого существования. Целью исследования является выявление ключевых механизмов цифрового отчуждения через призму критической теории; анализ роли алгоритмических систем (предиктивной аналитики, нуджинга, цифровых двойников) в формировании новых форм контроля; предложение путей преодоления системного отчуждения через гуманистический цифровой поворот.

В работе используются следующие термины и аббревиатуры:

– Цифровой структурный сдвиг – трансформация социально-экономических систем на основе доминирования данных и алгоритмов.

– Цифровые двойники – динамические программные модели физических объектов, используемые для симуляции и оптимизации.

– IoT (Internet of Things) – интернетвещей.

– HFT (High-Frequency Trading) – высокочастотныйтрейдинг.

– AI-фонды – инвестиционные фонды, управляемые искусственным интеллектом.

– Нуджинг (nudging) – поведенческий подход, мягко направляющий выбор без принуждения.

– XAI (Explainable AI) – объяснимый искусственный интеллект.

Материалы и методы

Исследование основано на анализе теоретических источников, таких как философские труды К. Маркса, Э. Фромма, Х. Арендт и Ю. Хабермаса, а также современных работ в области цифровой политической экономии (Зубофф, Срничек, Букштабер).

Методологическая основа включает:

– качественный анализ текстов – интерпретацию ключевых концепций из первоисточников и вторичной литературы;

– сравнительный анализ – сопоставление индустриальной и цифровой эпох с точки зрения отчуждения;

– кейс-анализ – изучение алгоритмических практик в экосистемах Яндекс, Ozon и Сбер.Инвестиции как примеров внедрения нуджинга, предиктивной аналитики и цифровых двойников в повседневную жизнь;

– философско-критический синтез – применение критической теории для интерпретации технологических трендов.

Результаты

Цифровой структурный сдвиг представляет собой фундаментальную трансформацию социально-экономических систем, вызванную переходом от традиционных индустриальных моделей к экосистемам, управляемым данными. Этот процесс характеризуется передачей контроля от человека к алгоритмическим структурам и обладает следующими чертами:

1. Переход к киберфизическим системам.

Современная промышленная парадигма базируется на концепции «умных фабрик» (Smart Factories), где физические активы интегрированы в единое информационное пространство. Ключевым инструментом здесь выступают цифровые двойники (Digital Twins) – динамические программные модели, позволяющие моделировать жизненный цикл продукта в режиме реального времени. Внедрение робототехники нового поколения и интернета вещей (IoT) минимизирует транзакционные издержки и ошибки, связанные с человеческим фактором. Как отмечает Клаус Шваб, эти технологии стирают грани между физической, цифровой и биологической сферами, создавая условия для полной автономности производственных цепочек [8].

2. Господство предиктивной аналитики.

Финансовый сектор стал наиболее восприимчивой средой для цифровой структурной трансформации. На смену классическому фундаментальному анализу пришли высокочастотный трейдинг (HFT) и AI-фонды. Алгоритмы способны обрабатывать массивы неструктурированных данных (от новостных лент до спутниковых снимков) за миллисекунды. Использование предиктивной аналитики меняет саму природу рыночного риска: решения принимаются на основе статистических корреляций, недоступных человеческому восприятию. Ричард Букштабер подчеркивает, что такая радикальная автоматизация может приводить к «флэш-крэшам», когда алгоритмические каскады создают неуправляемую волатильность [2].

3. Алгоритмический нуджинг.

Цифровой сдвиг кардинально изменил модель взаимодействия производителя и потребителя. На смену прямому маркетингу пришло алгоритмическое управление поведением. Системы рекомендаций, основанные на Big Data, реализуют концепцию «нуджинга» (подталкивания), мягко направляя выбор пользователя. Она представляет собой концепцию в поведенческой экономике, предполагающую изменение поведения людей без использования приказов, запретов или существенных экономических стимулов. Это «мягкое подталкивание» через подсказки, напоминания и контекст, оставляющее человеку полную свободу выбора, но делающее один из вариантов более вероятным. Шошана Зубофф характеризует это явление как «капитализм слежки», где личный опыт чело-

века превращается в бесплатное «сырье» для предсказания и модификации его поведения [3]. Потребитель оказывается в ситуации скрытой манипуляции, когда границы между его собственным желанием и результатом работы алгоритма становятся прозрачными.

Эта трансформация социально-экономических систем повлияла на все аспекты человеческого существования, не просто усилив отчуждение человека, но и изменив саму природу этого явления: классическая концепция отчуждения, сформулированная Карлом Марксом, в условиях цифрового капитализма претерпевает глубокие изменения. Если в индустриальную эпоху рабочий отчуждался от физического продукта [4], то сегодня объектом отчуждения становится человеческая идентичность, когнитивные способности и поведенческие паттерны.

В цифровой экономике продуктом деятельности индивида (пользователя или работника цифровых платформ) выступают данные. Эти массивы информации изымаются технологическими корпорациями и превращаются в капитал, к которому сам создатель не имеет доступа. Пользователь утрачивает контроль: он генерирует ценность, но цели использования его данных остаются для него скрытыми. Как отмечает Ник Срничек, информация становится ключевым активом, владение которым монополизировано, что делает результат труда чуждой силой, направленной против самого производителя [5]. Данные используются для создания предиктивных моделей, которые человек не может оспорить или изменить.Процесс труда в цифровую эпоху деперсонализируется и лишается творческого начала. Человек встраивается в цепочку производства как анонимный поставщик сигналов для алгоритмов. Деятельность индивида (например, разметка изображений или курьерская доставка через приложение) жестко регламентирована кодом. Шошана Зубофф подчеркивает, что в условиях «надзорного капитализма» процесс деятельности человека сведен к функции обучения нейросетей [3].

Наиболее же глубокий уровень отчуждения затрагивает «родовую сущность» человека. Личность формируется не через непосредственное взаимодействие с миром, а через алгоритмически выверенные интерфейсы. Индивид начинает воспринимать реальность через призму «ленты новостей» и рекомендательных систем. Его идентичность конструируется извне на основе статистических корреляций. Как указывал Карл Маркс, отчужденный труд лишает человека его духовной жизни [4], а в цифровую эру это проявляется в том, что суждения и чувства индивида становятся результатом работы манипулятивного «нуджинга», а не личной рефлексии.

Трансформация социально-экономического пространства в цифровую эпоху актуализирует классические философские концепции, позволяя интерпретировать современные технологические процессы через призму критической теории и феноменологии.Для К. Маркса труд яв-

лялся «сущностной деятельностью» человека, процессом опредмечивания его способностей и преобразования мира. В условиях цифрового капитализма происходит редукция труда до атомарных операций: кликов, лайков и пассивной генерации данных. Этот «цифровой труд» лишен творческого начала и целостности. Человек более не созидает продукт, а превращается в анонимный ресурс для обучения алгоритмов, что доводит концепцию отчуждения К. Маркса до абсолюта [5]. Э. Фромм противопоставлял модус «быть» (подлинное существование и активность) модусу «иметь» (ориентация на обладание и потребление) [6]. Цифровая экономика навязывает человеку статус «потребителя данных», где даже социальное признание измеряется количественно (подписчики, охваты). Личность начинает воспринимать собственное «Я» как объект для накопления цифровых атрибутов. Вместо продуктивного бытия индивид погружается в бесконечное потребление алгоритмического контента, что ведет к утрате внутренней автономии.Х. Арендт определяла публичное пространство как сферу свободы, где индивиды вступают в дискуссию как равные субъекты [1]. В цифровую эпоху единая «агора» замещается фрагментированными «приватными лентами». Алгоритмические фильтры создают «эхо-камеры», где пользователь видит лишь то, что соответствует его предиктивному профилю. Публичность как пространство столкновения различных мнений исчезает, уступая место технологически изолированным коконам.Согласно Ю. Хабермасу, прогресс сопровождается «колонизацией жизненного мира» со стороны системных механизмов (рынка и бюрократии) [7]. Сегодня эта колонизация осуществляется через алгоритмы, которые внедряются в сферу межличностного общения. Коммуникация, ранее направленная на достижение взаимопонимания, теперь опосредована кодом, оптимизирующим вовлеченность и прибыль. Алгоритмические системы диктуют правила повседневного взаимодействия, превращая живой диалог в объект инструментального управления.

В качестве примера можно привести современные цифровые платформы, такие как, к примеру, Яндекс, Ozon и Сбер.Инвестиции и многие другие, которые представляют собой не просто сервисы, а сложные алгоритмические среды, трансформирующие базовые принципы человеческого поведения и принятия решений.В экосистемах Яндекса и Ozon механизмы рекомендаций создают ситуацию, которую Шошана Зубофф называет «архитектурой выбора», направленной на максимизацию вовлеченности [3]. Алгоритм анализирует прошлые действия пользователя и подсказывает наиболее вероятный следующий шаг. Это убивает осознанность: индивид не выбирает из многообразия вариантов, а лишь подтверждает выбор, уже сделанный за него системой. Как следствие, критическая рефлексия замещается реактивным потреблением, где «персонализация» на деле является жестким ограничением информационного гори-

зонта. Осознанный выбор подвергнут алгоритмической деградации.Платформы электронной коммерции (например, Ozon) мастерски используют методы «подталкивания» (так называемый «нуджинг»). Счетчики «осталось 2 товара», персонализированные скидки и бесконечные ленты создают ощущение неограниченной свободы и контроля. Однако, согласно Нику Срничеку, эта «свобода» – функциональный элемент платформенного капитализма [5]. Пользователь свободен лишь в границах, заданных интерфейсом, который спроектирован так, чтобы превратить любую потребность в поток данных и транзакцию. Субъект потребления становится объектом манипуляции, встроенным в цикл извлечения прибыли, а его свобода – лишь иллюзия в условиях «нуджинга».

В финансово-технологических сервисах, таких как Сбер.Инвестиции, автоматизация и предиктивная аналитика преподносятся как высшая форма эффективности. Использование роботов-советников и готовых стратегий снимает с инвестора бремя анализа, но одновременно стирает личную ответственность за принятые решения. Как отмечает Ричард Букштабер, когда сложность алгоритмов превышает человеческое понимание, понятие индивидуального выбора исчезает [2]. Такая «эффективность» стирает ответственность, превращает инвестирование в механическое следование сигналам, где этическое и рациональное измерение подменяется математической оптимизацией, лишенной человеческого контекста.

Обсуждение

Преодоление системного отчуждения в цифровую эпоху требует перехода от техноцентричной модели к гуманистическому цифровому повороту, где технологии становятся инструментом расширения человеческих возможностей, а не средством их подавления.

Как отмечает Шошана Зубофф, без прозрачности алгоритмических процессов контроль невозможен [3], а «право на объяснение» выступает защитным барьером против скрытой манипуляции поведением. Алгоритмы более не должны функционировать как «черные ящики». Право гражданина на понимание логики автоматизированного решения становится базовым цифровым правом. Ключевым шагом к возвращению субъектности является внедрение объяснимого искусственного интеллекта (XAI).

Ник Срничек указывает на необходимость создания публичных платформ, которые бы управлялись на принципах соучастия, превращая ценность, созданную пользователями, в общественное достояние, а не в частный капитал [5]: данные могут использоваться не как сырье для корпораций, а как ресурс, принадлежащий сообществу.

Согласно идеям Юргена Хабермаса, деколонизация «жизненного мира» возможна только через развитие критического сознания, позволяющего индивиду идентифицировать системное давление алгоритмов и сохранять коммуникативную автономию [7]. Образование в цифровую

эпоху должно выйти за рамки технических навыков и обеспечить понимание того, как работают алгоритмы «нуджинга» и механизмы извлечения прибыли из внимания.

Выводы

Возвращение к «родовой сущности» человека требует сознательного ограничения цифрового присутствия. Практики цифрового детокса и замедления (так называемого slow tech) направлены на восстановление непосредственного, неопосредованного экраном опыта. Подлинное бытие требует продуктивной активности, которая невозможна в режиме пассивного потребления контента. Переход к offline-этике означает признание ценности физического пространства и межличностного контакта как первичных по отношению к их цифровым симулякрам.«Человек не отчуждается от продукта труда – он отчуждается от самого себя, когда его действия становятся данными для чужого алгоритма» – так можно было бы адаптировать слова К. Маркса для цифровой эпохи.

Ключевым должен стать не вопрос «как?», а вопрос «во имя чего?». Это именно то, что нужно в эпоху цифрового структурного сдвига – чтобы не просто адаптироваться, но и вспомнить, кто мы есть.

Список литературы

1. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 416 с.
2. Букштабер Р. Конец теории: Финансовые кризисы и системный риск. М.: Издательство Института Гайдара, 2019. 248 с.
3. Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. 784 с.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. М.: АСТ, 2021. 224 с.
5. Срничек Н. Капитализм платформ. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 128 с.
6. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2023. 320 с. (Классика психологии).
7. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. В 2 томах. Том 2. Жизненный мир и система: к критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2022. 560 с.
8. Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо, 2016. 208 с.

Alienation in the digital age: structural shifts and the algorithmic reconfiguration of subjectivity

A.A. Kornienko, I.I. Shapovalov

National Research Tomsk Polytechnic University, Tomsk

The article examines the transformation of the classical concept of alienation in the conditions of the dominance of digital platforms and algorithmic management. The authors draw philosophical parallels between the industrial

alienation of K. Marx and the modern realities of "surveillance capitalism". Three levels of digital alienation are considered: alienation from the product (data), from the process (transformation of labor into AI training) and from one's own essence (formation of personality through algorithmic filters). Special attention is paid to the analysis of the digital ecosystems as tools for limiting the subjectivity of choice. In conclusion, ways of a humanistic digital turn based on the ethics of explainable artificial intelligence (XAI) and the recultivation of direct life experience are proposed.

Keywords: *digital alienation, algorithmic management, platform capitalism, surveillance capitalism, big data, artificial intelligence, nudging, digital literacy, subjectivity, social philosophy.*

Об авторах:

КОРНИЕНКО Анна Анатольевна – доктор философских наук, доцент отделения управления бизнесом и инновациями Бизнес-школы Национального исследовательского Томского политехнического университета, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 30; kornienko@tpu.ru

ШАПОВАЛОВ Игорь Игоревич – аспирант отделения управления бизнесом и инновациями Бизнес-школы Национального исследовательского Томского политехнического университета, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 30; shii@tpu.ru

Authors information:

KORNIENKO Anna Anatolyevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Department of Business and Innovation Management, Business School, National Research Tomsk Polytechnic University, Russia, 634050, Tomsk, Lenin Ave., 30; kornienko@tpu.ru

SHAPOVALOV Igor Igorevich – graduate student, Department of Business and Innovation Management, Business School, National Research Tomsk Polytechnic University, 30 Lenin Ave., Tomsk, 634050, Russia; shii@tpu.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 18.05.2026.

УДК 141.319.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.141

Цифровое воскрешение в культуре современности:память, симуляция и проблема субъектности

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья посвящена философскому и психоаналитическому анализу практик цифрового воскрешения – создания интерактивных посмертных аватаров, чат-ботов и голосовых моделей на основе цифровых следов умершего. Подобные технологии не преодолевают смерть, а радикально перестраивают режим переживания утраты, переводя память в форму технически организованного взаимодействия. Особое внимание уделяется феномену *deathtech* – совокупности цифровых сервисов, связанных с управлением смертью, посмертным присутствием, цифровым наследием и алгоритмической мемориализацией. Показано, что ИИ-двойник умершего функционирует как особый медиатор отсутствия: он может способствовать символизации утраты, но может и консервировать отрицание смерти, превращая траур в повторяющийся контакт с симулякром. Делается вывод, что цифровое посмертие следует понимать не как форму бессмертия, а как новую культурно-техническую организацию отношения живых к отсутствию, памяти и пределу, тесно связанную с трансгуманистическим воображением преодоления конечности.

Ключевые слова: *цифровое бессмертие, цифровое воскрешение, death tech, искусственный интеллект, траур, психоанализ, философия техники, трансгуманизм, З. Фрейд, Ж. Лакан, М. Кляйн, Д. Винникотт, цифровая память, этика ИИ.*

Цифровое воскрешение как философская проблема: от памяти к симуляции присутствия

Развитие генеративного искусственного интеллекта, голосового клонирования и больших языковых моделей привело к возникновению специфической формы цифровой мемориальной культуры: умерший возвращается не только как архив, но и как собеседник. Его переписки, голосовые сообщения, изображения, видеозаписи и поведенческие паттерны становятся материалом для технической реконструкции – чат-бота, аватара, интерактивного двойника, способного отвечать, вспоминать, поддерживать разговор и даже имитировать характер. Это явление все чаще описывается языком цифрового бессмертия, однако в философском смысле речь идет о новом режиме медиатизации смерти. Современ-

© Ануфриева К.В., 2026

ные исследования цифрового посмертия показывают, что смерть в цифровую эпоху перестала быть исключительно биологическим, религиозным или семейным событием и стала также социальной, технологической, правовой и платформенной проблемой. В этой литературе можно выделить три взаимосвязанные линии анализа: HCI (человеко-компьютерное взаимодействие) и deathtech (технологии смерти), трансформацию практик памяти и скорби в социальных сетях, а также вопросы собственности, этики и правового статуса данных умершего [9].

Первый важный вклад в это поле связан с тем, что смерть была концептуализирована как полноценная проблема проектирования. М. Массими и Э. Карайз вводят понятие танаточувствительности, указывая, что цифровые системы исторически проектировались с молчаливым допущением мысли о постоянной доступности и «живости» пользователя. Такой подход делает смерть исключением, тогда как в действительности она должна рассматриваться как нормальная стадия жизненного цикла, влияющая на хранение данных, коммуникацию, доступ к аккаунтам и цифровое наследие [9]. В этом смысле цифровое посмертие– не периферийная тема, а структурный вызов для дизайна платформ, интерфейсов и инфраструктур хранения.

Вторая линия исследований показывает, что интернет радикально меняет саму культуру умирания, траура и памяти. Т. Уолтер и его соавторы подчеркивают, что онлайн-среда делает скорбь более публичной, длительной и распределенной: память об умершем больше не ограничена кладбищем, домом или годовщиной, а постоянно поддерживается через профили, изображения, комментарии и алгоритмически воспроизводимые напоминания [13]. Дж. Дегрут показывает, что цифровые практики памяти часто поддерживают не разрыв, а продолжение отношений с умершим: пользователи обращаются к нему напрямую, публикуют новости, поздравления и воспоминания, тем самым сохраняя трансформированную, но не исчезающую связь [7]. Философское измерение этой трансформации раскрывается в вопросе о том, «живут» ли умершие в цифровых профилях. Цифровые следы могут поддерживать форму социального присутствия: профиль умершего продолжает действовать в сети отношений, вызывать эмоции, структурировать память и влиять на живых. Тем самым цифровое посмертие понимается как особая форма существования – не личности как таковой, а ее социально-информационного остатка.

Третья, критическая линия литературы переводит обсуждение из сферы памяти и скорби в сферу власти, экономики и права. К. Охман и Л. Флориди утверждают, что данные умерших становятся объектом политико-экономического управления: платформы аккумулируют цифровые останки, контролируют доступ к ним и потенциально извлекают из них экономическую ценность [10]. Их этический анализ показывает, что

цифровое посмертие требует новых нормативных рамок, поскольку традиционные категории согласия, автономии, достоинства и интересов личности оказываются недостаточными в ситуации, когда субъект уже умер, но его данные продолжают циркулировать и использоваться [11]. Цифровое посмертие– это не только вопрос памяти, но и вопрос нормативного контроля над данными, идентичностью и репрезентацией.

Таким образом, рассмотренные исследования сходятся в том, что цифровое посмертие представляет собой новую форму социального и информационного существования после смерти, возникающую на пересечении технологического дизайна, сетевой скорби, платформенной экономики и правового регулирования. Эта литература создает теоретическую основу для дальнейшего анализа мемориальных аккаунтов, ИИ-аватаров умерших и практик так называемого «цифрового воскрешения», где вопрос уже состоит не только в сохранении следов прошлого, но и в активном воспроизводстве посмертного присутствия.

В литературе 2020-х годов исследование цифрового посмертия заметно смещается от анализа мемориальных профилей и онлайн-скорби к изучению более активных, алгоритмически управляемых форм посмертного присутствия. Если ранние работы концентрировались главным образом на том, как социальные сети сохраняют следы умершего и поддерживают коллективную память, то более новые исследования рассматривают цифровое посмертие как динамическую инфраструктуру, в которой платформы не только хранят данные умерших, но и заново вводят их в обращение через рекомендации, напоминания, автоматические уведомления, архивные функции и все чаще – через ИИ-системы, способные имитировать речь, стиль общения и голос человека. В результате цифровое посмертие понимается уже не просто как сохранение цифровых останков, а как управляемое продолжение социальной видимости умершего.

Особенно важным направлением после 2020 года стали исследования онлайн-ритуалов, ускоренные пандемией КОВИД-19. В этот период резко вырос интерес к цифровым похоронам, стриминговым мемориальным церемониям, трауру через популярные мессенджеры. Новые работы показывают, что цифровые ритуалы не стоит рассматривать как «неполноценную замену» офлайн-прощанию. Скорее, речь идет о формировании гибридной культуры скорби, где физическое и цифровое сосуществуют. Исследователи подчеркивают, что онлайн-форматы расширяют аудиторию памяти, позволяют участвовать в трауре на расстоянии и создают более длительные, повторяемые формы поминовения. Вместе с тем эти же процессы ведут к стандартизации и платформенной зависимости траура, поскольку способы скорби все больше задаются интерфейсами, алгоритмами и коммерческой логикой сервисов.

Второе крупное направление 2020-х гг. связано с тем, что в центр обсуждения выходят ИИ-аватары умерших, гриф-боты, синтетические

голосовые модели и так называемое «цифровое воскрешение» [8]. Если в более ранней литературе речь шла преимущественно о сохраненных профилях, фотографиях и сообщениях, то новые исследования рассматривают системы, которые способны генерировать новые высказывания от имени умершего на основе архивов его данных. Это меняет саму постановку вопроса: проблема уже не сводится к памяти о человеке, а касается симуляции продолжающегося взаимодействия с ним. В этих дискуссиях особенно часто поднимаются вопросы согласия, аутентичности, психологического воздействия на скорбящих, коммерциализации утраты и границ допустимого дизайна. Новейшая литература подчеркивает, что ИИ-репрезентации умерших могут как поддерживать переживание утраты, так и затруднять принятие смерти, особенно если система создает иллюзию двустороннего и «живого» общения.

Наконец, в наиболее новых синтетических работах 2022–2024 гг. цифровое посмертие описывается как переход от мемориализации к симуляции [12]. Если ранняя фаза развития поля была сосредоточена на памяти, трауре и продолжающихся связях с умершим, то нынешняя фаза все чаще обсуждает программируемую посмертную субъектность: возможно ли конструирование «цифровой личности» после биологической смерти, кто имеет право ее создавать и следует ли регулировать подобные практики заранее – еще при жизни пользователя.

Таким образом, цифровое посмертие перестает пониматься только как архив следов умершего и все чаще осмысляется как форма алгоритмически поддерживаемого, юридически спорного и коммерчески опосредованного посмертного присутствия. Новейшие исследования смещают акцент с мемориальных аккаунтов на гибридные ритуалы скорби, управление цифровыми останками, платформенную власть над памятью и особенно на ИИ-модели, способные имитировать умерших. Это делает цифровое посмертие одной из ключевых тем на пересечении этики технологий, права данных и современных исследований памяти.

Итак, онтологический статус цифрового воскрешенияпринципиально двусмыслен. С одной стороны, цифровой двойник сохраняет стилистические и аффективные черты умершего, а с другой – не обладает его субъективностью, телесностью, конечностью и непредсказуемостью. Он представляет собой не продолжение личности, а вероятностную сборку цифровых следов. В этом смысле технология не отменяет смерть, а перекодирует ее в форму интерфейса. Там, где раньше оставались письмо, фотография, надгробие или внутренняя память, теперь возникает интерактивная система, создающая эффект ответного присутствия.Эта трансформация требует философского осмысления. Классические практики памяти были по преимуществу асимметричны: живой обращался к следу умершего, но не ожидал реального ответа. Цифровая среда ломает эту асимметрию. Память становится диалогической, архив – реактивным,

а отсутствие – технически заполняемым. Тем самым изменяется сама антропология утраты: исчезновение другого больше не переживается исключительно как молчание. Платформа предлагает ответ там, где человеческая конечность задавала предел.

Психоаналитическая перспектива позволяет увидеть, что в данном случае речь идет не просто о технологической новации, а о новой сцене древнего конфликта человека с утратой. Фрейд в работе «Скорбь и меланхолия» писал, что при печали мир стал бедным и пустым, а при меланхолии – само Я [6]. Это различие принципиально для анализа цифрового посмертия. Траур предполагает тяжелую работу признания: любимый объект утрачен во внешнем мире. Меланхолия, напротив, свидетельствует о сбое этой работы, когда утраченный объект не просто оплакивается, но особым образом инкорпорируется в Я. Знаменитая фрейдовская формула «тень объекта пала на Я» выражает ситуацию, в которой разрыв с объектом не состоялся, а был психически свернут внутрь субъекта [6].

Цифровой двойник оказывается техническим посредником именно в этой зоне неразрешенности. Он дает переживающему утрату возможность действовать так, как если бы объект не был окончательно утрачен. Разумеется, пользователь обычно знает, что перед ним алгоритм, а не воскресший человек. Однако знание о симулятивной природе контакта не отменяет его аффективной функции. Здесь уместно говорить о специфической «прагматике как-если»: умерший не возвращается в строгом смысле слова, но его отсутствие перестает быть безответным.Важно подчеркнуть, что цифровое воскрешение возникает на пересечении двух тенденций современной культуры. Во-первых, это экспансия архивной логики: человеческая жизнь все больше документируется и сохраняется как данные. Во-вторых, это платформенная нормализация постоянной доступности: субъект мыслится как тот, кто всегда может быть вызван, оповещен, реконструирован, подключен. Смерть в таком мире переживается не только как биологическое событие, но и как сбой инфраструктуры связи. Отсюда и болезненная символика статусов, архивов переписки, последнего «был в сети»: цифровая среда делает отсутствие зримым, но одновременно провоцирует фантазию о его обратимости.В этом контексте перспективным оказывается сопоставление психоанализа с философией техники и исследованиями цифровой культуры. Современные авторы, анализирующие цифровое посмертие, справедливо указывают, что речь идет не только о памяти, но и о перераспределении власти над мертвыми: платформы, сервисы и разработчики получают возможность формировать способы их «посмертного присутствия». Следовательно, цифровое воскрешение – это не частная психологическая практика, а социально и экономически организованная форма обращения с утратой. Тем самым вопрос о смерти оказывается связан с вопросами данных, собственности, согласия, интерфейса и алгоритмического посредничества.

Death tech (технологии смерти), трансгуманизм и культурная логика цифрового воскрешения

Распространение практик цифрового воскрешения целесообразно рассматривать в контексте формирования более широкого технологического и культурного поля, которое в современной исследовательской литературе все чаще обозначается понятием deathtech. Под данным термином обычно понимается совокупность цифровых инструментов, сервисов и платформ, связанных сосмертью, трауром, мемориализацией, посмертным управлением данными и поддержанием различных форм символического присутствия умершего. Речь идет не только о мемориальных аккаунтах, цифровых архивах или сервисах управления наследием, но и о технологических системах, способных реконструировать умершего в форме интерактивного агента – чат-бота, голосовой модели, визуального аватара или роботизированного двойника. Тем самым смерть включается в инфраструктуры хранения, обработки и повторной активации данных, а посмертное существование все в большей степени мыслится как объект технического опосредования.

В этом отношении death tech следует понимать не просто как совокупность прикладных решений, но как симптом более фундаментальной трансформации культурного отношения к конечности. Если в предшествующих формах культуры смерть выступала преимущественно как предел присутствия и условие ритуального разрыва, то в цифровой среде она все чаще перерабатывается в категориальном горизонте управляемого продолжения. Архив цифровых следов перестает быть исключительно ретроспективным хранилищем и приобретает операциональный характер: он допускает не только сохранение, но и моделирование ответа, поведенческой реакции, речевой интонации и коммуникативной узнаваемости. В результате посмертное присутствие начинает конституироваться не как метафизическая или религиозная категория, а как эффект интерфейсно организованной доступности.

Подобная логика соотносится с трансгуманистическим типом мышления, в рамках которого человеческая конечность интерпретируется как объект технической коррекции или преодоления. Разумеется, большинство современных практик цифрового воскрешения не претендует на буквальное сохранение сознания и не воспроизводит в строгом смысле трансгуманистические сценарии радикального продления жизни, загрузки сознания или постбиологического существования. Тем не менее данные практики структурно связаны с трансгуманистическим воображением, поскольку предполагают, что личность может быть в существенной степени переведена в информационную форму, а затем реконструи-

рована на основе накопленных данных. Иными словами, цифровое посмертие функционирует как культурно-медиальная модификация более общего проекта технологического смягчения конечности. Оно не отменяет смерть биологического организма, но предлагает режим символической и коммуникативной континуализации личности.Однако именно в этой точке возникает принципиальная теоретическая проблема. Возможность реконструкции речевых, визуальных и поведенческих паттернов еще не дает оснований для отождествления информационного профиля субъекта с самим субъектом. Цифровой след представляет собой внешне фиксируемую совокупность данных, тогда как субъектность включает измерения, не сводимые к архивируемому поведению: внутреннюю непрозрачность, разрыв между высказыванием и желанием, контекстуальную изменчивость, а также способность к непредзаданному ответу.

Следовательно, чем выше степень технической правдоподобности посмертной реконструкции, тем настоятельнее становится необходимость различать эффект присутствия и онтологическое продолжение личности. В противном случае происходит подмена субъекта его вычислимой моделью.Указанное различие имеет особое значение для философского анализа цифрового воскрешения. Если рассматривать данные практики как форму бессмертия, то неизбежно стирается граница между сохранением следа и сохранением субъективного бытия. Между тем посмертный аватар, чат-бот или синтетический голос не продолжают существование умершего в собственном смысле слова, они лишь организуют особый режим взаимодействия с его медиатизированной реконструкцией. Поэтому более корректно говорить не о преодолении смерти, а о трансформации культурных механизмов обращения с отсутствием. Цифровое посмертие представляет собой не онтологическое продление личности, а специфическую форму технически опосредованной памяти, в которой архив получает свойства квазикоммуникативного объекта.

Данная логика наглядно артикулирована в эпизоде «Я скоро вернусь» сериала «Черное зеркало», который можно рассматривать как показательную культурную репрезентацию пределов цифрового воскрешения. В центре сюжета разворачивается поэтапная реконструкция умершего партнера на основе его цифровых следов: от текстового взаимодействия к голосовой симуляции и далее к телесно воплощенному синтетическому двойнику. Значимость этого нарратива состоит в том, что он демонстрирует не успех технологического возвращения, а, напротив, возрастающую очевидность несводимости субъекта к собственным данным. По мере усиления сходства между оригиналом и симуляцией обнаруживается, что алгоритмически воспроизведенное поведение способно имитировать узнаваемость, но не может восстановить ту внутреннюю неоднородность, которая составляет условие человеческого присутствия. Тем самым культурный текст фиксирует структурный предел любой модели, претендующей на замену умершего.

Включение этого эпизода в данный контекст позволяет уточнить и статус самого death tech. Соответствующие технологии не только создают новые формы мемориализации, но и производят специфический нормативный образ траура, в котором связь с умершим все менее понимается как работа признания утраты и все более – как задача поддержания продолжающегося контакта. Отсюда следует, что death tech функционирует не в нейтральном пространстве технологической инновации, а в поле глубоко значимых антропологических и этических напряжений. Оно перестраивает саму рамку, в которой мыслимы память, отсутствие, завершенность жизни и предел коммуникации.

Таким образом, цифровое воскрешение следует интерпретировать как пересечение двух процессов: с одной стороны, платформенной реорганизации памяти и посмертного присутствия, с другой –трансгуманистического расширения представлений о технической управляемости человеческой конечности. Однако указанное пересечение не устраняет различия между симуляцией и субъектностью. Напротив, именно оно делает это различие философски и культурно более заметным. В этом смысле цифровое посмертие не подтверждает возможность преодоления смерти, а выявляет современную тенденцию переводить опыт утраты в форму технически поддерживаемой коммуникации. Его значение заключается не в отмене конечности, а в преобразовании способов ее символической обработки.

Психоаналитические координаты: фетиш, зловещее, нехватка, внутренний объект

Если рассматривать ИИ-двойника умершего в категориях психоанализа, он предстает не как «вторичная жизнь» субъекта, а как объект, структурирующий отношение живого к утрате. Прежде всего здесь актуальны фрейдовские понятия отрицания, фетишизма и зловещего. Фетишистский механизм важен не в клинически узком смысле, а как модель компромисса с непереносимой реальностью. Цифровой аватар позволяет одновременно признавать и не признавать смерть: «я знаю, что его больше нет, но все же могу снова говорить с ним». Технический объект занимает место, на котором должна была бы развернуться работа принятия отсутствия.С этим тесно связано и фрейдовское понятие зловещего. В эссе «Жуткое» Фрейд показывает, что зловещее возникает там, где привычное и интимное внезапно становится чужим, где граница между живым и неживым, внутренним и внешним, воспоминанием и присутствием размывается [5]. Цифровой двойник умершего именно таков: он узнаваем, но не тождественен; он «говорит, как он», но не обладает его живой непредсказуемостью; он возвращает интонацию, но не возвращает субъекта. Поэтому взаимодействие с посмертным ИИ колеблется между утешением и тревогой. Оно может быть аффективно поддерживающим, но почти неизбежно несет в себе элемент чуждости: знакомое лицо или голос демонстрируют не жизнь, а ее техническую имитацию.

Лакановская оптика позволяет радикализовать этот тезис. Для Лакана смерть другого – не просто эмпирическая потеря, а встреча с нехваткой как структурным измерением субъекта. Его известная формула «желание –это желание Другого» указывает, что человеческое желание конституируется не в замкнутой автономии Я, а в отношении к инаковости, которая никогда не может быть полностью присвоена. Именно поэтому утрата другого разрушительна: она обнажает не только отсутствие любимого, но и невозможность окончательно закрепить связь.

ИИ-двойник в этой оптике выполняет функцию временного «зашивания» нехватки. Он заполняет разрыв в символическом порядке, производя иллюзию, будто утраченный Другой по-прежнему отвечает. Однако это заполнение не устраняет нехватку, а лишь откладывает встречу с ней. Более того, цифровой объект возвращает не Другого как субъекта, а уже интерпретированную, архивированную и статистически собранную форму его речи. Следовательно, перед нами не восстановление отношения с Другим, а циркуляция желания вокруг симулякра. Там, где должна была открыться невозможность полного обладания объектом, технология предлагает управляемую форму доступности.Эта управляемость особенно существенна. Реальный другой всегда был источником сопротивления: он мог молчать, противоречить, разочаровывать, уходить. Цифровой мертвец, напротив, лишен автономии в строгом смысле слова. Его можно запускать, настраивать, дообучать, отключать, редактировать. В этой точке цифровое воскрешение обнаруживает не только любовный, но и агрессивный аспект. Психоанализ давно показал, что любовь к объекту всегда амбивалентна; в ней присутствуют стремление к заботе и желание контроля. ИИ-посмертие может оказаться исполнением фантазии о наконец полностью доступном другом: о таком объекте, который уже не способен уйти окончательно и не может отказаться от коммуникации.

Для Мелани Кляйн проблема утраты связана прежде всего с судьбой внутренних объектов. В ее теории скорбь не сводится к констатации внешней потери, она затрагивает весь внутренний мир субъекта. В русских переводах Кляйн центральная мысль нередко передается формулой о необходимости «восстановления разрушенного внутреннего мира» [2]. Смысл этой идеи в том, что умерший не просто исчезает снаружи: вместе с ним пошатывается система внутренних связей, идентификаций, фантазий и форм безопасности. Траур, следовательно, состоит в медленном преобразовании объекта из внешнего и реально ожидаемого во внутренний и символически удерживаемый.Именно здесь обнаруживается двусмысленность цифрового воскрешения. С одной стороны, оно может облегчать переход к новой форме связи: помогать вспоминать, прощаться, артикулировать невысказанное, структурировать память. С другой стороны, оно может препятствовать кляйнианскому «восстановлению внут-

реннего мира», поскольку удерживает объект в промежуточном состоянии: он уже не живой, но еще и не полностью внутренний; он внешне отсутствует, но технически доступен. В результате траур может не продвигаться к интериоризации, а застревать в бесконечном колебании между контактом и признанием невозможности контакта.

Концепция Д.В. Винникотта позволяет уточнить этот переходный статус. В тексте о переходных объектах он пишет, что существует «промежуточная область опыта, куда вносят вклад и внутренняя реальность, и внешняя жизнь», и что эта область «сохраняется на протяжении всей жизни» [1]. Переходный объект ценен тем, что не принадлежит исключительно ни внутреннему миру фантазии, ни внешней объективной реальности; он помогает выдержать разлуку, не разрушаясь от требования полного различения между «реальным» и «воображаемым».С этой точки зрения посмертный ИИ действительно может быть понят как новый тип переходного объекта. Он помогает субъекту пережить разрыв, удерживая минимальную форму связи там, где прямое отсутствие невыносимо. Однако и здесь все зависит от функции объекта. Если переходный объект содействует символизации разлуки, он поддерживает психическую работу. Если же он начинает заменять собой признание утраты, то из медиатора превращается в средство фиксации.

Иначе говоря, не всякий контакт с цифровым аватаром патологичен, но патологизирующим он становится тогда, когда объект не переводит субъекта к жизни после потери, а закрепляет его в режиме отсроченного расставания.Такое понимание позволяет избежать двух крайностей: считать цифровое воскрешение новой формой бессмертия и объявить любую посмертную симуляцию недопустимой или неестественной. Психоаналитический подход показывает, что решающим является не сам факт существования аватара, а его место в экономике желания, памяти и защиты от утраты.

Этика цифрового траура: между символизацией отсутствия и индустрией отрицания

Философская и психоаналитическая критика цифрового воскрешения должна быть дополнена этическим анализом. Если ИИ-аватары умерших становятся частью повседневной культуры, то неизбежны вопросы о согласии, достоинстве, собственности на данные, посмертной приватности и легитимности аффективного воздействия на скорбящих. Однако эти вопросы не сводятся к юридической практике. За ними стоит более фундаментальная проблема: имеет ли право техническая система занимать место, которое в человеческом опыте принадлежало молчанию, памяти и внутренней работе горя?

Прежде всего, следует различать память и симуляцию взаимности. Мемориальная страница, архив писем, цифровой музей, сохраненный голосовой фрагмент – все это продолжает давно существующие формы культурного удержания следа. ИИ-двойник отличается тем, что он не

просто хранит, а отвечает. Именно этот сдвиг превращает память в управляемое присутствие. С этической точки зрения это означает необходимость специальной регуляции: пользователь должен ясно понимать, что взаимодействует не с «продолжившейся личностью», а с алгоритмической реконструкцией. Сокрытие этой границы создавало бы условия для эксплуатации горя.Во-вторых, принципиальным становится вопрос прижизненного согласия. Если умерший не выражал согласия на создание посмертного аватара, использование его данных для реконструкции личности проблематично не только юридически, но и онтологически: алгоритм начинает говорить от имени того, кто уже не может возразить. Тем самым возникает риск редукции личности к набору извлекаемых и коммерциализируемых следов. В цифровом капитализме смерть не прекращает циркуляцию данных; напротив, она может открывать новый рынок – рынок посмертного присутствия.В-третьих, необходимо учитывать временную и терапевтическую рамку использования таких систем. С позиции психической гигиены и этики заботы разумно рассматривать цифровой аватар не как постоянного заместителя умершего, а как ограниченный по времени инструмент, допустимый лишь при соблюдении определенных условий: прозрачности алгоритма, отсутствия коммерческого давления, возможности добровольного прекращения контакта, психологического сопровождения в уязвимых случаях. Иначе говоря, технология не должна навязывать бессрочную коммуникацию с мертвым.

Философски это можно сформулировать так: уважение к умершему и к скорбящему требует сохранения различия между связью и доступностью. Человек может оставаться значимым после смерти, не оставаясь технически интерактивным. Более того, зрелая форма памяти предполагает именно отказ от требования бесконечной откликаемости. В этом отношении цифровое посмертие вскрывает характерную черту современной культуры: она плохо переносит необратимость, молчание и предел. Там, где раньше работали ритуал, скорбь и символизация, сегодня все чаще предлагается сервис, подписка и интерфейс.Однако из этого не следует, что любые цифровые формы работы с утратой должны быть отвергнуты. В некоторых случаях интерактивные технологии действительно могут выполнять функцию горевания: помочь проговорить невыраженное, структурировать память, создать ритуал прощания, облегчить переход от шока к символическому принятию. В таком варианте технология не отменяет смерть, а сопровождает столкновение с ней. Но для этого она должна быть встроена в культуру предела, а не в культуру его отрицания.Именно здесь междисциплинарный подход показывает свою продуктивность. Философия напоминает, что смерть – не техническая неисправность, а условие человеческой конечности. Психоанализ показывает, что утрата требует работы, а не только замещения. Исследования цифровой культуры демонстрируют, что новые интерфейсы памяти изменяют

формы аффективной зависимости. Этический анализ добавляет, что всякая посмертная технология должна быть ограничена принципами согласия, прозрачности и ненасилия по отношению к скорби.

Следовательно, цифровое воскрешение следует понимать не как победу над смертью, а как симптом современной трудности признания отсутствия. Оно выражает одновременно верность связи и неспособность вынести разрыв, заботу о памяти и соблазн контроля, потребность в переходном объекте и риск меланхолической фиксации. В этом смысле главный вопрос звучит не так: «можно ли вернуть мертвых с помощью ИИ?». Более точная формулировка такова: «что происходит с живыми, когда молчание умершего заменяется алгоритмическим ответом?». Ответ на него и определит, станет цифровая мемориальная технология практикой символизации утраты или индустрией ее бесконечного отрицания.

Список литературы

1. Винникотт Д.В. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 208 с.
2. Кляйн М. Скорбь и ее отношение к маниакально-депрессивным состояниям [Текст] / Психоаналитические труды: в VII т. / Мелани Кляйн. Т. 2: «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929–1942 гг. / пер. с англ. и нем. Ижевск: ИД «ERGO», 2007. С.257–292.
3. Лакан Ж. Написанное. Том 1. / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Ад Маргинем Пресс. 2024. 496 с.
4. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. Семинары: Книга XI (1964) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: «Гнозис», «Логос». 2004. 304 с.
5. Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование / Пер. с нем. / Под ред. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. М.: Республика, 1995. С. 265–281.
6. Фрейд З. Скорбь и меланхолия // К подготовке метапсихологии. Критически-историческое исследовательское издание / Пер. с нем.; под ред. С.Ф. Сироткина. Ижевск: ERGO, 2023.XXX, С. 101–120.
7. DeGroot, J.M. (2012). Maintaining Relational Continuity with the Deceased on Facebook [Электронный ресурс]. URL: https://scholar.google.com/scholar?q=%22Maintaining+Relational+Continuity+with+the+Deceased+on+Facebook%22 (дата обращения: 19.04.2026).
8. Kasket, E. (2022). All the Ghosts in the Machine: The Digital Afterlife of Your Personal Data.Robinson, 2020. 280 P.
9. Massimi, M.,Charise, A. (2009). Dying, Death, and Mortality: Towards Thanatosensitivity in HCI [Электронныйресурс]. Режим доступа: URL: https://dl.acm.org/doi/pdf/10.1145/1520340.1520349 (дата обращения: 19.04.2026).
10. Öhman, C., Floridi, L. (2017). The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry[Электронный ресурс]. URL: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11023-017-9445-2.pdf(дата обращения: 19.04.2026).
11. Öhman, C., Floridi, L. (2018). An Ethical Framework for the Digital Afterlife Industry [Электронный ресурс]. URL: https://scholar.google.com/scholar?q=%22An+Ethical+Framework+for+the+Digital+Afterlife+Industry%22 (дата обращения: 19.04.2026).
12. Öhman, C. (2024). The Afterlife of Data: What Happens to Your Information When You Die and Why You Should Care. The University of Chicago Press. 199 P.
13. Walter, T., Hourizi, R., Moncur, W.,Pitsillides, S. (2012). Does the Internet

Change How We Die and Mourn? OverviewandAnalysis[Электронный ресурс]. URL: https://www.dhi.ac.uk/san/waysofbeing/data/communication-zangana-walter-2012.pdf (дата обращения: 19.04.2026).

Digital resurrection in contemporary culture: memory, simulation, and the problem of subjectivity

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

This article is devoted to a philosophical and psychoanalytic analysis of digital resurrection practices as the creation of interactive posthumous avatars, chatbots, and voice models based on the digital traces of the deceased. Such technologies do not overcome death; rather, they radically restructure the mode of experiencing loss by translating memory into a form of technically organized interaction. Particular attention is paid to the phenomenon of death tech as the set of digital services associated with the management of death, posthumous presence, digital legacy, and algorithmic memorialization. It is shown that the AI double of the deceased functions as a specific mediator of absence: it may facilitate the symbolization of loss, but it may also preserve the denial of death, turning mourning into repeated contact with a simulacrum. The article concludes that digital afterlife should be understood not as a form of immortality, but as a new cultural and technical organization of the living's relation to absence, memory, and limit, closely connected with the transhumanist imagination of overcoming finitude.

Keywords: *digital immortality, digital resurrection, death tech, artificial intelligence, mourning, psychoanalysis, philosophy of technology, transhumanism, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Melanie Klein, Donald Winnicott, digital memory, AI ethics.*

Об авторах:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Authors information:

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.06.2026.

УДК 130.2:316.323.72(47+57)+331.101.3:323.215(47+57)
DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.154

Семиотика советской семейно-трудовой обрядности[1]

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий**

*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь
**ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

Статья посвящена исследованию советской трудовой обрядности, представляющей собой систему символов и ритуалов, направленных на формирование позитивного отношения к труду в обществе. Авторы рассматривают процесс формирования советской трудовой обрядности, учитывая ее идеологическую направленность и использование трудовых ритуалов при решении задач экономического развития Советского Союза. Описываются различные виды трудовых обрядов, такие как посвящение в профессию, праздничные мероприятия, профессиональные праздники и чествования ветеранов. Особое внимание уделяется советской ритуализации труда, которая была призвана укрепить социальную солидарность трудящихся и способствовать повышению эффективности производства. Анализируются специфические аспекты трудовой обрядности, такие как семиотическое шельмование нарушителей трудовой дисциплины, тунеядцев и т. д. Исследование выполнено в рамках семио-герменевтического подхода к изучению явлений ритуализированной культуры.

Ключевые слова*: семиотика обряда, семиотика праздника, трудовая деятельность, советская идеология, трудовые ритуалы.*

Трудовая деятельность как таковая – явление экстрасемиотическое, но в контексте различных социумов и культур обретает те или иные семиотические черты и облики. Частотный вариант интерпретации труда – сакрализация, включая и авраамическую модель, когда труд становится тяжелой обязанностью, но его божественное санкционирование призывает к послушному и тщательному совершению. Именно на этом материале формируется и знаменитая социология труда М. Вебера.Концепт труда вошел в состав новой гражданской религии, сконструированной во время Французской революции 1789–1794 гг., отчасти соединявшей образы труда с сентименталистским и активно становящимся романтическим дискурсом нового «идиллического пейзанства» (старым в этом контексте выступает «пастушеская эстетика» рококо, при этом жанр пастушеских сцен, часто с участниками в дорогих костюмах, сохранился и в

[1] Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена 85 ВГ

© Лебедев В.Ю.,
Прилуцкий А.М., 2026

дальнейшем, в частности, в виде малой бытовой скульптуры, хотя вестиментарный код и был несколько упрощен, дабы не смущать новые аскетические идеалы) [2;7]. Атеизация жизненного мира, которую можно рассматривать как радикальный вариант веберовского «расколдовывания», снимает все трансцендентные санкции, оставляя человека наедине с другими людьми, что может обернуться нарастанием мотивационного вакуума (не случайно, например, последователи Э. Ильенкова педалировали его утверждение о том, что тяжел и неприятен только отчужденный труд – дальнейшее понятно и предсказуемо), если такая новая система авторитетов не будет воспринята всерьез.Видятся следующие основные пути избежать тормозящих последствий радикального расколдовывания. Во-первых, это создание новых концепций научной регуляции труда. Сюда можно отнести тектологию А. Богданова и НОТ П. Керженцева. Второй путь – создание и введение в практику ритуалов, в том числе омонимичных по отношению к ритуалам религиозного благословения и освящения труда и структурных элементов трудовой деятельности. Только лишь прагматической мотивации (без труда не будет жизненных благ, начиная с простейших) оказывается недостаточно. Ритуал же, особенно воспринимаемый как важный, способен дать аксиологический эффект, когда труд становится ценностью; ценностная же мотивация, будучи сформирована, оказывается устойчивой и действующей автономно, то есть без необходимого постоянного контроля.

Труд необходимо: декретировать как обязательный и всеобщий;-благословлять, освящать;делать эстетически привлекательным.

Ритуальная семиотика призвана решать эти три задачи. Ритуализация позволяла сократить усилия на пространные рационально-дискурсивные объяснения. Изменения социальной организации требовали и семиотических перемен, однако они носили разный характер и разную степень радикализма [11]. Массовость требовала обращения к накопленному культурой опыту театрализованных действ [8].

Особую роль в формировании образа советского труженика, героя труда, победителя социалистического соревнования, достигшего значительных результатов трудовой деятельности (перевыполнение плана) и показавшего ответственное отношение к труду, играла активно формирующаяся начиная с 30-х гг. XX века и далее фактически на протяжении всей последующей истории СССР трудовая обрядность. Формирование советской трудовой обрядности преследовало как идеологические, так и сугубо экономические цели. Если с точки зрения советской идеологии трудовая обрядность семиотически фундировала целенаправленно создающийся «культ труда», формируя особый символический ряд, при помощи которого транслировалось идеологическое содержание – утверждение символических форм существования трудового государства, противостоящего империалистическим странам, с извращением, помимо

прочего, и трудовой деятельности, то с экономической точки зрения трудовая обрядность была направлена на популяризацию ответственного отношения к труду, что должно было способствовать повышению его эффективности и производительности. Идеологическая направленность советской семейно-трудовой обрядности предполагала прежде всего выполнение обрядом воспитательно-идеологической функции: «Обрядовая сторона социалистических трудовых традиций оказывает наиболее сильное эмоциональное воздействие на человека в момент оформления существенных изменений в его производственной деятельности. Получение специальности, прием в ряды рабочего класса или колхозного крестьянства, закрепление за молодым рабочим первого в его жизни станка, машины, рабочего места, первая получка – эти и подобные им моменты трудовой жизни должны иметь эмоционально яркое обрядовое оформление, чтобы человек глубоко пережил значение происшедшего с ним изменения. С помощью обряда можно придать мыслям и чувствам впервые включившегося в производственную деятельность молодого человека такое направление, которое максимально отвечает требованиям социализма» [9, с. 210].

Эта прагматическая двойственность советской трудовой обрядности сохранялась на структурном уровне все время существования Советского Союза. Любое покушение на труд, отрицание или профанация трудового процесса (начиная с банального нарушения трудовой дисциплины или тунеядства) обычно блокировалось еще и потому, что влекло за собой покушение на ценность, способную дезорганизовать коллектив – центральный элемент новой гражданской религии; труд воспринимался как один из интегрирующих социальных механизмов. Не случайно в семантическом поле советской трудовой обрядности присутствует военная лексика, ресемантизированная применительно к трудовой семиосфере, – «борьба за план», «битва за урожай», «трудовые победы» и т. д.Обряд посвящения в рабочие не случайно часто определялся как «посвящение в армию труда» [6, с.45]. Семиотическим центром этого обряда была «клятва у знамени», которая предполагала произнесение посвящаемыми следующего текста: «Вступая в ряды рабочего класса, клянемся: отдать свои силы и энергию на благо нашей Советской Родины; беречь честь трудового коллектива как свою честь; жить по принципу: «Каждый за всех – все за одного»; выполнять завет великого Ленина: учиться коммунизму, трудиться и жить по законам рабочей чести; с честью пронести по жизни трудовую эстафету отцов; как зеницей ока дорожить высоким званием советского рабочего – строителя коммунизма! Клянемся! Клянемся! Клянемся!» [Ibid]. Принципиальным было уравнивание в пространстве культуры повседневности боевой и трудовой доблести как равно необходимых условий существования советского государства, в то время как на уровне бытового восприятия военный подвиг всегда стоял

выше трудового. Интересно, что на уровне семиотики известная лозунговая цепочка «мир–труд–май» включает концепт «труд» в семантическое поле «мир», что соответствовало саморепрезентации развитого СССР как государства миролюбивого и трудолюбивого. При этом советское миролюбие предполагало, что герменевтический горизонт боевого героизма достаточно узок, последний как явление существует лишь в условиях справедливой, освободительной войны или интернациональной помощи иным государствам, тогда как для трудового подвига не требуется никаких специальных внешних условий, он становится проявлением сознательности и ответственности (важных концептов культуры).

В итоге сформировалось несколько пластов советской трудовой обрядности:

1. Обряды посвящения в профессию, которые могли быть приурочены к завершению обучения-подготовки или к началу собственно трудовой деятельности, поступлению на работу (посвящение в рабочих, посвящение в земледельцы, но далеко не только, на момент 1980-х существовал, например, ритуал посвящения в библиотекари; врачебная присяга была традиционной, ее аналогом стала присяга, приносимая получившим провизорско-фармацевтическую квалификацию[2]).
2. Трудовые праздники – «праздник Серпа и Молота», праздник урожая, включающие чествования передовиков.
3. Профессиональные праздники, довольно многочисленные, с появлением повторяющихся канонизированных деталей, напр., в День железнодорожника по радио транслировалась «Дорожная» в исполнении Г. Виноградова, при том, что по ряду причин популярность певца в 1960-е –70-е гг. сильно снизилась.
4. Чествования ветеранов (не обязательно имевших официально присвоенное звание; это могли быть юбилеи ударников и передовиков).

При этом ритуалогемы советской трудовой обрядности в том или ином виде были представлены практически во всех советских обрядах, так, например, рекомендации по проведению «новых обрядов» предполагали произнесение тостов за ветеранов и передовиков во всех случаях участия последних в праздничных застольях, приуроченных к календарным праздникам, свадьбам, о трудовых заслугах умершего рекомендовалось говорить на траурных мероприятиях и т. д. Так, например, во время свадебного застолья «распорядитель обряда предлагает тост за тружеников колхозных и совхозных полей, за тех, кто выращивает хлеб, частица которого и в сегодняшнем свадебном каравае, за нерушимый союз Серпа и Молота» [3, с. 168–184]. Методические рекомендации по проведению «новых обрядов» предлагали приурочить «к новогоднему празднику

[2] Подчас эта клятва облекалась в формы театрализованного действа, например, с участием актеров, изображающих Гиппократа, и т. п.

День героев труда – чествование колхозников-орденоносцев и медалистов, ударников коммунистического труда, всех тех, кто особенно хорошо потрудился в уходящем году. Их портреты, любовно украшенные хвоей и разноцветными флажками, входят в праздничное оформление сельского Дома культуры» [6, с. 153–154]. Торжественные ритуалы должны были блокировать безответственное и несознательное отношение к труду, которое, в свою очередь, могло принимать семиотизированные формы, разумеется, не столь сложные и яркие, как трудовые ритуалы, имевшие официальную санкцию. Сюда можно отнестииронические поговорки, представлявшие семиотическую контрпозицию.

Наряду с обрядами, направленными на сакрализацию того, что семиотически маркировалось как трудовой подвиг, возникла практика семиотического шельмования тунеядцев, пьяниц и вообще нарушителей трудовой дисциплины. Эти практики не привели к формированию специальной ритуалосферы, хотя они носили ритуализированный характер: портреты нарушителей, часто в форме карикатуры, помещались на «доски позора». В 30-е гг. XX века для подобных целей использовалась практика «награждения» отстающих коллективов «орденом верблюда» (как символ наплевательского отношения к трудовой дисциплине). Плохо работающие почтовые отделения награждались шутовским «орденом черепахи». Присвоение подобных позорящих антинаград должно было стать одним из мотивов исправления нарушителей. Коллективное шельмование нарушителей трудовой дисциплины на различных собраниях тоже носило во многом ритуализированный характер, причем ритуалогемы были четко определены: гневная критика товарищей, ритуальное покаяние и его кульминация – обещание исправиться. Иногда в завершение этого ритуализированного действия звучали напутственные слова пожилого, уважаемого работника, часто передовика, ветерана труда, который призывал шельмуемого оправдать доверие, которое коллектив в надежде на исправление оказывает «авансом». Аналогичную функцию выполняли стенгазеты, боевые листки, в которых высмеивались тунеядцы, бездельники, пьяницы и прогульщики. Раскаяние могло быть принято с позволением продолжить работу, но часто с повышенным вниманием к тому, как дисциплинарные требования будут исполняться в дальнейшем. Более серьезные меры вроде увольнения (изгнания из коллектива, порой с записями в трудовой книжке, усложняющими устройство в других местах) функционально близки практикам религиозных отлучений и интердиктов, изгнания из общины. В докладе на XIV съезде ВЛКСМ прозвучало: «Среди советских людей тунеядцы составляют ничтожное меньшинство, но вред они приносят огромный. Нахлебники и дармоеды, ничто не создавая, пользуются плодами труда советского народа. Они дезертируют из армии и труда и как ядовитые бациллы отравляют душу некоторой неустойчивой части нашей молодежи». Ха-

рактерны заголовки статей того времени в главной комсомольской газете: «Работать должны все», «В труде мужает, закаляется человек», «В труде растет человек», «Вырвать корни тунеядства!» и др. Еще более красноречивы плакаты того времени: «Добросовестный труд на благо общества: кто не работает, тот не ест», «Пусть горит земля под ногами тунеядцев!», «Не будь таким! День прогулял... Урожай потерял» [1, с. 113–114]. Карикатуры на «трутней» – разновидность ритуальной иконики, изоморфной изображениям греха и грешников, а также навлекаемых ими на себя кар. Формирование специального провербиального фонда, разделенного на положительную и отрицательную части, – яркий пример использования семиотических средств в создании аксиологии труда.Интересно, что популярным был даже библеизм – измененная цитата ап. Павла, хоть и лишенный указания на источник.

Поскольку новые трудовые ритуалы заменяли собой более старые, сакрализирующие труд, то совершенно естественно появление и новых святынь. Например, такой святыней стал хлеб, вокруг которого возникли требования его почитания и табу на пренебрежительное отношение. Такая семантизация хлеба происходила особенно легко, если иметь в виду существовавшее и прежде бытовое почтительное отношение к хлебу, связанному с трудовыми затратами и поддержанием жизни. В результате не оставлять несъеденные куски хлеба как в частном быту, так и в столовых требовали последовательные атеисты.Тем не менее подобные запреты в меньшей степени относились к другим продуктам при в целом неодобрительном отношении к выбрасыванию объедков. Для увещания детей, которые по каким-то причинам не могли доесть предложенную пищу, часто вспоминали о голодающих детях в Африке, что должно было вызвать раскаяние и стыд.

Социальному пространству труда в новом прогрессивном социуме стало соответствовать ритуально-символическое пространство. Его элементами выступают трудовые коллективы, передовики и активисты (а также организованные ими сообщества: от бригад до целых массовых движений), почитание передовиков и ветеранов в формате и обыденной каждодневной вежливости, и особой роли в праздничных ритуалах, ритуалах награждения, когда, например, ударникам могла делегироваться функция вручения наград; сюда же можно отнести почетное именование в честь ударников труда (ритуал наречения имени), использование их портретов (иконика, включая и очень распространенные Доски почета, вплоть до районных и городских, и мемориальные доски), распространение биографий (секулярная агиография). Биографические материалы могли использоваться как образцы для подражания. Роль контролеров совершения ритуала могли выполнять и представители производственной администрации, профсоюзных и партийных органов. Соответствующий дискурс формируется также эпическими жанрами, влитературеи кинема-

тографе появляются целые эпопеи, посвященные хронологии жизни нескольких поколений трудовых семей. Погребение ветеранов обычно было особенно торжественным, нередко на почетных участках кладбищ.

В пространстве гражданской религии возникали табу на профанирующие действия, способные транслировать антиценности как противопоставленные аксиологическому кодексу сознательного труда. Сюда относились уже упомянутые нарушения дисциплины труда, разного рода уклонения от труда, воровство на производстве, воздержание от труда из-за религиозных причин, прежде всего праздников (на селе это были и местные престольные праздники), отказ от привития «ортодоксальных» взглядов на труд и соответствующих мотивов молодежи, начиная с собственных детей, проявления безответственности в виде, например, пропуска субботника.

Вполне религиозный характер носит внедрение установок на то, что труд в итоге является самоцелью и счастьем для работающего субъекта, хотя для общества и государства экономическое осмысление труда выдвигалось на первый план.Не случайно появление лозунга «Труд облагораживает», широкое внедрение концепции творческой сущности труда и перерастания труда в красоту, вошедшей в дисциплинарный канон курсов эстетики. Эсхатологическое по сути своей обещание исчезновения денег по мере построения коммунистического общества также подчеркивает факультативность денежного вознаграждения. Дискурс самоценного труда реализовывался и благодаря трудовым акциям без оплаты или при декларировании ведущей роли трудового энтузиазма и героизма, а не оплаты.Сюда же относятся случаи поощрения морального как более совершенного и «очищенного» по отношению к денежному, материальному.В настоящее время опыт организации труда советской эпохи осмысляется заново, в том числе и ее ритуальный компонент, включая и разного рода «малые ритуалы», привычные действия, вносящие лепту в построение трудового процесса [4]. Часто они сближаются с областью психологии труда(ср.: [5; 10]).

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что семиосфера советской семейно-трудовой обрядности носила сложно стратифицированный характер, что приближает ее к явлениям ламинарной культуры. При этом, несмотря на постулированный материализм советской идеологии, отношение к труду в целом носило наивно-идеалистический характер, поскольку предполагало, что советский человек готов к ответственной трудовой деятельности в силу преимущественно духовных потребностей; принцип приоритетности духовного над материальным совмещался с идеологическими установками материализма в рамках его диалектической интерпретации.

Список литературы

1. Александрова И.Н. Молодежная политика советского государства и эволюция ценностных ориентаций юношей и девушек во второй половине 1950-х – первой половине 1960-х гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Тамбов, 2016. 246 с.
2. Биар М., Линтон М. Террор: Демоны Французской революции М.: Ко-Либри, Азбука-Аттикус, 2025. 384 с.
3. Борисенко В.К., Курочкин А.В. Культура свадебного застолья. Традиции. Обряды. Современность. К.: Изд-во политической литературы Украины, 1983. 180 с.
4. Емельянцева М. Утро начинается не с кофе? Раскрыты наиболее популярные ритуалы россиян перед работой // [Электронный ресурс]. URL: https://www.mentoday.ru/life/news/05-08-2024/utro-nachinaetsya-ne-s-kofe-raskryty-samye-populyarnye-ritualy-rossiyan-pered-rabotoi/ (дата обращения 02.02.2026).
5. Мутовина Е. Тайм-менеджмент: незаметные обряды трудового дня // [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravmir.ru/tajm-menedzhment-dlya pravoslavnyx/?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru. (датаобращения 02.02.2026).
6. Нагирняк Е., Петрова В., Раузен М. Новые обряды и праздники. М.: Советская Россия, 1965. 232 с.
7. ОзуфМ. Революционный праздник 1789–1799. М.: Языки славянской культуры, 2003. 416 с.
8. Слесарь Е. Советский праздник: театрализация мифа М.: МузейГараж, 2024. 260 с.
9. Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М.:Изд-во политической литературы, 1976. 216 с.
10. Шустикова А. Не просто тимбилдинг: как корпоративные ритуалы создают команду мечты // [Электронный ресурс]. URL: https://alter.ru/business-blog/korporativnye-ritualy/ (дата обращения 02.02.2026).
11. Руднев В.А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л.: Лениздат, 1979. 208 с.

Semiotics of soviet family-labor rituality[1]

V.Y.Lebedev*, A.M.Prilutskij**

*Tver State Univerity, Tver
**Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

[1]The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 85VG)

This article explores Soviet labor rituals, a system of symbols and rituals aimed at fostering a positive attitude toward labor in society. The authors examine the formation of Soviet labor rituals, considering their ideological orientation and the use of labor rituals in addressing the economic development of the Soviet Union. Various types of labor rituals are described, such as initiation ceremonies, festive events, professional holidays, and honoring veterans. Particular attention is paid to the Soviet ritualization of labor, which was intended to strengthen the social solidarity of workers and contribute to increased production efficiency. Specific aspects of labor rituals are analyzed, such as the semiotic vilification of violators of labor discipline, parasites, and others. The study is conducted within the framework of a semiotic-hermeneutic approach to the study of ritualized culture.

Keywords: *semiotics of ritual, semiotics of holiday, labor activity, Soviet ideology, labor rituals*

Об авторе:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». 170000, Тверь, ул. Желябова, 33. Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор,профессор кафедры социологии и религиоведения, ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», 191186, С.-Петербург, ул. Казанская, 6 Alpril@mail.ru

Author information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – Ph.D., docent, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver state University, semion.religare@yandex.ru

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – Ph.D., Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, alpril@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.06.2026.

УДК 130.2:282+325.4(44-52:65):94(65)
DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.163

Специфика взаимодействия мусульманского общества со светским государством(на примере французского колониального режима в Алжире)

С.И. Сулимов

Воронежский государственный университет, г. Воронеж

В данной работе рассматривается взаимодействие светского новоевропейского государства с мусульманским обществом на примере французского колониального режима в Алжире (1830–1962 гг.). Французы выявили специфику туземного социума и адаптировали свои правовые принципы к местной социальной эмпирии. Но стоило французам во время Второй мировой войны предоставить мусульманам гражданские права, как мусульманская община начала борьбу за доминирование в Алжире, что в конечном итоге привело к исходу французов из страны.

Ключевые слова: *ислам, асабийя, колониализм, персональное право, Туземный кодекс.*

Введение

Актуальность исследования тесно связана с политическим и культурным конфликтом, происходящим в наши дни между западноевропейской моделью светского внеконфессионального государства и исламским принципом шариата, настаивающем на единстве религии, политики и социальной жизни. Сегодня данная проблема крайне ангажирована риторикой различных лобби и искусственно затуманивается употреблением таких излишних в данном случае терминов, как «мигранты», «азиаты» и т. д. Между тем взаимодействие светского западноевропейского государства с мусульманским обществом началось не в наши дни, а в XIX в., и культурный диалог вёлся в самых различных тональностях, а не только в подчёркнуто толерантном стиле, характерном для современности. Речь идёт о Франции, в 1830-е гг. превратившей Алжир в свою колонию и строившей отношения с его исповедующим суннитский ислам населением буквально с нуля. При этом во Франции с 1789 г. Церковь отделена от государства, и государство с тех пор не имеет конфессионального характера, а с 1905 г. республика официально объявлена светской, то есть не поддерживающей и не запрещающей никакие религиозные верования и культы. Следовательно, взаимодействие французского государственного механизма с мусульманским обществом является наглядным примером тех проблем, которые неизбежно придётся решать любому правительству, вступающему в диалог с мусульманскими общинами. Если учесть, что современная Россия является реципиентом для миллионов

© Сулимов С.И., 2026

среднеазиатских мусульман, то изучение французского опыта не будет лишним.

Целью работы является выявление специфики взаимодействия светского государства новоевропейского типа (в нашем примере – Франции) с обществом, исповедующим ислам суннитского толка (в данной работе – алжирские берберы и арабы). Достижение этой цели предполагает решение следующих задач:

- раскрыть особенности взаимодействия светского государства с мусульманами в момент французской колонизации Алжира (XIX в.), то есть до появления современной риторики толерантности;

- обнаружить социально-духовные и политические механизмы, изменившие баланс сил и приведшие к деколонизации Алжира и изгнании из него колонистов-христиан;

- установить роль внешнеполитических факторов, приведших к деколонизации, но не связанных со спецификой доктрин светского государства и шариата.

Методологической основой работыслужат труды отечественных и зарубежных авторов. Такие отечественные исследователи, как П.П. Черкасов, Ю.С. Оганисьян, В.И. Комар и Р.Г. Ланда, подробно изучали экономические и политические особенности французской колонизации Алжира и последовавшей в середине XX в. деколонизации, но, будучи советскими историками, они акцентировали внимание в первую очередь на классовой борьбе и развитии в Алжире социалистических идей, упуская из виду религиозный фактор. Приблизительно в том же ключе изучал формирование алжирского национального самосознания современник Алжира-колонии французский историк-социалист М. Эгрето. Зато современный американский исследователь Ю. Роган описал происходившие в Алжире XIX–XX вв. события в контексте общей истории арабского Востока.

Теоретической базой исследования являются работы таких советских и современных авторов, как П.П. Черкасов, В.И. Комар, Ю.С. Оганисьян, Б.В. Долгов и Р.Г. Ланда. Чтобы составить представление о сторонах начавшегося в 1830-е гг. культурного диалога, мы обратились к работам Р.Г. Ланды, Ю.С. Оганисьяна и западного исследователя Э. Хобсбаума, удачно охарактеризовавшим французское понимание нации и гражданства. При рассмотрении порядка отношений в колониальном Алжире и трансформации положения туземного населения мы опираемся на исследования М. Эгрето, В.И. Комара и П.П. Черкасова, а при рассмотрении факторов, приведших к утрате французами власти над Алжиром, опираемся на историко-культурологическое исследование Ю. Рогана.

Практическая значимость данной работы обусловлена тем, что Россия в данный момент тесно сотрудничает с мусульманами Средней Азии и Закавказья. Также в стране существуют собственные исламские

общины на Северном Кавказе и в Поволжье. При этом современная Россия является светским государством, и поэтому французский опыт взаимодействия с мусульманами может оказаться для отечественного правительства полезным.

Французы и алжирские мусульмане в канун колонизации Алжира: мировоззренческие портреты

В момент французского вторжения в Алжир и колонизации европейцами этой страны лицом к лицу столкнулись два не похожих друг на друга общества, которые вряд ли могли бы понять друг друга в случае соседства. Они были носителями принципиально различных религиозных идей и политических доктрин, и поэтому их социально-политические порядки также серьёзно различались.

Французы благодаря правовым новшествам революции 1789 г. и реформам Наполеона I стали первым народом Европы, провозгласившим принцип гражданской нации. Западный исследователь Э. Хосбаум описывает эту идею так: «Французская национальность означала французское гражданство: этнос, история, употреблявшиеся в повседневном обиходе язык или местное наречие на определение «нации» совершенно не влияли» [6; с. 140]. Для французского правительства в первой половине XIX в. являлся французом каждый гражданин Франции, то есть любой человек, который в деловой жизни пользовался французским языком и выполнял предписанные законом гражданские обязанности (платил налоги и служил в армии). Для получения французского гражданства не играло никакой роли, является ли претендент этническим провансальцем или бретонцем, родился он во Франции или иммигрировал из другой страны, исповедует ли католицизм, иудаизм или придерживается атеистических воззрений. От него лишь требовалось подтвердить присягой своё согласие подчиняться французским законам, что автоматически гарантировало новоиспеченному гражданину защиту со стороны этих законов. Хотя большинство французов оставались католиками, принадлежность к этой конфессии в XIX в. вовсе не была обязательной и никаких дополнительных прав и обязанностей гражданам не давала. По этой же причине во Франции никак не культивировалась и не поощрялась неприязнь по отношению к иноверцам.

Интерес французского правительства к Северной Африке был исключительно экономическим. Проблема заключалась в том, что алжирское правительство ссудило Наполеона зерном, а после отречения императора продолжало требовать от Франции уплаты долга. Поэтому, когда в 1827 г. между французским послом и алжирским деем (правителем) произошёл пустячный инцидент, король Карл X использовал эту мелочь как повод для вторжения в Алжир, состоявшегося в 1830 г. Возможно, монарх рассчитывал таким образом повысить свой авторитет, но просчитался: в том же году во Франции случилась революция, и ему пришлось сложить корону [5; с. 158–159]. Занявший престол король Луи-Филипп

после некоторых колебаний объявил Алжир в 1834 г. французским генерал-губернаторством, признав владение этой страной экономически выгодным для Франции и стимулировав переезд в эти земли всех желающих из метрополии. Как отмечает отечественный исследователь П.П. Черкасов, обладание Алжиром превращало Францию в ведущую державу Западного Средиземноморья и расширяло её возможности в Чёрной Африке, не говоря уже о том, что парижские и марсельские инвесторы представляли новое генерал-губернаторство как непаханое поле для своей финансовой активности [8; с. 27].

До французского вторжения в Алжире существовали два разных по своим жизненным укладам общества, ни одно из которых не было похожим на французское. Формально Алжир считался вассальным владением османского султана, и в приморских городах действительно находились небольшие гарнизоны янычар. Жители побережья не без успеха занимались морским разбоем и вели бойкую торговлю рабами. Но турецкая администрация, насчитывавшая лишь несколько десятков тысяч человек на всю страну, и дружные с ней горожане не составляли большей части туземцев, хотя для европейцев были алжирцами именно они. Ведь большую часть населения страны составляли кочевые племена берберов, слегка разбавленные земледельцами-феллахами. В культурном отношении эти общности заметно отличались от горожан. Так, турки придерживались ханафитской религиозно-правовой школы, а берберы – маликитской, которая выглядела более аскетичной и одухотворенной. Разница этих правовых принципов была столь радикальной, что маликиты и ханафиты Алжира входили в юрисдикцию различных судов и даже посещали разные мечети [3; с. 57–58]. За пределами городов реальная власть находилась в руках племенных вождей, и эта власть была гораздо более весомой, чем номинальный суверенитет османского султана.

Политическая жизнь берберов основывалась на двух столпах: племенном мировоззрении и хариджитском исламе. Советский исследователь Ю.С. Оганисьян характеризует мироощущение арабо-берберских кочевников XIX в. следующим образом, делая акцент на плохо переводимом понятии «асабийя»: «Для человека племени нет ничего более святосокровенного и жизнедейственного, чем асабийя. Это слово обозначает высшее духовное единство, связующее соплеменников узами взаимной ответственности, созданием кровнородственной общности, любовью к родному племени. В асабийе воплощено превосходство общеплеменных интересов и ценностей над личными устремлениями. Она образует духовную основу совместной практической деятельности соплеменников. Поэтому асабийя – туманное и отвлечённое понятие для непосвящённого – имеет вполне конкретный смысл и реальное значение для человека племени. Арабское племя – отнюдь не община равных. В нём есть богатые и бедные, слуги и господа, аристократы и чернь. И хотя племенная асабийя

сохраняет многие черты первобытного равенства, из которого она произошла, изнутри она уже проросла иерархией богатства, знатности, родовитости. Одинаково защищая каждого соплеменника от покушений внешнего мира, она – согласно этой иерархии – избирательно относится к нему в пределах племени. Каждый род и каждая семья обладают собственной асабийей, передающейся из поколения в поколение. И тот род или семья, которые силой и древностью асабийи превосходят другие роды и семьи, главенствует в племени» [4; с. 16–17]. Такой порядок позволяет выносить решение любых социально-экономических противоречий за пределы группы, находя виновных среди других племён или горожан. Вероятно, именно эта привычка сохранять внутренний мир, решая проблемы за чужой счёт, является одной из причин легендарной воинственности кочевых племён. Другой важной особенностью мировоззрения арабско-берберских племён был хариджитский ислам, практически по всем критериям совпадающий с суннитским, но с одним важным отличием: хариджиты не признают авторитет халифа и полагают, что вопросы вероучения могут решаться общиной верующих коллегиально или путём выбора духовного наставника из своей среды. Именно поэтому в Алжире со Средних веков были и остаются популярными религиозные братства (*тарикаты*), возглавляемые марабутами, то есть «святыми людьми», носителями божественной благодати. В отличие от христианских монастырей, тарикаты включают в свой состав и мирян, поэтому некоторые братства численностью не уступают племенам и не стесняются отстаивать свои политические претензии с помощью насилия [4; с. 17]. Именно тарикаты, хоть и не всегда ладя между собой, поддерживали духовное единство алжирских племён: бедуины из племени бану ангад не считали соотечественниками бедуинов из племени бану укхайдир, но эти группы по крайней мере видели друг в друге единоверцев. Поэтому ведомые своими вождями племена могли соперничать друг с другом, но под руководством марабутов они были готовы дать отпор присылаемым из городов ханифитским судьям и чиновникам, не говоря уже об иноверцах, если бы те каким-то образом появились в Алжире.

Итак, в момент французского завоевания Алжира в 1830 г. столкнулись два принципиально различных общества: основанная на светском гражданском законодательстве республика и племенной социум, признающий лишь кровнородственную и конфессиональную идентичность.

Французский порядок в Алжире: жизнь мусульман в светском государстве по светским правилам

Завоевание приморской части Алжира оказалось для французов лёгким делом: янычары и войска дея практически не оборонялись. Высадившись в 1830 г. в Сиди-Феррруше, европейцы практически сразу заняли Алжир, а годом позже – Оран. Сопротивление дея и его сторонников оказалось настолько слабым и неорганизованным, что практически сразу

начались переговоры о капитуляции. Зато в пустынях и горах колонизаторы встретили яростное сопротивление кочевых племён, вдохновляемых марабутами. Один из наиболее одиозных религиозно-политических лидеров антиколониального движения, эмир Абд аль-Кадир во главе тариката Кадирийя и союзных ему племён бедуинов вёл борьбу с французами с 1832 по 1847 г. Он сформулировал принцип, который в дальнейшем сыграл важную роль в отношениях между алжирцами и европейцами: «То, чего не достигнет любовь к родине, свершит религиозная страсть» [4; с. 50]. Эмир понимал, что племена вовсе не воспринимают друг друга представителями одного народа. Поэтому он сплотил своих бойцов на основе религиозного единства: объявил французам «священную войну» (джихад), а самого себя именовал «эмир аль-муминим», то есть «принц правоверных» [4; с. 37]. Однако благодаря тактическому и техническому превосходству французов сопротивление марабутов всё же было сломлено, и генерал-губернаторство превратилось из проекта в реальность.

Необходимо отметить, что в те дни французские военные и гражданские власти вовсе не пытались понравиться туземцам или относиться к ним толерантно. Так, в 1832 г. по приказу генерала Рене Ровиго алжирская мечеть Джемаа Хшауах была превращена в католическую церковь, невзирая на протесты местных мусульман [4; с. 45]. Это был символический жест – наглядная демонстрация власти, потому что французы вовсе не считали, будто в Алжире христиане ведут войну с мусульманами, как во времена крестовых походов. Однако религиозные чувства мусульман никто щадить не собирался. Точно так же французы, оценив коллективистский уклад жизни берберских племён, сделали асабийю своей союзницей: в 1881 г. колониальными властями был принят так называемый Туземный кодекс, возлагавший уголовную ответственность на всё племя за преступление, совершенное одним из его членов [9; с. 71–72]. Такая мера, немыслимая в Европе, возымела действие в Северной Африке. К 1847 г. в Алжир переселились более 100 тыс. европейцев (французов, корсиканцев, испанцев, итальянцев, мальтийцев, немцев и швейцарцев), и они занялись коммерцией и земледелием, ничуть не опасаясь нападений кочевников.

Однако предполагать, будто французы предприняли форсированную ассимиляцию алжирцев, было бы неверно. Более того, колониальное руководство охотно сотрудничало с мусульманскими духовными лицами. Так, французский историк М. Эгрето отмечает, что в Алжире чиновники осуществляют над имамами административную опеку, в ряде случаев даже поддерживая деятельность исламских учебных заведений [9; с. 121]. С одной стороны, берберы, будучи хариджитами, привыкли выбирать своих духовных руководителей, но, с другой стороны, назначение имамов европейцами всё-таки было лучше, чем запрет ислама. Также французы сознательно внедряли в Алжире персональное право, позволяя

мусульманам устраивать свои семейные отношения согласно нормам шариата и даже допуская для мусульман шариатское судопроизводство, в то время как европейские переселенцы жили по французским законам. Конечно, Туземный кодекс налагал на мусульман (именуемых туземцами) существенные административные ограничения, но любой мусульманин мог по собственному желанию «ассимилироваться», то есть перейти под юрисдикцию республиканских законов и тем самым обрести полные гражданские права. Другое дело, что жизнь туземцев-мусульман и без ассимиляции была вполне сносной, в частности, их даже принимали в Алжирский университет. Поэтому за всё время французского господства в Алжире лишь 2000 арабов и берберов пожелали пройти процедуру ассимиляции [5; с. 330]. Мусульмане продолжали жить по своим законам, но, тем не менее, включились в совместную с европейцами экономическую жизнь, освоили французские правила коммерции и даже западный стиль одежды, их дети получали образование в Алжирском университете и учреждённых французами колледжах [3; с. 207]. Они могли обижаться на те ограничения, которые налагал на них Туземный кодекс (например, запрет критиковать правительство), но в этих рамках мусульмане вполне могли жить, работать и богатеть.

Доступность европейского образования привела к возникновению на рубеже веков среди мусульманских интеллектуалов таких общественных движений, как «старые тюрбаны» (традиционалисты) и «мусульфранки» («молодые тюрбаны», младоалжирцы). Традиционалисты настаивали на предоставлении мусульманам гражданских прав наравне с французами-иноверцами. Приблизительно того же хотели и младоалжирцы, но полагали, что благосклонность метрополии следует заслужить. В частности, когда в 1912 г. был принят закон о призыве алжирских мусульман в армию, «молодые тюрбаны» сочли его проявлением доверия со стороны французского правительства. Администрация, со своей стороны, не препятствовала деятельности интеллектуалов, если только последние не озвучивали радикальных лозунгов. При этом от внимания французов ускользал тот факт, что все эти течения состоят исключительно из мусульман. Иногда это мусульманское антифранцузское единство выражалось очень наглядно. В частности, во время итало-турецкой войны 1911 г. младоалжирцы и «старые тюрбаны» устраивали совместные митинги протеста перед итальянским консульством и собирали средства для османских войск, сражавшихся против итальянцев в Ливии [3; с. 230].

В 1930-е гг. среди алжирцев был представлен весь спектр идейных течений – от исламистов до социалистов. Так, в 1931 г. в Алжире возникла культурно-просветительская организация Ассоциация улемов, много сделавшая для возрождения в стране коранического образования, а попутно проповедовавшая идеи салафизма, характерные для египетских «Братьев-мусульман». Основатель движения Абд аль-Хамид Бен

Бадис говорил: «Мой родной язык – арабский, моя религия – ислам, моя родина – Алжир» [2; с. 13–14]. При этом Бен Бадис требовал предоставления мусульманам правового равенства с французами, хотя сам же сознавался, что является арабоязычным мусульманином и никем другим становиться не собирается. Поскольку Алжир считался частью Франции, то фактически Ассоциация улемов предлагала замещение в одной из областей республики этнических французов «французами правовыми», которые при этом не имели бы в культурном плане ничего общего с жителями Парижа или Орлеана. Параллельно с Ассоциацией улемов действовали Алжирская коммунистическая партия, социалистическая «Федерация избранных», националистическая «Североафриканская звезда» и другие идейно-политические организации. Все они существовали легально, а в 1936 г. даже провели Мусульманский конгресс, на котором была принята хартия, содержащая требование для Алжира независимости или как минимум уравнивания в правах «туземцев» с французскими колонистами [9; с. 164]. Генерал-губернатор не препятствовал деятельности конгресса, удивляясь лишь оригинальному союзу между исламистами и коммунистами. Французский чиновник не заметил, что за всеми этими пёстрыми ярлыками скрывается мусульманское единство, основанное на ненависти к иноверцам, как веком ранее заповедал эмир Абд аль-Кадир.Неизвестно, как развивались бы события естественным чередом, потому что вскоре началась Вторая мировая война, и французскому правительству временно стало совсем не до алжирских политических течений.

Деколонизация Алжира: мусульмане и иноверцы в эпоху толерантности

Во время Второй мировой войны правительство в изгнании генерала де Голля пошло на ряд беспрецедентных мер по налаживанию сотрудничества с населением колоний. В частности, на конференции в Браззавиле (30 января – 8 февраля 1944 г.) было объявлено о превращении колоний в заморские территории Франции, что автоматически означало действие на них законодательства метрополии. С этой минуты Туземный кодекс Алжира потерял юридическую силу. Тогда же был опубликован ордонанс, предоставивший французское гражданство 60 тыс. арабам-мусульманам, хотя они не проходили процедуру ассимиляции и не отказывались жить по шариату. В ноябре 1944 г. французское гражданство было распространено и на 20 тыс. алжирцев, проживавших на территории метрополии, без каких-либо оговорок и требований к ним [7; с. 25]. Вскоре после окончания войны международное сообщество припомнило французскому правительству эти уступки. Например, в 1956 г. Франция предоставила независимость Тунису, в качестве оправдания своей слабости ссылаясь на то, что Тунис числился не колонией, а протекторатом, и в нём на протяжении всей колониальной эпохи имелся собственный бей [7; с. 156–157].

Однако все эти меры коснулись Алжира лишь косвенно. Предоставлять ему независимость в Париже изначально не собирались, потому что эта страна считалась заморской территорией Франции, а не её колонией, и даже делилась на департаменты так же, как и метрополия. Для правительства вопрос о независимости Алжира звучал так же нелепо, как, к примеру, вопрос о независимости Прованса. Но, предоставив мусульманам гражданские права, французы не учли, что ислам никогда не считал своих адептов равными иноверцам. С той минуты как алжирец и французский колонист стали юридически равны, мусульмане принялись добиваться доминирования на том основании, что они – правоверные. Такое требование в принципе не могло соответствовать французской юстиции, но для алжирских политических деятелей возможность обвинять «неверных» во всех смертных грехах стала замечательной возможностью сгладить социальные и экономические противоречия мусульманской общины. Для алжирских мусульман обретение независимости по умолчанию означало изгнание «неверных» из Алжира и грабёж их имущества.

В 1953 г. возник Революционный комитет единства и действия (РКЕД), на базе которого сформировался фронт из всех антифранцузских политических сил – коммунистов, националистов и исламистов. Эта организация получила название Фронт национального освобождения (ФНО), а её боевым крылом стала Армия национального освобождения (АНО). 1 ноября 1954 г. ФНО поднял антифранцузское восстание во всех департаментах Алжира [2; с. 15–17].

Не будем пересказывать общеизвестные подробности алжирской войны за независимость (1954–1962 гг.). Отметим лишь, что в ходе боевых действий инсургенты применяли террор против всех французов, не различая родившихся и выросших в Алжире колонистов и недавно прибывших служащих. К примеру, в августе 1955 г. боевики захватили селение Филипвиль и расправились со 123 жителями европеоидной внешности [5; с. 453]. Но французские войска и жандармерия с XIX в. не растеряли своего профессионализма, и к началу 1960-х гг. большинство подпольных ячеек ФНО в городах были уничтожены, а отряды АНО в горах и пустынях – разгромлены. Однако международная повестка заметно изменилась по сравнению с эпохой колониализма. США и СССР оказывали на Францию всестороннее давление, а в 1958 г. уцелевшие лидеры ФНО организовали в Каире «правительство в изгнании», которому удалось установить официальные связи с Китайской Народной Республикой так, словно независимый Алжир действительно существовал. Генерал де Голль, ставший президентом Франции, вынужденно в 1961 г. провёл референдум о предоставлении независимости Алжиру, и в 1962 г. эта независимость была провозглашена.

В том же году немусульманское население Алжира подверглось гонениям. Начался массовый исход бывших колонистов из страны, и только к концу 1962 г. Алжир покинули более 300 тыс. французов [5; с.

463]. Оказать им какую-либо правовую защиту Франция не могла в силу своих же законов: если все жители Франции с её заморскими территориями являются французами независимо от своей этнической и конфессиональной принадлежности, то, значит, и все жители Алжира являются алжирцами и находятся под юрисдикцией правительства этой страны. Со стороны же эта позиция Франции выглядела как жест слабости: вместо того чтобы воевать с мусульманами, которые и были врагами французского режима, Франция отдала в руки мусульман своих единоверцев и соплеменников. Но в светском французском законодательстве нет ни слова ни о каких единоверцах и соплеменниках, поэтому вчерашние колонисты оказались отданы на растерзание воинствующим мусульманам. В свою очередь, алжирское правительство в 1963 г. узаконило отъём земель у фермеров-колонистов и раздел этих угодий между алжирцами (то есть победившими мусульманами) [2; с. 28].

Симптоматично выглядит тот факт, что практически все алжирские политические партии, существовавшие до обретения страной независимости, после изгнания французов самораспустились. Причём сделано это было полюбовно. Например, в 1962 г. Алжирская коммунистическая партия распустилась, а её члены вошли в состав Фронта национального освобождения. Более того, коммунистическая газета «Альже репюбликен» стала официальным печатным органом ФНО, наряду с другой газетой, носившей красноречивое название «Эль-Муджахид». Правительство молодой республики объявило о своём социалистическом курсе и даже принялось за организацию «социалистических деревень», но по плану в каждой такой деревне обязательно должна была находиться мечеть. Точно так же в основу школьной программы были положены принципы «арабо-мусульманской этики» [2; с. 77]. Даже в наши дни согласно 2-й статье конституции в Алжире государственной религией является ислам [1; с. 141].

Заключение

Кратко рассмотрев французский колониальный режим в Алжире, какие особенности взаимодействия светского новоевропейского государства с мусульманским обществом мы могли бы выделить?

Во-первых, необходимо отметить, что в алжирском обществе, к моменту колонизации уже 1000 лет исповедовавшем ислам, сохранялись племенные отношения, а значит, ислам благоволит именно к такому типу общественной организации. Следовательно, мусульманское общество обязательно является по меньшей мере клановым, что плохо совмещается с принципом равенства граждан перед законом, без которого немыслимо светское государство.

Во-вторых, завоёвывая Алжир, французы быстро разобрались в устройстве местного социума и адаптировали свою правовую систему к этой специфике. Так появился Туземный кодекс, учитывающий алжирскую специфику и вполне эффективный в данной обстановке, хотя и не

применимый к метрополии. Вооружённое же сопротивление мусульман, как и их религиозный фанатизм, не стали серьёзным препятствием для французских войск и администрации.

В-третьих, проблемы у колониального режима начались именно тогда, когда на алжирских мусульман было распространено действие законов метрополии. Ведь мусульманин – это всегда часть конфессиональной (а иногда и племенной) общности, для которой в европейском праве даже нет названия. Подчинить мусульман и немусульман одним законам означало оставить каждого иноверца один на один со всей мусульманской общиной или родовым кланом. Более того, попытки обеспечить добровольную ассимиляцию алжирцев наглядно показали, что мусульмане не желают отказываться от шариата ради гражданских прав, а значит, их лояльность республике имеет ограниченный характер. Следовательно, наделение мусульман гражданскими правами вовсе не привело к равенству всех граждан перед законом, а было одной из ошибок, приведших к гибели режима.

И, наконец, в-четвёртых: необходимо отметить, что даже при всех своих просчётах французское правительство выиграло силовое противостояние с алжирскими инсургентами. Алжир получил независимость не благодаря террористическим и партизанским акциям моджахедов, а буквально из рук советских и американских дипломатов. То есть исламский фанатизм оказался неэффективен против военно-политического механизма светского государства.

Список литературы

1. Долгов Б.В. Феномен «Арабской весны» 2011–2016 гг. Причины, развитие, перспективы. Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Алжир. М.: ЛЕНАНД, 2017. 200 с.

2. Комар В.И. Идейно-политическое развитие ФНО Алжира (1954–1984). М.: Наука, 1985. 152 с.

3. Ланда Р.Г. Борьба алжирского народа против европейской колонизации (1830–1918). М.: Наука, 1976. 306 с.

4. Оганисьян Ю.С. Абд-аль-Кадир. М.: Молодая гвардия, 1968. 176 с.

5. Роган Ю. Арабы. История. XVI–XXI вв. М.: Альпина нон фикшн, 2024. 769 с.

6. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.

7. Черкасов П.П. Распад колониальной империи Франции. Кризис французской колониальной политики в 1939–1985 гг. М.: Наука, 1985. 325 с.

8. Черкасов П.П. Судьба империи. Очерк колониальной экспансии Франции в XVI–XX вв. М.: Наука, 1983. 183 с.

9. ЭгретоМ. Алжирская нация существует. М.: Изд-вовосточнойлитературы, 1958. 189 с.

Specifics of interaction of muslim society with secular state (on the example of the french colonial regime in Algeria)

S.I. Sulimov

Voronezh state university, Voronezh

This work examines the interaction of the secular New European state with Muslim society on the example of the French colonial regime in Algeria (1830-1962). The French revealed the specifics of the native society and adapted their legal principles to the local social empyria. But as soon as the French were granted civil rights during World War II, the Muslim community began a struggle for dominance in Algeria, which ultimately led to the exodus of the French from the country.

***Keywords**: Islam, Asabiyya, Colonialism, Personal Law, Native Code.*

Об авторах:

СУЛИМОВ Станислав Игоревич – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета, Воронеж. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

Author information:

SULIMOV Stanislav Igorevich – doctor of philosophy, associate-professor, associate-professor of the Department of History of Philosophy and Culture of Voronezh state university.

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 29.06.2026.

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091):130.2+930.2:929Ключевский

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.175

В.О. Ключевский о социокультурном значении «живых» источников прошлого (статья первая)

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Изучены оценочные взгляды В.О. Ключевского на «живые» источники прошлого. Под таковыми в исследовательской среде понимаются два вида текстов: «устная культура» – мифы, легенды, предания, сказания, народные обычаи, приметы и праздники; и «мемориальная культура» – личные воспоминания участников прошедших событий, рассказы об индивидуальной судьбе, семейные повествования, свидетельства очевидцев. В «Курсе русской истории» Ключевского «живые» источники прошлого именуются как «память народа».Сделан вывод о том, что в своей историко-философской работе надтакого рода источниками, Ключевский использовал два приема: научно-критическийи герменевтический. Научно-критический подход помогал исследователю фиксировать противоречия в цепочке фактов и искать доказательства подлинности/вымысла фрагментов текста, а герменевтический подход позволял «смотреть глазами автора», погружаться в драматургию эпохи.

Ключевые слова: *культура,история,народная память, В.О. Ключевский*

Социокультурное значение «живых» источников прошлого – интересная и насыщенная тема для тех, кто изучает глубины формирования культурной идентичности российского общества. В среде исследователей под «живыми» источниками понимаются два рода свидетельств прошлого: формы «устной культуры» – мифы, легенды, предания, сказания, народные обычаи, приметы и праздники, запечатленные в летописях, литературных текстах, пословицах и поговорках; и так называемые символы «мемориальной культуры» – личные воспоминания участников событий прошлого, рассказы об индивидуальной судьбе, семейные повествования, свидетельства очевидцев, т.е. все то, что помогает поддерживать поколенческий опыт воспроизводства традиций[См.: 2, 4, 5]. Цель статьи – показать, какое значение придавал Василий Осипович Ключевский (1841–1911) подобного рода «живым» источникам, будучи основателем научной школы отечественной истории, сторонником многофакторного анализа прошлого и позитивистски сориентированным исследователем русской культуры и общества.

© Михайлова Е.Е., 2026

Разработки В.Н. Татищева и Н.М. Карамзина стимулировали интерес Ключевского к летописям как важному историческому источнику. А под очевидным влиянием своего современника – петербургского лингвиста и историка А.А. Шахматова [ссылками на его исследования «Повести временных лет» буквально пестрят страницы по древней истории – *Е.М.*], Ключевский начинает воспринимать летописи как важные и во многом уникальные «живые» свидетельства истории Руси. Поднимая пласты источников, он отмечает две характерные особенноститекстов древних книжников – разнообразие и разносторонность.

Разнообразие летописей, по Ключевскому, заключалось в огромном фактологическом материале. В этом ключеон отмечает три уровня написания и сборки текстов: летопись, летописный свод и летописный сборник. Первый вид древнего текста – летопись. Она представляет собой изложение событий, которые носилилокальный характер, например, историю какого-либо церковного прихода или княжеского дома.Поскольку летописание в те времена считалось «богоугодным, душеполезным делом», то за перо брались самые разнообразные персоны: и частные лица, и специально обученныелюдипри церкви или при княжеском дворе. Каждый из них писал о событиях и героях своего края [1, с. 91]. Второй вид древнего текста – летописный свод. Авторы летописного свода или «бытописатели», как их именует сам Ключевский, занимались тем, что собирали все краевые записи воедино и составляли так называемый «погодный рассказ» о событиях, произошедших в границах гораздо большей локации, чем история отдельного прихода или какого-либо дома в княжестве. Выявлено, например, что культурно-исторической почвой для самых известных древних текстов на Руси стали Суздаль (Лаврентьевская летопись) и Кострома (Ипатьевская летопись) [1, с. 93]. Третий вид древнего текста – летописный сборник. Он складывался и систематизировался постепенно, путем переписываний, сокращений, дополнений и новых вставок в зависимости от событийного контекста.

Разносторонность летописей, по Ключевскому,объяснялась обликом их авторов, погруженных в особую культурно-историческую среду жизни. Как субъекты культуры, древние книжники писали, составляли и передавали тексты, разумеется,не механически, а с учетомсвоихиндивидуальныхзнаний, родадеятельности, жизненных приоритетов, личныхинтересов, увлечений и эмоций.«Летописцы того времени небыли бесстрастными и даже беспристрастными наблюдателями совершавшихся событий, как мы склонны их представлять себе: у каждого из них были свои местные политические интересы, свои династические и областные сочувствия и антипатии», – пишет Ключевский [1, с. 112]. В целом весь массив летописных источников московский профессор характеризует как «труднообозримое количество списков», требующих долгой и сложной критической работы. В социокультурном значении летописец для Ключевского являлся живым свидетелемсвоей эпохи, представлял

собой «верное зеркало настроений, чувств и понятий» древнерусского общества. Вот как описывает свое погружение в сознание древнего книжника сам Ключевский: «Под пером летописца XII века все дышит и живет, все безустанно движется и без умолку говорит; он не просто описывает события, а драматизирует их, разыгрывает перед глазами читателя» [1, с. 112].

Современник Ключевского, петербургский историк А.С. Лаппо-Данилевский примерно в это же время и схожим образом вторит своему московскому коллеге. В труде «Методология истории» (1910–1913 гг.) Лаппо-Данилевский рассуждает о том, какими «сложными историческими фактами» являются летописи. Достоверность показаний средневековых летописцевзависит от многих условий. Главными, на взгляд Лаппо-Данилевского, являются три обстоятельства: знания и эмоции авторов текста; их умение погрузиться в культурно-историческую ситуацию; глубина ивыразительность самого описываемого события. Если говорить о первом условии, то достоверность факта, в интенции Лаппо-Данилевского, зависит от полноты знаний субъекта и от тех эмоций, которые он переживает в связи с объектом своего наблюдения. Далее не менее важными для петербургского историка являются свойства самого объекта, например, его локация, действия, окружающие лица, события, в которые он вовлечен и т.п. Наконец,нельзя отрицать, что факты, отличающиеся своей яркой индивидуальностью, чаще привлекают внимание, побуждают субъекта скорее «высказаться», не дают ему времени спокойно и не торопясь «переработать свои впечатления о них» [3, с. 299].

Возвращаясь к Ключевскому и к его оценке «живых» источников прошлого, сфокусируем внимание на том, какой видится научная задача историку-позитивисту. По своей форме исследовательский фокус направлен надоказательнуюработу с фактами, а по содержанию – состоит в уяснении происхождения и развития культуры и «человеческого общежития», в терминологии самого Ключевского. Научно-критическая задача историка сводится к нескольким обязательным шагам: к фиксации свидетельских показаний, к поиску доказательствэтих следов прошлого, к разработке новых приемов и методов исследования, к умению найтиразночтения в высказываниях, вплоть до явных противоречий. А таковых в летописных рассказах немало.

Для Ключевского иллюстративен пример стекстовой экспертизой летописи Печерского монастыря [так именует Ключевский «Повесть временных лет» – *Е.М.*]. С одной стороны, историк отмечает огромное значение летописи какисторического источника. В его оценке, текстлетописи – это «собирательный фокус, объединявший рассеянные лучи русской жизни», а автор летописи – «наблюдательный инок», способный смотреть на жизнь вокруг многосторонним взглядом [1, с. 100]. С другой стороны, Ключевский отмечает противоречивость сведений об авторе Начальной летописи. Он задается вопросами, был ли Нестор (и Нестор

ли?) во второй половине XI века уже иноком Печерского монастыря или бегал по улочкам Киева еще мальчиком? Кто его принял в монастырь – сам преподобный Феодосий или его преемник игумен Стефан?

Наблюдая, чтов работе над летописными текстами и рассказами очевидцев вопросов накапливалось все больше и больше, Ключевский постепенно вырабатывал свою уникальную исследовательскую позицию. В ней, по сути, гармонично уживались два приема историко-философской деятельности: научно-критический прием – фиксировать противоречияв цепочке фактов и искать доказательства подлинности/вымысла фрагментов текста, и герменевтический прием – «смотреть глазами автора», в данном случае, глазами летописца. Первый способ, на наш взгляд, выглядит очевидным, учитывая, что Ключевский был позитивистски настроенным исследователем и держался теории многофакторного анализа. Вторая тактика демонстрирует умение ученого психологически погружаться в культурно-историческую ситуацию и «примерять» на себя переживания участников былых событий. Цитата из Ключевского говорит сама за себя: «Чтобы понять это явление, надобно войти в политическое сознание русских князей того времени» [1, с. 187]. В данном случае Ключевский анализирует порядок княжеского владения, установившегося после смерти Ярослава Мудрого.Однако точно с таким же герменевтическим посылом Ключевский раз за разом погружается в пласты свидетельств народной памяти.

Помимо летописей, относящихся к разряду свидетельств очевидцев, Ключевский изучает тексты торговых договоров русских князей с греками, а также известия писателей (византийских, болгарских, угорских, арабских), касающиеся отношений с Русью.Особый интерес историка вызывают народные предания, складывающиеся иногда в целые поэтические сказания. В качестве самых ярких примеров Ключевский приводит историческую сагу X в. об «Ольгиной мести» и цикл богатырских былин XI в., воспевающих борьбу киевского князя Владимира со степными кочевниками. Страх и радость несут сквозь века эти сказания. Летописная легенда значима эмоционально жесткой выразительностью процессаотмщения, а былины финально всегдапереполнены чувством безопасности и спокойствия [1, с. 101].

В «Курсе русской истории» Ключевский использует понятие «народная память». В его интенции – это способность народа удерживать, хранить и впоследствии воспроизводить воспоминания о событиях прошлого. Отголоски прошлого фиксируются «общим языком» и «общей судьбой» народа; в силу своей значимости они могут удерживаться так долго, что превращаются в традиции. Например, анализируя формы языческого брака, Ключевский раскрывает этимологию выражений «брать замуж» и «выдавать замуж», и приходит к выводу, что эти словосочетания закрепились сначала в разговорной практике людей, а потом стали

речевыми символами брака как ранней общественной организации древних славян.Такойсмысловойпереход, помнениюКлючевского,стал возможнымименнопотому,что «язык запомнил много старины, свеянной временем с людской памятью» [1, с. 136].

Значение народной памяти трудно преувеличить, считает Ключевский. Если воспоминания остались в сознании нескольких поколений людей, значит они не были случайными или беспричинными, и касались практически всего населения. Такие коллективные свидетельства, в интенции Ключевского, имели двоякое социокультурное значение:с одной стороны, они соединяли силы народа для достижения какой-либо цели, с другой стороны, вызывали к жизни ранние формы социальной организации. «Первое, что запомнил о себе народ, и должно указывать путь к началу его истории», – пишет Ключевский [1, с. 120]. И отмечает два признака, которыми, на его взгляд, можно обозначить начало истории: самое раннее воспоминание народа о себе и самая ранняя форма общественной организации, объединившая народ в каком-либосовокупном действии.

Иллюстрацией суждений Ключевского может послужить пример того, как он работал над «пробелами» в текстах летописцев, как собирал недостающую информацию по другимисточникам. Например, историк изучает процесс складывания военно-политического союза восточных славян в VI веке в Прикарпатье. За основу, разумеется, он берет текст «Повести временных лет» [Печерскую летопись, в терминологии самого историка, – *Е.М.*], в частности легенду об обрах. В летописиобры упоминаются как авары, свирепые завоеватели. Выражение «погибоша аки обры» стало крылатым и вошло в русский язык как символ внезапного и бесследного исчезновения целого народа [1, с. 123]. Держась мысли о том, что язык «помнит многое», Ключевский приходит к выводу, что вероятново многом благодаря выразительности и распространенности этой исторической поговорки,автор «Повести временных лет» включил предание об обрах в свой текст. Легенда об обрах явно несет на себе черты былины или исторической песни,и не исключено, что она представляет собой некий отдаленный отголосок целого цикла славянских песен об аварах. Ключевский рассуждает, что из текста летописи можнозафиксировать два очевидных факта:нашествие аваров на восточнославянские племена и то, что все славяне именовались «дулебами». А далее он задается вопросом: «Но где были во время этого нашествия поляне и почему одним дулебам пришлось так страдать от обров?» [1, с. 123]. Ответ на этот вопрос нашелся в воспоминаниях путешественника X в. Аль-Масуди.В своем сочинении «Золотые луга»[в новой редакции, дошедшей до нас, «Золотые копи и россыпи самоцветов» – *Е.М.*] арабский писатель называет дулебов «валинами», т.е. волынянами. Получается, что летописи «запомнили» только дулебов из времен аварского нашествия. Ключевский выдвигает логическое предположение, что эти племена господствовали над восточными славянами, поэтому и «покрывали» их своим

общим именем. Схожее явление впоследствии будет наблюдаться и с распространением названия «Русь», когда поляне, жившие на реке «Рось», стали культурно-историческим ядром восточного славянства, сформировавшегося на склонах и в предгорьях Карпат [1, с. 124]. Справедливости ради заметим, что версии происхожденияназвания «Русь» до сих пор считаются дискуссионными. Ключевский явно придерживался среднеднепровской топонимической вариации, берущей свое начало в выкладках М.В. Ломоносова.

В качестве обобщения, думается, следует отметить две установки, которые были выявлены по текстам Ключевского. Первая установка: говоря о социокультурном значении«живых» источников,историк должен признать сам факт, что миф лежит в основе исторического повествования древности. Вторая установка: работая с отголосками народной памяти, историкдолжен свидетельствовать правду, т.е. оперировать доказательными фактами, а не рассказывать сказки и розовые небылицы. Летопись для Ключевского представляет собой запечатленные в текстах наблюдения автораза событиями древних лет. Автор летописи – грамотный книжник, служивший при церкви или при княжеском дворе, – аутентично выражает настроенияобщества. Народная память фиксируется не только в летописях, но и в народных приметах, былинах и поэтических сказаниях, ее отголоски можно почувствовать на двух уровнях:в ранних воспоминаниях народа и в первых формах общественных организаций.

Таким образом, социокультурное значение «живых» источников видится Ключевскому в двух мыслительных плоскостях: в психологической интеграции, т.е. в способности летописных легендсоединять воедино разрозненные силы народа для достижения некой цели, и в социальном действии, т.е. в способности народной памяти закреплять это соединение какой-либо формой общественного устройства.

Список литературы

1. Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти т. Т. 1 / под ред. В.Л. Янина; коммент. В.А. Александров, В.Г. Зимина. М.: Мысль, 1987. 430 с.
2. Корнющенко-Ермолаева Н.С. История, миф и коллективная память: конфликт интересов? // Философия и методология истории. Сборник научных статей XI Всероссийской научной конференции. Коломна, 2025. С. 38–48.
3. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории: в 2-х т. Т. 2. / А.С. Лаппо-Данилевский. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 632 с.
4. Михайлова Е.Е. А.С. Лаппо-Данилевский: социокультурное значение «живых» источников прошлого // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества;сборник статей / отв. ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2019. 892 с. С. 179–194.

5. Ярычев Н.У. Мемориальная культура: от категории к феномену // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2022. № 5 (109). С. 32–39.

V.O. Klyuchevsky on the socio-cultural significance of “living” sources of the past (part one)

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The evaluative views of V.O. Klyuchevsky on the "living" sources of the past are studied. These types of texts are understood in the research environment as two types of texts: "oral culture" – myths, legends, legends, folk customs, omens and holidays; and "memorial culture" – personal memories of participants in past events, stories about individual fate, family narratives, eyewitness accounts. In Klyuchevsky's Course of Russian History, the "living" sources of the past are referred to as "the memory of the people." It is concluded that in his historical and philosophical work on such sources, Klyuchevsky used two techniques: scientific-critical and hermeneutic. The scientific and critical approach helped the researcher to fix contradictions in the chain of facts and look for evidence of authenticity/fiction of text fragments, while the hermeneutic approach allowed him to "look through the eyes of the author" and immerse himself in the drama of the era.

Keywords:*culture, history, folk art, V.O. Klyuchevsky.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философский наук, профессор кафедры психологии, истории и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет»; SPIN-код: 9444-1370; e-mail: mihaylova_helen@mail.ru

About the author:

MIKHAILOVA Elena Evgenievna – PhD, Prof., Department of Psychology, History and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 19.06.2026.

УДК 1(091)(470)«19»:355.01+929Франк

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.182

Социально-христианская концепция войны в трудах С.Л. Франка

Я.В. Бондарева, А.В. Леонов

Государственный университет просвещения, г. Москва

На основе учения С.Л. Франка о соборности и дихотомии внутреннего (духовно-нравственного) и внешнего (институционально-правового) бытия человека раскрываются метафизические предпосылки отношения мыслителя к вооруженному насилию. Ключевое внимание уделяется понятию «трагического компромисса»: война трактуется как вынужденное зло, которое христианин может избрать лишь в ситуации обороны от агрессии, сознавая его греховность и нуждаясь в покаянии. Формулируются критерии «справедливой войны» в интерпретации С.Л. Франка (оборонительный характер, легитимная власть, соразмерность средств и надежда на мир). На материале работы «С нами Бог» показано, как категории служения и жертвы позволяют нравственно оправдать участие в военных действиях, не превращая насилие в добродетель. Делается вывод, что концепция С.Л. Франка занимает срединное положение между эсхатологическим пацифизмом и милитаризмом, предлагая оригинальный для русской религиозной философии образец христианского политического реализма, сохраняющий актуальность в современных дискуссиях об этических границах применения силы.

***Ключевые слова**: С.Л. Франк, война, социально-христианская концепция, соборность, дихотомия внутреннего и внешнего бытия, трагический компромисс, справедливая война, христианский политический реализм, служение, жертва, нравственный компромисс, этика ненасилия, покаяние.*

Введение

Проблема осмысления феномена войны занимает одно из центральных мест в истории русской религиозно-философской мысли первой половины XX века. Эпоха мировых войн и революций поставила перед мыслителями того времени сложнейший вопрос: возможно ли нравственное оправдание вооруженного насилия с позиций христианской этики, в основе которой лежат заповеди любви к ближнему и непротивления злу? В поисках ответа на этот вопрос сформировалось несколько принципиальных позиций – от эсхатологического пацифизма Н.А. Бердяева до национально-патриотической «философии вооруженной силы» И.А. Ильина. Особое место в этом спектре мнений принадлежит Семену Людвиговичу Франку (1877–1950), чья социально-христианская концепция войны представляет собой попытку найти нравственный компромисс

© Бондарева Я.В., Леонов А.В., 2026

между евангельским идеалом и трагической реальностью вооруженного противостояния.

Актуальность обращения к наследию С.Л. Франка определяется не только историко-философским интересом, но и современными дискуссиями о границах этически оправданного применения силы, о соотношении личной нравственной позиции и политической необходимости. В условиях возобновляющихся вооруженных конфликтов и споров о «справедливой войне» выстроенная С.Л. Франком модель трагического действия, когда христианин вынужден участвовать в войне, сознавая ее греховность, но считая меньшим злом по сравнению с попустительством агрессии, сохраняет свой эвристический потенциал.

Степень изученности темы в современной литературе достаточно высока. Отдельные аспекты философии войны С.Л. Франка рассматривались в работах Е.В. Алёхиной, К.М. Антонова, Ю.В. Колесниченко, А.Ю. Коробова-Латынцева, В.П. Кошарного, В.Н. Бабиной, А.Д. Куманькова, В.Л. Курабцева, А.А. Скворцова, Л.Э. Сутягиной и других исследователей [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9]. Однако целостного анализа, который бы систематически связал метафизическое учение о соборности и дихотомию внутреннего и внешнего бытия с конкретными этическими выводами С.Л. Франка о войне как о «трагическом компромиссе», до сих пор не предпринималось. Настоящая статья призвана заполнить этот пробел.

Целью данной работы является реконструкция и систематический анализ социально-христианской концепции войны в трудах С.Л. Франка, включая ее метафизические основания, основные принципы и практические импликации.Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: выявить онтологическую основу понимания войны С.Л. Франком в его учении о соборности и разграничении внутреннего и внешнего слоев человеческого бытия; раскрыть содержание понятия «трагический компромисс» как ключевой характеристики отношения христианина к вооруженному насилию; проанализировать критерии «справедливой войны» в интерпретации С.Л. Франка; исследовать идею служения и жертвы как формы нравственного оправдания участия в военных действиях, особенно на материале работы «С нами Бог».

Концепция соборности и обществакак «внутреннего» и «внешнего» бытия человека

Философия войны С.Л. Франка представляет собой один из наиболее глубоких и нравственно напряженных опытов осмысления феномена вооруженного насилия в русской религиозной мысли первой половины XX века. С.Л. Франк относится к тем мыслителям, «которые не принимали участия в боевых действиях и не были на фронте, но которые живо откликнулись на тему войны в своей философской публицистике и в целом в философской деятельности» [5, с. 4]. В отличие от И.А. Ильина, разрабатывавшего национально-патриотическую «философию воору-

женной силы», или от Н.А. Бердяева, склонного к эсхатологическому пацифизму, С.Л. Франк создаетсоциально-христианскую концепцию войны, укорененную в его метафизике соборности и теории внутреннего и внешнего бытия человека. Центральный парадокс его подхода заключается в попытке найти нравственное оправдание участия в войне без отказа от евангельского идеала ненасилия и любви к врагам. Эта попытка разворачивается как трагедия неизбежного нравственного компромисса, где война предстает не как благо или норма, но как «великое и страшное дело» – вынужденное служение, требующее жертвы и очищения: «Вопрос об оправдании войны, об ее объективном, общечеловеческом смысле заключает в себе одну коренную антиномию, одно необходимое сплетение разнородных и сталкивающихся мотивов. Оправдать войну – значит доказать, что она ведется во имя правого дела, что она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в человеческой жизни какие-либо объективно-ценные начала» [10, с. 403]. Поэтому такое оправдание, поиск справедливых основ войны осуществляется не через подмену узкоэгоистических интересов воюющих сторон, а через осознание ее абсолютной истинности и праведности: «Без веры в абсолютную, объективную нравственную ценность, а не только относительную, утилитарно-эгоистическую ценность своей цели психологически невозможны ни то самоотвержение и напряжение действенной воли, которое необходимо в столь трудном и мучительном деле, как война, ни – что еще важнее – моральная ответственность за участие в бедствиях, которые несет с собой война… оправдание войны не может опираться на чьи-либо частные интересы, а должно опираться на интересы или блага общечеловеческие, которые одинаково ценны и обязательны для всех» [10, с. 403].

Поэтому выход из сложившейся антиномии в проблеме оправдания войны философ видит в отказе от абсолютизации узконациональных мотивов: «Всякое оправдание войны, смысл которого сводится к тому, что сама сущность одной из борющихся сторон признается выражением абсолютного блага, а другой – выражением абсолютного зла, заранее должно быть признано ложным» [10, с. 404]. Тем более для философа неприемлема позиция, «которая находит источник зла в самой основе национального духа противника» [10, с. 404], поскольку обнаруживает личное пристрастие, возводимое воюющей стороной в абсолют. В этой части важен тезис С.Л. Франка «никто не может и не должен отречься от себя, признать злом свою национальность как таковую» [10, с. 405]. Поэтому философ делает вывод о необходимости выявления фундаментального, общего принципа, оправдывающего войну, принимаемого всеми воюющими сторонами: «Отыскание смысла войны, в чем бы оно ни заключалось, должно быть подчинено общему требованию, чтобы та правда, во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику» [10, с. 405].

Так, говоря о войне с Германией, С.Л. Франк отмечает: «Мы должны понимать эту войну не как войну против национального духа нашего противника, а как войну против злого духа, овладевшего национальным сознанием Германии, и – тем самым – как войну за восстановление таких отношений и понятий, при которых возможно свободное развитие всеевропейской культуры во всех ее национальных выражениях. Мы должны искать идею войны только в том, что смогут и должны будут признать и сами наши противники, когда у них раскроются глаза и они поймут то заблуждение мысли и воли, в которое они впали» [10, с. 406]. Иными словами, философ призывал не отождествлять духовные источники зла одной из воюющих сторон (как бы глубоко они ни были заложены в исторической ретроспективе) с «метафизической основой национальности … врага» [10, с. 406].Любые проявления зла в национальной жизни нужно рассматривать как следствие заблуждений нации и ее движения по неверному пути. Отказ от этого пути – единственное условие для того, чтобы нация вернулась к своему истинному и внутренне жизнеспособному началу.

Вспоминая слова Гёте «Богу подвластен Восток, богу подвластен Запад!», С.Л. Франк готов придать этим словам статус знамени войны с Германией, чья вина, возможно, как раз в том и состоит, что она забыла их, утратила всякое понимание религиозного взгляда на мир, из которого они рождаются, и, отвернувшись от собственных великих мудрецов, поддалась соблазну безыдейного и безрелигиозного национального высокомерия. Эта война – не столкновение Запада с Востоком, а борьба между теми, кто стоит за право, и теми, кто служит грубой силе, между хранителями святынь общечеловеческого духа (в том числе подлинного вклада германского гения в этот дух) и их хулителями и разрушителями [15, с. 487–495]. Только осознавая это, по мнению философа, можно обрести истинное оправдание великой европейской войны. Это суждение подтверждается исследователями, в фокусе внимания которых находится не просто отношение С.Л. Франка к войне как к социально-политическому феномену, но его поиск нравственного оправдания войны: «Решение проблемы оправдания войны Франк находил в моральной сфере, полагая, что столь крупный вооруженный конфликт, каким была Великая война, может быть оправдан только как сражение за высокие религиозно-нравственные идеалы. Только в таком случае возможным становится преодоление нравственной противоречивости войны» [7, с. 38].

Метафизической основой понимания С.Л. Франком войны служит его учение особорности, кафоличности бытия и дихотомии внутреннего и внешнего слоев человеческого существования. Эта дихотомия, детально сформулированная в работах «Духовные основы общества» (1930) и «Непостижимое» (1939), позволяет С.Л. Франку избежать как утопического коллективизма, так и атомарного индивидуализма, создавая пространство для реалистической политической этики.

Соборностью С.Л. Франка трактуется не просто как церковный или социальный институт, а как онтологический принцип единства «Я» и «Ты», «я» и «мы», который предшествует любому разделению и атомизации. В отличие от славянофильской трактовки, где соборность часто понималась как идеальный тип общины, С.Л. Франк подчеркивает ее метафизическую первичностьпо отношению к индивидуальному сознанию. Человек, с точки зрения философа, не становится личностью через общение – он уже изначально включен в соборное единство, подобно тому как звук существует лишь в гармонии с другими звуками. «Мы» не есть сумма «Я»; «Мы» есть то первичное целое, из лона которого рождается каждое «Я». Эта интуиция восходит к позднему шеллингианству и христианскому платонизму, но получает у С.Л. Франка уникальное социально-философское преломление.Однако соборность, будучи онтологической данностью, в эмпирической реальности общества раскрывается через сложное взаимодействиедвух слоевчеловеческого бытия – внутреннего(или духовного, органического, любовного) ивнешнего(или правового, институционального, принудительного). Это разведение понятий «внутреннего» и «внешнего»и есть ключ ко всей социальной философии С.Л. Франка и его этике войны.Внутреннее бытие представляет собой сферусердечности, любви, свободного единения, где действует не закон, а благодать, не принуждение, а добровольное служение. Здесь царит соборность в ее подлинном, чистом виде как единство в свободе и любви. Это царство целостности иливсесубъектности (в терминологии А.В. Смирнова), где отношения между людьми подобны отношениям членов единого тела по аналогиицерковного единства с телом Христовым. Во внутреннем слое нет места войне, ибо конфликт разрешается через взаимопроникновение и сострадание, где «Ближний» действительно есть «Я сам в Другом».

Внешнее бытие, напротив, представляет собой сферу общественного «объективированного» духа с его государственной организацией, правом, экономикой, армией и т.д. Эта сфера трактуется как область организации, где отношения строятся на принципах формального равенства, юридической ответственности и, что важно для нашегоисследования, легитимного принуждения. Внешний слой, по мысли С.Л. Франка, не есть чистое зло или грехопадение, поскольку он необходим как удерживающий каркас общества, без которого органическая жизнь рассыпается в хаос. Государство с его законами, границами и правоохранительными органами есть, по С.Л. Франку, условие возможности духовной жизни, ее внешняя ограда. Однако законы внешнего слоя есть законыпричинности, а нелюбви,они лишь регулируют конфликты, но не снимают их духовно.Именно здесь, в сфере внешнего бытия,и формируется почва для войны. Война трактуется философом как феномен исключительно внешнего онтологического слоя, возникая тогда, когда рушатся

правовые механизмы разрешения конфликтов между государствами, которые, будучи коллективными субъектами, по преимуществу принадлежат этому внешнему слою. Но – и это решающий момент – в войну оказываются вовлечены живые люди, которые суть одновременно и граждане (как функции внешнего слоя), и личности (как носители образа Божия, как субстанция внутреннего слоя). Глубинная трагедия войны, по С.Л. Франку, заключается именно в этом онтологическом разрыве, когда человек вынужден действовать по законам внешнего бытия (например, убивать, разрушать), оставаясь ответственным перед законами внутреннего бытия с его любовью к ближнему и заповедью «Не убий».

Таким образом, концепция соборности вовсе не отменяет войны как реальности внешнего мира, но она задает систему координат для ее оценки. С одной стороны, война есть симптом распада соборности на межгосударственном уровне, торжество внешнего над внутренним, механизма над организмом. С другой стороны, именно глубокая укорененность человека в соборном целом – национальном, культурном, религиозном – делает для него участие в войне не просто политической обязанностью, но экзистенциальным императивом защиты того «мы», без которого невозможно его собственное «я». В этой части С.Л. Франк полностью отходит от либерально-пацифистской иллюзии, в соответствии с которойдля человекавполне возможно занимать позицию абсолютно мирного индивида, стоящего над схваткой. Напротив, человек всегда находится ужевнутри соборного тела, и когда этому телу угрожает насильственная смерть, он не может оставаться безучастным, поскольку его собственная онтологическая целостность оказывается под ударом.

Проблема войны в контексте христианской политики:трагедия неизбежности и нравственный компромисс

На основе метафизического разведения внутреннего и внешнего С.Л. Франк выстраивает то, что можно назватьхристианским политическим реализмом. В отличие от двух крайностей – радикального пацифизма, представленного, например, толстовством, и «священной войны» с их крестовымипоходами, С.Л. Франк предлагает третью позицию, которую он сам характеризует как«трагический компромисс» (в книге «Свет во тьме»). Более того, философ рассматривает войну как катализатор соборного объединения народа: «Общество, проходя через испытания войны, должно сплотиться и солидаризироваться, равно как и народы после войны должны найти в себе силы преодолеть разобщение, нравственно переродиться» [7, с. 38]. А «неспособность сохранить приверженность правде и справедливости, неготовность служить общему делу во имя всего человечества» [7, с. 38] может трактоваться как истинная причина поражения государства в войне.

Ключевыми работамифилософа по этой проблеме являются военные статьи периода Второй мировой войны, особенно «С нами Бог»(1946), в которых он формулирует фундаментальную антиномию

христианской политики.Христианство, утверждает С.Л. Франк, исходит из абсолютного нравственного идеала: «не противься злому», «любите врагов ваших», обращаясь квнутреннему бытиючеловека, к его личной святости. Действительно, в плане личной этики христианин призван к непротивлению, ибо насилие всегда оскверняет душу, однако политика есть сфера внешнего бытия, где сталкиваются объемные коллективные тела – народы, государства, каждое из которых имеет свою правду и свои интересы. Поэтому прочтение через призму политики евангельских заповедей в их буквальном, абсолютном виде может привести к опасной утопии, которая, по мысли С.Л. Франка, оборачивается фактическим потворством злу.

В критике толстовства С.Л. Франк занимает жесткую, принципиальную позицию, доказывая: если государство, руководствуясь принципом непротивления, осуществит роспуск армии и открытие границы агрессору, оно в таком случае совершит не акт святости, но акт предательства по отношению к вверенным ему миллионам жизней. Безусловно, личная святость есть удел избранных, однако политик в полной мере несет ответственность за жизнь всего народа, включая «малых сих», неспособных к духовной брани. Поэтому отказ от защиты слабого перед лицом насилия понимается философом не как христианская любовь, а как христианскаяиндифферентность. Словом, «основное отличие в отношении к войне толстовца и христианина можно выразить так: толстовец осуждает войну и в ней не участвует, христианин также осуждает войну, но в ней участвует, добиваясь тем самым, чтобы война не уничтожила ни христиан, ни толстовцев, ни кого-либо другого» [9, с. 228].Отсюда С.Л. Франк выводит понятиетрагедии неизбежности, поскольку участие в войне для христианина – это не доблесть и не геройство в обычном смысле, а вынужденное зло, на которое он идет, сознавая его нравственную неполноценность. Для него нет «справедливой войны» в смысле войны, которая была бы морально чиста и угодна Богу, есть лишьменее несправедливаявойна, т. е. оборона против агрессии. Философ восстанавливает традиционное учение о «справедливой войне» (justumbellum), идущее от Августина и Фомы Аквинского, но наполняет его экзистенциальным трагизмом.

С.Л. Франк формулирует следующие критерии «справедливой войны»: во-первых, война должна носить оборонительный, а не экспансионистский, завоевательный характер.Только отражение уже совершающегося или неминуемого насилия может иметь хотя бы относительное нравственное оправдание. Завоевательные же войны, по мнению философа, абсолютно несовместимы с христианством. Впрочем, этот тезис неприменим к войнам мирового, глобального масштаба, конфликтам, превратившимся из сугубо военного или политического в общечеловеческое и объективное, когда «речь идет не просто о подчинении противника своей воле, а о доказательстве объективной справедливости этой воли»

[7, с. 43]. Во-вторых, речь идет о законной власти как об источнике военно-политического решения, каковое должно исходить не от частных лиц или групп, а исключительно от легитимного суверена (государства). В-третьих, философ говорит о соразмерностиприменяемых военных средств. С.Л. Франк, как и многие христианские мыслители, осуждает чрезмерную жестокость, массовые убийства мирных жителей, варварские методы ведения войны. Несмотря на то, что «по самому существу своему всегда была и есть стихия разрушения, разнуздания слепых демонических сил человекоубийства и жестокости» [11, с. 377], все же следует избегать разрастания и укоренения ненависти, которая, распространяясь, «вливаясь в мир, обладает способностью увековечивать себя; перескакивая, как искры пожара, из одной души в другую, она рождает из духа мщения всё новые ненависти и тем самым новые злодейства и разрушения... победитель оказывается в конце концов побежденным духом ненависти, им порожденным» [12,с. 20].

Еще один критерий – наличие надежды на мир, поскольку война не должна вестись как самоцель, но каждое сражение должно быть подчинено логике восстановления мира, пусть и несовершенного: «чрезвычайно важную роль в мышлении Франка играет момент перехода от данности войны, как состояния демонического безумия бытия, к миру как базовому свойству и ценности бытия» [3, с. 224]. И все же решающим моментом в формулировании данных критериев является позиция философав осознании «справедливой» войныкак нравственного компромисса для христианина. С.Л. Франк отказывается от лицемерного самооправдания, столь характерного для военной пропаганды, прямо заявляя, что христианин, убивающий на войне,грешит: «Всякий, совершивший убийство, есть грешник» [11,с. 230]. Но этот грех – в определенных условиях – может быть меньшим зломпо сравнению с грехом невмешательства, который позволил бы агрессору уничтожить невинных. Этот тезис не имеет ничего общего с казуистикой иезуитов (цель оправдывает средства), он отражает именно трагедию человека, вынужденного выбирать между двумя грехами, и выбор его остается грехом, требующим покаяния.

С.Л. Франк формулирует важнейшее различие междунравственной оценкой войны в целоминравственным состоянием воюющего:война как социальный феномен есть зло, порождение греховной природы человечества, но отдельный солдат, идущий на смерть за ближних своих (в смысле – за свой народ, семью, культуру), в субъективном плане может быть воправдан, а его жертва может быть определена как акт высшего служения. Такое положение вещей снимает абсолютное осуждение, однако не превращает войну в благо. Так С.Л. Франк преодолевает тупик, в который заходит как абстрактный пацифизм, осуждающий солдата, защищающего беззащитного человека от насильника, так и милитаризм, освящающий насилие как добродетель.

Идея «служения» и «жертвы»как оправдание участия в военных действиях в работе «С нами Бог»

Наиболее полное и эмоционально насыщенное выражение идеи войны как служения Франк дает в своей работе«С нами Бог»(издана в 1946 г.). Этот текст, написанный в разгар Второй мировой войны, когда С.Л. Франк, еврей по происхождению и христианский философ, бежавший от нацистов из Германии во Францию, а затем в США, воспринимает борьбу против гитлеризма как экзистенциальный выбор. Именно здесь его абстрактная метафизика войны обретает плоть и кровь исторической конкретики.

Книга «С нами Бог» [13] (полное название – «С нами Бог. Три размышления» – о Евангелии от Иоанна, о молитве Господней и о войне) содержит центральную главу, посвященную войне. В отличие от более ранних работ мирного периода, здесь философ говорит от лица христианина, которыйуженаходится в состоянии войны, сталкиваясь с неотвратимой необходимостью принятия мировоззренческого решения. Его главный тезис заключается в том, что война против нацизма естьрелигиозное служение, а не только политическая необходимость, потому что нацизм, по убеждению философа, представляет собой не просто политическую агрессию, носатанинский бунт против Бога, форму воинствующего безбожия, расистского идолопоклонства. В этом пункте С.Л. Франк солидаризируется с И.А. Ильиным и Н.А. Бердяевым, предлагая, однако, свою собственную философскую аргументацию. Борьба с нацизмом, по его мнению, это не борьба государства А против государства Б за территорию или ресурсы, это борьбадобра со зломв метафизическом измерении. Однако – и здесь С.Л. Франк остается последовательным – он не называет войну «священной» и не приравнивает советских солдат к крестоносцам (оставаясь противником коммунизма). Но при этом он утверждает, что объективно, независимо от идеологических лозунгов воюющих сторон, сопротивление гитлеризму естьне что иное, как защита образа Божия в человеке.

Для С.Л. Франка центральными категориямитакого оправдания становятся категории служения ижертвы в его переосмыслении евангельской заповеди «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). В обыденности эта заповедь имеет сугубо мирную коннотацию как мученичество за веру, самоотверженная помощь ближнему. С.Л. Франк распространяет эту заповедь и на воинское служение, когда солдат, идущий в атаку, чтобы остановить уничтожение своего народа,отдает жизнь (душу) за ближних – жену, детей, стариков, за свою культурную и духовную традицию. Объективно такой акт является жертвенной любовью, даже если субъективно солдат не осознает ее в религиозных терминах. Приведем строки из работы философа «С нами Бог», разъясняющие смысл отождествления понятий «жизнь» и «душа»:

«Все три синоптических евангелия передают слова Христа: «Если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою обречь, тот потеряет ее: а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мтф., 16, 24–25, Марк, 8, 34–35, Лука, 9, 23–24). Как известно, греческое psyche, переводимое словом «душа», означает также жизнь; и смысл последнего стиха состоит в том, что человек, боязливо охраняющий свою жизнь, руководимый «инстинктом самосохранения», обречен на гибель, тогда как истинный, царственный путь спасения состоит в самопожертвовании, в готовности отдать свою жизнь ради Христа или – что то же – во имя любви. С этим совпадает указание высшей меры любви, в которой она становится, очевидно, причастным существу Христовой любви, и человек подлинно следует пути Христову: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн, 15, 13)» [13, с. 312].

Здесь, однако, С.Л. Франк делает важную оговорку: воинское служение становится христианским только тогда, когда оносвободно от ненависти (об этом было сказано выше). Можно убивать врага на войне, но нельзяненавидетьего как человека, поскольку ненависть есть грех, разрушающий душу воина и уподобляющий его тому злу, с которым он борется. Философ формулирует главный парадокс христианского воина, готового убить врага и при этом молиться о его вразумлении и сохранять в сердце любовь к нему как к образу Божию – омраченному, но не уничтоженному. Безусловно, такое требование практически невыполнимо в пылу сражения, но оно задает вектор аскезы, а само выражение «с нами Бог» означает, что Бог не благословляет наше насилие, нопрощаетего, видя нашу жертвенную любовь к тем, кого мы защищаем: «У Франка… любовь ставит внутреннюю границу внешней борьбе со злом, не размыкает, а изнутри взрывает замкнутый круг насилия и мести, определяет не только личное отношение к ближнему, но и «политику» [2, с. 44].

Особое место в этой концепции занимает темажертвы. С.Л. Франк отвергает утилитарное понимание войны как необходимой меры, здесь жертва не является средством для достижения победы,она –самоценныйактуподобления Христу. Воин, погибающий на поле брани, вступает в мистическое соучастие в Крестной Жертве. Его смерть – это не просто потеря боевой единицы, а повторение в историческом времени того же онтологического действия, которым Христос победил смерть. Принцип «Кровь мучеников – семя Церкви», сформулированный Тертуллианом, С.Л. Франк применяет и к павшим воинам, с той лишь оговоркой, что мучениками в строгом смысле становятся лишь те, кто убит не во имя родины, а во имя веры Христовой. Тем не менее, он проводит аналогию: подвиг солдата, защищающего свою землю от насильников, естьодна из форммученичества.Интересно, что в работах периода Второй мировой войны С.Л. Франк полемизирует с двумя позициями внутри христианского мира. С одной стороны, с позицией «христианских пацифистов»

(например, части протестантов), которые в условиях 1941 года продолжали настаивать на абсолютном непротивлении. С.Л. Франк называет эту позицию моральной слепотой, ибо отказ от борьбы с нацизмом фактически означает соучастие в истреблении евреев и славян. С другой стороны, он полемизирует и с позицией националистического милитаризма, освящающего войну как самоцель и воспевающего насилие. Здесь его оппонентом выступает уже не И.А. Ильин (хотя С.Л. Франк и критикует излишнюю эстетизацию войны у некоторых русских философов), а «христианские немцы», поддержавшие Гитлера [14].

В итоге С.Л. Франк предлагает сложную диалектику, где война – это, безусловно,зло, однако в ситуации, когда большее зло (например, уничтожение человеческого в человеке) можно предотвратить исключительно меньшим злом (например, вооруженным насилием), христианин обязан выбрать меньшее зло при условии осознания его греховностиготовности к покаянию. Идея служения заключается в том, что солдат отдает его не государству, не идеологии, а Богу посредством защиты ближнего. Идея жертвы заключается в том, что он восстанавливает нарушенную грехом гармонию ценой собственной жизни, становясь живым мостом между внешним и внутренним бытием.В этом пункте учение С.Л. Франка достигает своей высшей точки, когда война перестает быть просто проблемой политической этики и становится проблемойсотериологической. Участие в войне может стать для христианина путем к спасению вовсе не потому, что убийство врагов угодно Богу, но потому, что жертвенная любовь к ближнему, доведенная до готовности отдать за него жизнь, являетсяпроявлением высшей добродетели. И если эта готовность реализуется в обстоятельствах войны, то сама война, оставаясь злом, парадоксальным образом становитсяместом встречи с Богом(отсюда название книги «С нами Бог» – Бог не с нами в нашем насилии, но Он с нами в нашей жертве).

Заключение

Таким образом, социально-христианская концепция войны С.Л. Франка представляет собой оригинальный синтез метафизики соборности, политического реализма и персоналистической этики. Она избегает как наивного пацифизма, так и агрессивного милитаризма, предлагая модельтрагического действия, когда человек делает то, что вынужден делать, но делает это с сознанием своей греховности и с надеждой на Божье милосердие. Для истории русской философии первой половины XX века эта концепция остается одним из самых тонких и нравственно ответственных подходов к проблеме войны, сохраняющим свое значение и в современных дискуссиях о границах христианского реализма в политике. Метафизика соборности и дихотомия «внутреннего» и «внешнего» бытия позволяют С.Л. Франку обосновать онтологическую укорененность войны в структуре падшего общества, не смешивая ее с нормами духовной жизни.Проблема войны осмысливается им как трагический

компромисс, где справедливая оборона есть меньшее зло, которое остается злом и требует покаяния. Концепция С.Л. Франка занимает срединное положение между этикой абсолютного непротивления и этикой священной войны, предлагая уникальный для русской религиозной философии образец христианского политического реализма.

Список литературы

1. Алёхина Е.В., Заложных Ю.С. О национальной идеологии и государственном суверенитете // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2023. № 19. С. 87–98.
2. Антонов К.М. От Канта к Франку: этика долга и проблема сопротивления злу в русской мысли // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 1. С. 10–51.
3. Антонов К.М. Христианская политика как путь от войны к миру: проблема миротворчества в философии С.Л. Франка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 4. С. 202–232.
4. Колесниченко Ю.В. Жизнь и творчество Н.А. Бердяева в изгнании – женским взором // Я искал истины... Материалы «круглого стола», посвященного 150-летию Н.А. Бердяева. Санкт-Петербург, 2024. С. 228–251.
5. Коробов-Латынцев А.Ю. Философ и война. О русской военной философии. 2-е изд. М.: Русская философия, 2022. 250 с.
6. Кошарный В.П., Бабина В.Н. Философское наследие С.Л. Франка в публикациях последних лет // Наука. Общество. Государство. 2023. Т. 11. № 2 (42). С. 122–133.
7. Куманьков А.Д. С.Л. Франк в поисках духовного смысла Великой войны // Философские науки. 2017. № 3. С. 38–52.
8. Курабцев В.Л. Православие или ценности запада? // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России. Сборник научных трудов. М.: МГОУ, 2023. С. 58–61.
9. Скворцов А.А. Этические проблемы войны в русской религиозной философии XX в. // Этическая мысль. 2001. № 2. С. 216–230.
10. Франк С.Л. О поисках смысла войны // Русские философы о войне / сост. И.С. Даниленко. М.: Жуковский: Изд. «Кучково поле», 2005. С. 402–412.
11. Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
12. Франк С.Л. Христианская совесть и реальная политика // Духовный арсенал. 2022. № 1 (7). С. 15–26.
13. Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
14. Франк С.Л. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / под редакцией протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен: Б.и., 1954. 193 с.
15. Франк С.Л. О поисках смысла войны // Антология журнала «Русская Мысль» (1910–1918): философия и политика /сост. и пред. М.А. Колерова. Калининград: Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта, 2024. С. 487–495.

The social-christian concept of war in S.L. Frank's works

Y.V. Bondareva, A.V. Leonov

State University of Education, Moscow

Drawing on Frank's doctrine of conciliarity and the dichotomy of the inner (spiritual-moral) and outer (institutional-legal) human existence, the metaphysical preconditions for the thinker's approach to armed violence are revealed. Key attention is given to the concept of "tragic compromise": war is interpreted as a necessary evil that a Christian can choose only in a situation of defense against aggression, recognizing its sinfulness and in need of repentance. Criteria for a «just war» as interpreted by Frank are formulated (defensive nature, legitimate authority, proportionality of means, and hope for peace). Using the material from the work «God With Us», it is shown how the categories of service and sacrifice allow for the moral justification of participation in military action without transforming violence into a virtue. It is concluded that Frank's concept occupies a middle ground between eschatological pacifism and militarism, offering a model of Christian political realism unique to Russian religious philosophy that remains relevant in contemporary discussions about the ethical limits of the use of force.

Keywords: *S.L. Frank, war, socio-Christian concept, conciliarity, dichotomy of inner and outer existence, tragic compromise, just war, Christian political realism, service, sacrifice, moral compromise, ethics of nonviolence, repentance.*

Об авторе:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Государственного университета просвещения г. Москва; https://orcid.org/0000-0002-0438-4035. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru

ЛЕОНОВ Алексей Владимирович – аспирант, кафедры философии, Государственного университета просвещения, г. Москва; https://orcid.org 0009-0004-8909-0985;E-mail: leonoff@rambler.ru

Author information:

BONDAREVA Yana Vasilievna – PhD (Philosophy), Prof., Head of the Department of Philosophy, State University of Education, Moscow; https://orcid.org/0000-0002-0438-4035; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

LEONOV Aleksey Vladimirovich – postgraduate Student, Department of Philosophy, State University of Education, Moscow; https://orcid.org 0009-0004-8909-0985; E-mail: leonoff@rambler.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.06.2026.

УДК 1(091)(470)«19»:321.01+929Франк

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.195

Симфония соборности и принуждения: С.Л. Франк о государстве как теле общества

К.В. Ануфриева, М.К. Зверев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье на основе анализа избранных трудов С.Л. Франка реконструируется его социально-философская концепция государства. Показано фундаментальное различение сингуляризма и универсализма, критика социального атомизма, обоснование онтологической первичности соборного единства «мы». Раскрывается различие между внутренним слоем общественного бытия (соборность) и внешним (общественность, государство). Особое внимание уделено антропологическому обоснованию государства через «греховную раздробленность» человеческой воли. Определяются служебная роль государства, границы его власти, соотношение государства и гражданского общества, понимание права как «промежуточного звена» и ценностная легитимация власти через служение правде.

Ключевые слова:*С.Л. Франк, соборность, государство, личность, греховная раздробленность, право, частная собственность, легитимность, гражданское общество.*

В основе социально-философской концепции С.Л. Франка лежит фундаментальное различение двух типов понимания общества: сингуляризма (социального атомизма) и универсализма. Согласно первому, господствующему в новоевропейской мысли, общество мыслится как производное образование, результат сознательного или стихийного соглашения между изначально обособленными, самодовлеющими индивидами. С.Л. Франк убедительно показывает, что такая позиция, восходящая к Эпикуру и Т. Гоббсу и укрепившаяся в теориях общественного договора, либерализме и даже в теоретических предпосылках социализма, принципиально несостоятельна. Ее коренная ошибка заключается в подмене подлинной реальности абстрактной конструкцией: изолированный индивид, рассматриваемый вне связи с другими, представляет собой не конкретное бытие, а лишь мысленную абстракцию. Общество не может быть выведено из взаимодействия изолированных атомов уже потому, что само это взаимодействие предполагает наличие общего языка, взаимного доверия, разделяемых нравственных понятий, т. е. изначальной общности, которая логически предшествует любому соглашению.

© Ануфриева К.В.,
Зверев М.К., 2026

Критика социального атомизма и обоснование онтологической первичности соборности

Вопреки картезианской традиции, усматривающей в «я» абсолютно первичную точку отсчета, С.Л. Франк доказывает, что живое, конкретное «я» немыслимо вне отношения к «ты» – равноправному центру самобытия. Это открытие ведет к признанию онтологической первичности категории «мы», которая предшествует их раздельности и образует исконное единство, лоно возникновения как расчлененного «я», так и соотносящегося с ним «ты». Категория «мы» столь же первична и неразложима, как и категория «я»; они суть два соотносительных аспекта единой духовной реальности. Отдельность и обособленность личного бытия относительна: личность не есть самозамкнутая монада, вступающая в отношения с другими извне; напротив, ее подлинное бытие конституируется внутренней сопринадлежностью к общности, к «мы».

Однако онтологический анализ не останавливается на этом. Первичное единство «мы», или соборность, есть лишь внутренний слой общественного бытия, его глубинная основа. Но и сама соборность укоренена в еще более фундаментальном начале. С.Л. Франк показывает, что личность не может быть понята только как носитель непосредственного самобытия, ибо это самобытие в своей чистой субъективности беспочвенно, неустойчиво и носит характер потенциальности. Подлинную реальность личность обретает лишь через трансцендирование во внутрь, через приобщение к духовному бытию, которое есть область объективно значимых ценностей и смыслов. В свою очередь, последняя глубина духовного бытия открывается как абсолютное первооснование, как Святыня или Божество. Личность оказывается укорененной в Абсолюте.Ее бытие не есть нечто самодовлеющее, но проистекает из абсолютной реальности и в ней пребывает. Именно эта укорененность в Боге, в абсолютной правде, служит тем высшим началом, которое примиряет и согласует противоборствующие начала солидарности и индивидуальной свободы. Как он утверждает, «только общество, которое утверждено на служении правде, осуществляет и в своем целом, и в своих частях, то органическое многоединство, которое есть его подлинное существо. Вот почему вера в Бога и любовь к нему есть незыблемая и единственная подлинная основа общества» [4, с. 19]. Только через общее подчинение началу служения, через утверждение общественного единства в святыне снимается роковой конфликт между деспотизмом коллектива и анархией личности.

Ключевое различение, позволяющее понять социальную философию С.Л. Франка, проходит между двумя онтологическими слоями общественного бытия. Это различение внутреннего и внешнего измерений социальной реальности, которые философ обозначает как «соборность» и «общественность» в узком смысле слова. Соборность, в понимании

С.Л. Франка, представляет собой глубинный, внутренний слой социальной реальности. Это органическое, живое единство, коренящееся не во внешнем соглашении или принуждении, а в онтологической сопринадлежности людей друг другу, укорененной в любви и абсолютной правде. Соборность не есть некая внешняя сила, стоящая над личностью; напротив, она образует жизненное содержание самой личности, ее духовное достояние. Человек не просто включен в соборное единство извне, а носит его в себе как основу своего собственного бытия. Важнейшей характеристикой соборности является ее сверхвременное единство. Прошлое не исчезает в ней бесследно, а продолжает реально присутствовать и действовать в настоящем, определяя живую преемственность поколений.

В противовес соборности, внешняя общественность представляет собой эмпирический, поверхностный слой социального бытия. Это сфера, где первичное единство «мы» распадается на раздельность и противоборство многих «я». Как точно подмечает философ, «внутренний слой его (общества) состоит именно в намеченном выше единстве "мы" или, точнее, в связи всякого "я" с этим первичным единством "мы"; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих "я"» [2, с. 124]. В этом слое другие люди суть для индивида не «ты» как живой коррелят общения, а скорее «он» или «они», т. е. объекты внешнего взаимодействия. Внешняя общественность характеризуется механичностью, внешней принудительностью и организацией. Если соборность есть сфера органической жизни, то внешняя общественность есть сфера организованного механизма.

Решающее значение для социальной философии С.Л. Франка имеет выяснение соотношения между этими двумя слоями. Они суть два необходимых и соотносительных момента всякого общественного бытия, два его измерения. Их соотношение философ определяет как отношение «души» и «тела» общества. Соборность есть невидимая, животворящая душа, внутреннее органическое ядро; внешняя общественность есть тело общества, его эмпирическая плоть. Он недвусмысленно утверждает онтологический примат внутреннего слоя: «Все механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т. е. его соборности» [2, с. 125]. Всякий внешний порядок держится на невидимом духовном фундаменте, на интуитивном признании авторитета и правды. Таким образом, «тело» общественности живет и движется лишь постольку, поскольку оно одушевлено «душой» соборности.Это различение получает у С.Л. Франка и религиозное измерение. Соборность не тождественна церкви как организации, но соответствует церкви в ее мистическом смысле – как внутреннему единству верующих в служении правде и святыне. Внешняя общественность соотносится с «ми-

ром» как сферой действия закона, принуждения и непросветленной человеческой природы. Задача христианской социальной философии, по его мнению, заключается не в том, чтобы упразднить «мир» и заменить его «церковью» как внешней организацией, а в том, чтобы соборное начало изнутри пронизывало все формы мирской общественности, включая государство и право.

Антропологическое обоснование государства и его служебная роль

Признание онтологической первичности соборного единства еще не объясняет необходимость государства. Если люди укоренены в первичном единстве «мы» и связаны любовью, почему они нуждаются во внешнем принуждении? Ответ С.Л. Франка заключается в том, что соборность есть идеальное состояние, которое в условиях греховного мира постоянно нарушается эгоизмом и страстями. Государство возникает именно как ответ на эту реальность греховной раздробленности человеческой воли. В философии С.Л. Франка проблема государства обретает свою окончательную постановку в сфере философской антропологии. Государство оказывается необходимым вследствие глубинных свойств человеческой природы. Он обосновывает государство не через договор или насилие, а через фундаментальное несовершенство человека как нравственного существа, через то, что мыслитель называет «греховной раздробленностью» человеческого бытия.

Исходным пунктом служит констатация двойственной природы человека. С одной стороны, человек есть образ и подобие Божие, «чадо Божие», призванное к жизни в благодати и свободе. С другой стороны, человек укоренен в тварном, несовершенном мире, поражен грехом. Человек, как выражается философ, не есть ни ангел, ни зверь, но в своем эмпирическом бытии сочетает оба эти начала. Именно эта греховная раздробленность, внутренняя разорванность человеческой воли, в которой добрые намерения постоянно сталкиваются с эгоистическими побуждениями, и делает необходимым существование внешней принудительной силы. С.Л. Франк решительно отвергает как просвещенческую веру в прирожденную доброту человека, так и анархическую иллюзию о возможности общежития без принуждения. Опыт русской революции убедительно свидетельствует, что человек сам по себе, предоставленный своей стихийной природе, не способен к устойчивому сосуществованию с другими. Эксперимент революционного социализма, пытавшийся отменить государство, привел на деле к неслыханному деспотизму и террору.

Отсюда он делает вывод: государство есть не произвольное установление, а трагически необходимая форма общежития, коренящаяся в самом устройстве человеческого бытия. Как он писал, «Государство, политическая власть, принуждение – все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись» [3, с. 27]. Государство,

по его определению, есть «внешняя принудительная форма общежития». Его основная функция – обуздание хаотических, разрушительных сил, проистекающих из человеческой греховности, и обеспечение минимального порядка, создающего условия для духовной жизни.

Важно подчеркнуть, что русский мыслитель видит в государстве не самоцель, а лишь необходимое средство. Государство неспособно творить добро в положительном смысле; оно не может насаждать любовь, совершенствовать души. Его задача – предотвращать зло, сдерживать его разрушительные проявления. Как утверждает С.Л. Франк, ссылаясь на В.С. Соловьева, «задачей государства никогда не может быть установить рай на земле; но оно имеет иную, не менее существенную задачу – предупредить возникновение ада на земле» [5, с. 356]. Без элементарного порядка, без гарантий безопасности невозможны ни хозяйственная деятельность, ни культурное творчество, ни свободная духовная жизнь. Хаос, анархия, произвол сильного – это среда, в которой гибнет человеческий дух.

В отличие от либеральных теорий, видевших в государстве лишь «ночного сторожа», и в отличие от тоталитарных доктрин, обожествлявших государство, С.Л. Франк занимает срединную позицию. Государство не есть зло, от которого следует избавиться любой ценой, и не есть высшее благо. Государство есть неизбежный, трагически необходимый компромисс, продиктованный греховной природой человека. Поэтому отношение христианина к государству должно быть свободным от двух крайностей: от бунтарского нигилизма и от рабского преклонения перед властью. Христианин обязан повиноваться государству в пределах его законной компетенции, ибо это повиновение есть выполнение воли Божией, установившей «кесарево» как орудие охранения мира от зла. Но при этом христианин всегда помнит, что государство – лишь средство, а не цель, что его власть относительна и ограничена высшей правдой Царства Божия.

Различение двух слоев общественного бытия позволяет С.Л. Франку обосновать служебный, производный характер государства по отношению к личности и соборному единству. Государство не есть самодовлеющая цель. Оно возникает из потребности в планомерной организации, из необходимости защиты от хаоса. Поэтому государство не может претендовать на верховенство над внутренним миром человека. Его роль функциональна и инструментальна: оно существует ради человека и ради сохранения условий для соборной жизни.Власть не есть самодержавная воля, а есть обязанность служить благу. Всякая власть опирается на авторитет, на добровольное признание. Следовательно, государственная власть не может быть абсолютной: ее границы заданы тем, что она не вправе вторгаться в область духовной жизни.

Анализ пределов власти государства у С.Л. Франка строится вокруг нескольких положений. Прежде всего, государство не должно вмешиваться в веру и совесть. Область религиозной жизни абсолютно неприкосновенна для государственного принуждения. Городовой на страже миросозерцания есть мерзость запустения. Далее, государство неспособно творить высшие ценности. Его задача – создавать условия, при которых эти ценности могли бы свободно рождаться. Как подчеркивает С.Л. Франк, «всякий замысел спасти человека и мир иными способами, с помощью иных, очевидно земных, сил есть измена основному смыслу христианской веры. ... принципиально недопустимо применение насилия или принуждения, принципиально ложна мечта какими-либо внешними мерами уничтожить зло и дать восторжествовать силам добра» [2, с. 218]. Наконец, С.Л. Франк ограничивает сферу государственного принуждения охранительными функциями. Попытка сделать человека ангелом с помощью государственного принуждения превращает его в зверя.Служебная роль государства заключается в том, чтобы быть инструментом охраны, а не господином души. Границы его власти проходят там, где начинается область веры, совести и свободного творчества духа.

Наряду с государством важнейшей сферой общественной жизни является гражданское общество. У С.Л. Франка различение государства и гражданского общества не исчерпывается противопоставлением планомерной организации и стихийного взаимодействия. Государство есть единство планомерно устрояющей общественной воли, тогда как гражданское общество есть сфера спонтанно складывающихся связей. Именно гражданское общество выступает у С.Л. Франка той «молекулярной» тканью, которая обеспечивает обществу гибкость и жизненность. Как точно характеризует эту сферу сам философ, «гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, изнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое» [2, с. 197]. Гражданское общество не есть простая совокупность изолированных индивидов. Оно есть форма общественного единства, в которой «мы» обнаруживает себя через свободное взаимодействие личностей. Договор и соглашение выступают основными юридическими формами. Сама возможность соглашения предполагает наличие первичного соборного единства, без которого никакой договор не имел бы обязательной силы. С.Л. Франк настаивает, что свобода личности есть не «прирожденное право», а обязанность человека, вытекающая из онтологической основы его бытия. Свобода становится единственной точкой, в которой осуществляется связь человеческого с божественным. Именно поэтому он отвергает как либеральную идею абсолютных прав человека, так и социалистический замысел замены индивидуальной воли коллективной волей.

Ключевым институтом, в котором реализуется эта функциональная свобода личности, является частная собственность. С.Л. Франк раз-

решает кажущееся противоречие между соборностью и частной собственностью через различие двух слоев социальной реальности. Соборность есть внутреннее духовное единство, которое не исключает, а предполагает внешнюю дифференциацию. Частная собственность есть форма внешней организации, обеспечивающая реальную свободу личности в условиях земного мира. С.Л. Франк предлагает функциональное понимание собственности: человек есть духовно-телесное существо. Частная собственность есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на природную среду. Философ прямо определяет: «Частная собственность по своему имманентному внутреннему существу есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на внешнюю, ближайшую к человеку, природную среду» [2, с. 198]. Собственник – не самодержавный властелин, а уполномоченный управитель достояния, которое в последней основе принадлежит Богу и общественному целому. Государство имеет право регулировать собственность, поскольку она есть не цель, а средство служения.

В социальной философии С.Л. Франка проблема права занимает особое место, поскольку именно в праве он усматривает промежуточное звено, связывающее гражданское общество и государство. Как характеризует эту функцию сам философ, «в лице права, рассматриваемого как форма гражданского общества, мы имеем, таким образом, некое промежуточное звено, в котором органически-нераздельно слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества» [2, с. 279]. Право не является всецело произвольным творением законодателя. Право есть «кристаллизация» отношений, спонтанно складывающихся в недрах гражданского общества. С.Л. Франк подчеркивает: «Право есть само рефлекс реальных, независимых от государства отношений; государство может регулировать, исправлять и направлять их лишь в известных ограниченных пределах, а не сочинять или создавать по своему усмотрению» [2, с. 279]. С другой стороны, будучи санкционировано государством, право приобретает общеобязательность. Однако и здесь государство связано правом, поскольку право коренится в объективном правосознании. Всякая власть черпает легитимность из признания обществом ее правомерности, а это признание возможно лишь постольку, поскольку власть действует в согласии с правдой.

Проблема легитимности государственной власти получает у С.Л. Франка принципиально новое основание. Он отвергает представление, согласно которому источником суверенитета является «воля народа» или «права человека». Единственным подлинным источником суверенитета выступает воля Божия, понимаемая как абсолютная правда. Как подчеркивает философ, «не «воля народа», в которой нет ничего священного и которая может быть так же глупа и так же преступна, как воля отдельного человека, а только воля Божия есть истинный и единственный

источник суверенитета» [4, с. 24]. В этом контексте принцип «несть власти, аще не от Бога» получает онтологическое истолкование: власть по самому своему существу есть служение правде. Даже в секуляризованных формах власть сохраняет силу благодаря авторитетности, то есть признанию ее причастности к высшей правде. Критерием легитимности выступает соразмерность власти достоинству человеческой личности и ее способность служить правде. Единственное неотъемлемое право личности – право требовать возможности исполнить свою обязанность служения правде. Всякое субъективное право есть лишь рефлекс обязанности перед Богом.

Авторитетность власти коренится в ее близости к правде. С.Л. Франк подчеркивает: «Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения» [2, с. 187]. Власть легитимна постольку, поскольку она авторитетна, т. е. добровольно признается подчиненными как выражение высшей правды. Из этого вытекает функциональная природа власти: власть есть не привилегия, а служение, возлагающее на носителей особую ответственность.С.Л. Франк предлагает ценностную модель легитимации государства, в которой личность выступает не как источник власти, а как критерий ее оправданности. Власть легитимна тогда, когда она соразмерна достоинству личности как образа Божия и когда она служит правде. Государство есть «земной бог» лишь в том смысле, что оно призвано быть несовершенным воплощением божественной правды, но никогда не должно забывать о своей производной и служебной природе.

Социально-философская концепция С.Л. Франка представляет собой оригинальную и глубокую попытку преодолеть антиномии новоевропейской политической мысли через радикальное переосмысление онтологических оснований общественного бытия. Отвергая как либеральный индивидуализм, так и коллективистский тоталитаризм, русский мыслитель выстраивает систему, в которой личность и общество, свобода и порядок, духовное единство и внешняя организация предстают не как враждующие противоположности, а как необходимые и взаимодополняющие измерения единой реальности.

Ключевая заслуга С.Л. Франка состоит в том, что он переводит проблему государства из плоскости юридических конструкций и утилитарных расчетов в область философской антропологии. Государство обосновывается не договором, не насилием и не божественным установлением в буквальном смысле, а укорененностью в самой природе человека как существа, раздираемого противоречием между образом Божиим и греховной раздробленностью. Эта антропологическая интуиция позволяет С.Л. Франку избежать как наивного оптимизма просветительства, так и пессимизма анархизма, предложив вместо этого трезвый реализм,

признающий государство трагически необходимым, но отнюдь не абсолютным благом.Различение двух слоев общественного бытия – соборности как внутреннего духовного единства и внешней общественности как механизма организации – открывает путь к разрешению классических апорий политической философии. Соборность, укорененная в абсолютной правде и служении, образует живую душу общества; государство же, при всей его необходимости, остается лишь телом, которое обретает смысл и жизнь только благодаря одушевляющему его духовному началу. Таким образом, государство не может претендовать на верховенство над совестью, верой и творчеством духа – его компетенция ограничена охранительными функциями.

Концепция С.Л. Франка о праве как промежуточном звене между гражданским обществом и государством, о частной собственности как необходимом расширении телесности человека, о легитимности власти, черпающей авторитет из причастности к высшей правде, – все это составляет стройную систему, в которой каждый элемент занимает свое органическое место. Идеал правовой государственности предстает не как самоцель, а как служебный инструмент, призванный не создавать рай на земле, а предотвращать ад, не насаждать добро насилием, а создавать условия для его свободного произрастания.

Актуальность франковской социальной философии возрастает в контексте современных вызовов. Перед лицом как неолиберального редукционизма, растворяющего общество в атомизированных индивидах, так и новых форм государственного тоталитаризма, концепция С.Л. Франка напоминает о необходимости укорененности политического порядка в глубинном духовном единстве и о неустранимых границах государственной власти. Его критика просветительского оптимизма и революционных утопий, подтвержденная трагическим опытом XX века, сохраняет непреходящее значение.Однако подлинная ценность философии С.Л. Франка заключается не только в ее критическом потенциале, но и в позитивном видении. Образ общества как живого организма, в котором внешний порядок одушевляется внутренним соборным единством, в котором личность не поглощается целым и целое не распадается на атомы, – этот образ продолжает вдохновлять поиск путей к подлинному общественному согласию. С.Л. Франк показывает, что такое согласие возможно не через отрицание государства и не через его обожествление, а через признание его служебной роли в контексте высшего духовного единства, укорененного в абсолютной правде.

Таким образом, социальная философия С.Л. Франка предлагает целостное видение человеческого общежития, в котором симфония соборности и необходимость принуждения, свобода личности и органическое единство, земной порядок и небесная правда находят свое гармоническое разрешение. Это видение остается актуальным вызовом для всякой политической мысли, стремящейся преодолеть односторонность и найти путь к подлинно человеческому обществу.

Список литературы

1. Франк С.Л. De profundis // Из глубины: сборник статей о русской революции / С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков [и др.]. М: Русская мысль, 1918. С. 147–168.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Paris: YMCA-press, 1930. 313 с.
3. Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин: YMCA-Press, 1924. 104 с.
4. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. Париж, 1925. № 1. С. 9–29.
5. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-press, 1949. 402 с.

The symphony of sobornost and coercion: S.L. Frank on the state as the body of society

K.V. Anufrieva, M.K. Zverev

Tver State University, Tver

The article reconstructs S.L. Frank's socio-philosophical concept of the state based on an analysis of selected works. It demonstrates the fundamental distinction between singularism and universalism, critiques social atomism, and substantiates the ontological primacy of sobornost (communal unity) as "we". The article reveals the difference between the inner layer of social being (sobornost) and the outer layer (society in the narrow sense, the state). Special attention is paid to the anthropological justification of the state through the "sinful fragmentation" of human will. The article defines the auxiliary role of the state, the limits of its power, the relationship between the state and civil society, the understanding of law as an "intermediate link", and the value-based legitimation of authority through service to truth.

Keywords:*S.L. Frank, sobornost', state, person, freedom, sinful fragmentation, law, private property, legitimacy, civil society.*

Об авторах:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

ЗВЕРЕВ Михаил Константинович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: misha-rowing@mail.ru

Authors information:

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

ZVEREV Mikhail Konstantinovich – PhD student, Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: misha-rowing@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 14.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 26.06.2026.

Вестник Тверского государственного университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2026. № 2 (76). С. 205–214

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 1(091):321.01+17.023.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.205

Переосмысление средневековой рецепции «политики» Аристотеля в западных исследованиях

В.В. Жулев

ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», г. Москва

Статья посвящена обзору западных исследований рецепции аристотелевской «Политики» в средневековой политической мысли. На протяжении долгого времени в многочисленных статьях, монографиях и учебной литературе было принято вслед за В. Ульманном повторять, что возвращение «Политики» в Европу стало моментом рождения современной политической теории, поскольку старая августиновская парадигма уступила свое место политическому аристотелизму, давшему мыслителям богатый инструментарий для десакрализации политики. В относительно недавнем прошлом проблема восприятия «Политики» стала предметом научной дискуссии среди западных историков. Современные исследования начинают развенчивать миф об аристотелевской революции в политической философии после 1260 г. Можно констатировать, что опровержение концепции В. Ульманна зашло столь далеко, что само понятие политического аристотелизма стало проблемным. Несмотря на то что по многим вопросам историки так и не смогли прийти к общему знаменателю, усилия зарубежной медиевистики позволили по-новому взглянуть на средневековую рецепцию Аристотеля, которая оказалась куда более сложным явлением, чем это было принято считать ранее.

Ключевые слова:*рецепция, «Политика», Аристотель, Средневековье, политическая философия.*

Одно из первых упоминаний «Политики» в Европе содержится в трактате «О разделении философии» (DedivisionePhilosophiae) Доминика Гундиссалина (ок. 1115 – после 1190) – известного переводчика толедской школы, организованной архиепископом Раймундом (1125–1152) [11, p. 136]. Однако если рассмотреть это упоминание в контексте рассуждений Гундиссалина, то становится очевидным, что он не имел возможности ознакомиться с аристотелевским сочинением, поскольку его настойчивое стремление определить политику как часть этики противоречит не только самой «Политике», но и, например, «Никомаховой этике» [1, с. 55]. Действительное возвращение «Политики» в Европу

© Жулев В.В., 2026

было связано с именем Вильгельма из Мёрбеке (1215–1286), который в начале 1260 г., находясь в Греции, перевел 1-ю книгу и часть 2-й, а затем в 1265 г. при папском дворе в ходе перевода CorpusAristotelicum вновь принялся за полный латинский перевод «Политики», завершенный примерно в 1268 г. С этого момента ссылки на «Политику» становятся обычным делом, а ее влияние на политические сочинения, созданные в конце XIII в., несомненно. Показательным является трактат «О королевской власти к королю Кипра» (De regno, ad regem Cypri) Фомы Аквинского (1225–1274), созданный в 1271–1273 гг. [12, p. 129]. Согласно Ю. Митке, эта работа является знаковой, поскольку Фома обновил жанр «зерцал князей», подняв его на уровень аристотелевской науки, которая к этому моменту была прекрасно им усвоена [28, p. 87]. Сходную оценку высказал и отечественный исследователь А. Марей [2, с. 88].

Значительную роль «Политика» сыграла и в традиционном для Средневековья споре между духовной и светской властью, который был инспирирован действиями Филиппа IV. На это аристотелевское сочинение для обоснования собственных тезисов ссылались как сторонники Бонифация VIII [20], так и противники папского абсолютизма [22].Х. Флюэлер констатирует, что за короткое время после появления полного латинского перевода «Политики» проблема правления стала ведущей темой в рамках политической философии [15, p. 1]. Все вышесказанное подводит к постановке вопроса: стало ли повторное открытие аристотелевской «Политики» главной причиной возникновения многочисленных политических сочинений позднего Средневековья? Утвердительный ответ на этот вопрос закономерно приводит к мысли, что политическая философия после 1268 г. обязана «Политике» не только концептуальным словарем, но и содержанием. В пользу этого говорит как наличие 88 сохранившихся комментариев к аристотелевской «Политике», так и существование университетских курсов, посвященных этому тексту, которые читались с 1389 г. в Вене, с 1439 г. в Кане, с 1456 г. в Грайфсвальде [12, p. 131].

На протяжении долгого времени среди исследователей существовал консенсус относительно вышеподнятого вопроса. По мнению многих авторов, появление «Политики» стало революционным событием, после которого средневековая политическая теория стала исключительно аристотелевской. Это привело к тому, что политические сочинения таких авторов, как Фома Аквинский, Птолемей Луккский (1236–1327), Эгидий Римский (1243/1247–1316), Иоанн Парижский (1250–1306), Данте Алигьери (1265–1321), Энгельберт Адмонтский (1250–1331), Уильям Оккам (ок. 1287–1347) и др., утратили ценность самостоятельных произведений. Например, Ч. Дэвис называл Птолемея Луккского еще большим приверженцем Аристотеля, чем Аквинат, Данте и Марсилий [9, p. 416]. В своей монографии А. Демпф характеризовал трактат «О правлении князей» (De regimine principum) Эгидия Римского как пересказ «Политики» [10, p.

449]. Исследователь наследия Данте Э. Мур подчеркивал особое и глубокое знакомство поэта почти со всем корпусом аристотелевских текстов [29, p. 93], из чего можно сделать вывод о господствующем влиянии Аристотеля. Начиная с исследований Дж. Салливана Марсилий Падуанский стал восприниматься как верный последователь Аристотеля, без которого «Защитник мира» (Defensorpacis) был бы невозможен [38, p. 425; 39, p. 7–8, 16]. Обзорные работы по истории политической мысли Средневековья позволяют сделать вывод, что этот взгляд был принят в качестве общеизвестного факта [36, p. 291]. Оценка политической философии У. Оккама была еще более несправедливой, поскольку признавалось несомненное влияние Марсилия Падуанского на английского францисканца [4, p. 165]. Что же касается зависимости экклезиологии Оккама от Аристотеля, то ее в равной мере подчеркивали М. Грабманн и Х. Оффлер [17, p. 60; 18, p. 2–13].

Эти примеры позволяют показать, что для большинства исследователей политические труды позднего Средневековья появились вследствие возвращения аристотелевской «Политики». Тем не менее теоретическая модель, которая могла бы описать изменения в позднесредневековой политической теории в связи с появлением вышеупомянутого текста, появилась только во второй половине XX в. в работах В. Ульманна. Английский исследователь поставил перед собой амбициозную задачу объяснить развитие политической философии от начала Средневековья до XVI в. В результате своих многочисленных штудий В. Ульманн пришел к выводу о существовании двух теорий. Первая теория господствовала до 1260 г. и утверждала политическую модель, в рамках которой власть помещалась в трансцендентную сферу, т. е. находилась в руках Бога, а далее нисходила до духовных и светских владык. Революцию в политической мысли, согласно Ульманну, произвела аристотелевская «Политика» [42, p. 269]. Эта революция состояла в том, что, во-первых, государство получило свое обоснование в качестве высшего сообщества граждан, возникающего в ходе естественного процесса; во-вторых, мысль Аристотеля о том, что скорее должно править большинство, чем наиболее способные, дала обоснование народному суверенитету; и в-третьих, произошло резкое разделение этики и политики [43, p. 13]. Последнее, с одной стороны, позволило политике стать самостоятельной наукой, а с другой, рассматривать человека как политическое существо без привязки к морали и религии. Наиболее ярко свою позицию Ульманн выразил в монографии «Принципы правления и политики в Средние века» (Principles of Government and Politics in the Middle Ages): «Влияние аристотелевских теорий управления и его этических принципов на XIII в. повлекло за собой довольно радикальную переориентацию в области мысли. <…> Трудно указать на какое-либо иное историческое явление доктринального порядка, которому было суждено вызвать столь далеко идущие изменения, как Аристотелю» [44, p. 157]. Таким образом, после 1260 г.

наступает господство второй теории, опустившей источник власти в имманентный мир.

Как можно заметить, в рамках концепции В. Ульманна возвращение «Политики» привело к рождению новой самостоятельной политической теории в христианской Европе. Если до этого момента господствовал августиновский, или теологический, взгляд на политику, то теперь в руках мыслителей имелись инструменты, позволившие освободиться от политического августинизма и, следуя идеям латинского аверроизма, разделить политику и теологию [3, p. 38]. Кульминацией этого процесса стал «Защитник мира» Марсилия Падуанского.Х. Флюэлер назвал модель Ульманна слишком простой, чтобы она была правильной [15, p. 4], поэтому примерно через 10 лет начинают появляться первые исследования, в которых была представлена критика основных выводов английского историка [34, p. 309–324]. Однако наиболее полное опровержение концепции Ульманна произошло в относительно недавнем прошлом в работах Дж. Фиораванти [16, p. 17–29], Р. Ламбертини [23, p. 145–173] и Ю. Митке [27].

Несмотря на поспешность выводов и искусственность построений, идеи Ульманна имели по крайней мере одно положительное последствие – особый интерес исследователей к рецепции политической философии Аристотеля. То, что некогда считалось школьной истиной, теперь превратилось в проблему. Например, Дж. Блайт, завершая обзор основных трудов Птолемея Луккского, подчеркивает, что политический аристотелизм последнего был более ограниченным, чем считалось ранее [7, p. 135–136]. К. Недерман и М. Салливан в своих выводах идут дальше, утверждая второстепенную роль «Политики» для формирования республиканских взглядов Птолемея [31, p. 236]. Недавние исследования показали, что трактат «О правлении князей» (De regimine principum) Эгидия Римского весьма далек от парафраза «Политики». С. Ригби продемонстрировал зависимость Эгидия от аристотелевской «Физики» и трактата «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита [35, p. 259–313], а Р. Ламбертини удалось убедительно доказать, с одной стороны, значительное влияние «Никомаховой этики» и «Риторики», а с другой – что Эгидий читал аристотелевский корпус сочинений через призму существующих интерпретаций, содержащихся в комментариях и в имеющихся политических сочинениях, как, например, в трактате Фомы Аквинского «О королевской власти к королю Кипра» [24, p. 259; 25, p. 51–70]. Ревизии подверглась и точка зрения на Марсилия Падуанского. Во-первых, поиск аверроистских элементов в политической философии Марсилия оказался безрезультатным [33, p. 288–300]. К этому времени сама концепция политического аверроизма была подвергнута серьезной критике, поскольку до наших дней не дошел ни один комментарий к «Политике», созданный основными представителями латинского аверроизма [12, p. 128]. На дан-

ный момент современные исследования констатируют отсутствие какого-либо влияния Аверроэса на падуанца [40, p. 24]. Во-вторых, тезис об исключительной зависимости Марсилия от «Политики» подвергли сомнению работы И. Скотта, К. Недермана и В. Сироса [21, p. 59–79]. Их исследования показывают, что политическая философия Марсилия не является калькой «Политики»; ее сложность, сочетающаяся со смелостью суждений, обусловлена богатством источников, среди которых можно обнаружить, среди прочих, Августина (354–430), Маймонида (1135/1138–1204), аль-Фараби (872–950) и Авиценну (980–1037). Новое поколение медиевистов не обошло стороной и У. Оккама. Теперь тезис о его зависимости от Марсилия Падуанского считается устаревшим, а степень влияния Аристотеля на его политические сочинения стала предметом научной дискуссии [26, p. 207–224].

Последние исследования рецепции «Политики» Аристотеля постепенно формируют совершенно новое представление о влиянии этого текста. В 90-е годы прошлого века К. Недерман и Ф. Бертоллони впервые поставили вопрос о том, чем был обусловлен перевод «Политики», и установили, что главную роль в этом сыграл факультет свободных искусств Парижского университета [5, p. 34–73; 30, p. 179–194]. Р. Ламбертини и Ю. Митке независимо друг от друга показали, что «Политика» не имела монополии в политической теории, как это было принято считать ранее [23, p. 145–173; 27, p. 1–24]. Например, Эгидий Римский мог практически не ссылаться на «Политику» в вопросе о власти Папы Римского, а Оккам обходился без Стагирита в защите теории бедности францисканцев. Таким образом, современные исследования показали, что рецепция политической философии была весьма различна и противоречива, а сама концепция политического аристотелизма была поставлена под вопрос. Э. Блэк, К. Убль и К. Недерман дали три взаимоисключающих ответа на этот вопрос. Наиболее радикальную точку зрения высказал Э. Блэк, который видит в политическом аристотелизме концептуальный словарь, использовавшийся средневековыми теоретиками чрезвычайно свободно [6, p. 211]. К. Убль свел политический аристотелизм к двум аристотелевским идеям из первой книги «Политики»: человек – это политическое и социальное животное и строгое разделение семейного и публичного [41, p. 260]. Позиция К. Недермана заключается в том, что о политическом аристотелизме того или иного автора можно говорить исходя из определенного подхода, который был выбран для исследования, а не из совокупности идей [32, p. 563–585]. Этот подход американский исследователь прочно связывает с аристотелевской классификацией наук.

Следует отметить, что каждый из трех подходов имеет значительные слабости. Если принять позицию Э. Блэка, то исследование средневековой рецепции «Политики» должно превратиться в историю о том, как мыслители вырывали из контекста цитаты и использовали их для своих целей, несмотря на то что политическая теория Аристотеля либо

была неприспособленна к рассматриваемой теме, либо давала противоположный намерению автора ответ. Не согласуется со взглядом Э. Блэка богатая традиция комментирования «Политики», которая была чрезвычайно далека от столь свободного прочтения. Эссенциалистский подход К. Убля тоже не выдерживает проверки, поскольку по крайней мере идея человека как социального существа была известна средневековым авторам благодаря Цицерону задолго до перевода «Политики». Исчерпывающая критика трактовки К. Недермана была дана Х. Флюэлером. Немецкий исследователь заметил, что если связать политический аристотелизм с темой аристотелевской классификации наук, то, с одной стороны, таких авторов XII в., как Иоанн Солсберийский (1115/1120–1180), Алан Лилльский (ок. 1128–1202/1203), Петр Кантор (ум. 1197) и Симон из Турне (ок. 1130–1201), следует отнести к аристотеликам, тогда как, с другой, Марсилий Падуанский должен быть, наоборот, исключен [15, p. 8].

Заключение

Подходя к заключению, следует отметить, что средневековая рецепция аристотелевской «Политики» уже несколько десятилетий является предметом многих научных исследований. Многочисленные статьи и монографии постепенно переворачивают устоявшиеся представления о влиянии политической философии Стагирита на средневековую политическую мысль. Значительно расширилась и исследовательская база, о чем свидетельствуют работы Х. Флюэлера [13, p. 193–229; 14], акцентировавшие внимание на многочисленных комментариях к «Политике». Нельзя обойти вниманием и специальный выпуск журнала «Vivarium», целиком посвященный восприятию «Политики» в позднесредневековой философии [45]. Этот выпуск стал отражением продолжающихся исследований, нацеленных на выяснение характера аристотелевского влияния на средневековую политическую мысль, а также на анализ того, как средневековые авторы подходили к данному тексту и использовали заложенные в нем концепции. Следует также отметить сборник статей немецких исследователей, вышедший в 2008 г. под названием «Политический аристотелизм: рецепция аристотелевской "Политики" от Античности до XIX века». Значительное место в этом сборнике принадлежит работам, посвященным периоду Средневековья. Статья И. Зёдера показывает значение аристотелевской «Политики» для формирования представлений Альберта Великого о политике как научной дисциплине и ее месте в системе наук [37, p. 53–76]. В своей работе Ю. Митке кратко анализирует сочинения Фомы Аквинского, Эгидия Римского и Марсилия Падуанского, сосредоточивая внимание на том, как эти авторы вольно или невольно изменяли политическую философию Аристотеля [28, p. 77–111]. Завершают раздел статьи Ф. Грегорио и Н. Брискорна. Первая работа посвящена переводу «Политики» на французский язык, осуществленному Николаем Оремом [19, p. 112–133]; вторая показывает роль политической философии Стагирита в трудах Франсиско де Витория [8, p. 134–172].

Таким образом, можно констатировать, что на данный момент исследование рецепции аристотелевской «Политики» является одной из достаточно широко обсуждаемых тем в рамках западных исследований. Однако, несмотря на многочисленные статьи и монографии, вышедшие за последнее время, следует заметить, что по многим вопросам до сих пор нет консенсуса. Например, политический аристотелизм, как можно было убедиться, является сущностно оспариваемым концептом. Предметом научной полемики является и степень влияния «Политики» на тот или иной политический трактат средневековых авторов. Тем не менее это никоим образом не обесценивает тех успехов, которые были достигнуты исследователями, представленными в этой работе. Их усилия позволили убедиться, что средневековая мысль была куда более оригинальной и весьма далекой от простого парафраза Аристотеля.

Список литературы

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: «Мысль», 1983.С. 54–293.
2. Марей А.В. Фома Аквинский и европейская традиция трактатов о правлении // Социологическое обозрение. Т. 15. № 2. 2016.С. 87–95.
3. Arquillière H.X. L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris:J. Vrin, 1955. 206 p.
4. Aubonnet J. Introduction // Aristote. Politique (Livres I et II). Paris: Scieted'Edition «Les Belles Lettres», 1960. P. VII-CCVI.
5. Bertelloni F. Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans HsRipoll 109 // Theologie und Philosophie, Bd. 69. Freiburg: Herder, 1994. S. 34–73.
6. Black A. Political Thought in Europe, 1250–1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 211 p.
7. Blythe J. Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002. P. 103–136.
8. Brieskorn N. Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2008. S. 134–172.
9. Davis Ch. Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III. // Speculum, Vol. 50, № 3. Cambridge: Medieval Academy of America, 1975. P. 411–433.
10. Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichte—und Staatephilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München:Verlag von R. Oldenbourg, 1929. 574 S.
11. Dominicus Gundissalinus. De Divisione Philosophiae / Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. 4. Heft 2–3. Münster: Verlag der Aschendorfschen Buchhandlung, 1903. 408 S.
12. Flüeler Chr. Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert // Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. München, 1992. S. 127–138.

13. Flüeler Chr. Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen Oekonomik // Bulletin de philosophiemédiévale, Vol. 29. Turnhout, 1987. P. 193–229.
14. Flüeler Chr. Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter: Tl. 1 und 2. Amsterdam: B.R. GrünerVerlag, 1992.
15. Flüeler Chr. Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung // Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden: Brill, 2002. S. 1–13.
16. GianfrancoF. LaPoliticaaristotelicanelmedioevo: lineediunaricezione//Rivistadistoriadellafilosofia. Vol. 52, № 1.Milan: FrancoAngeli, 1997.P. 17–29.
17. Grabmann M. Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934. 161 S.
18. Offler H.S. lntroduction // Guillelmi de Ockham. Opera Politica I. / ed. by H.S. Offler. Manchester: Harper & Row, Barnes & Nobles Import Division, 1974. P. 1–13.
19. Gregorio F. Frankreich im 14. Jahrhundert: Nicole Oresme // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2008. S. 112–133.
20. James of Viterbo. De regimineChristiano: a critical edition and translation / ed. by R. W. Dyson. Leiden: Brill, 2009.333 p.
21. Joanna V. Scott Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the DefensorPacis of Marsiglio of Padua // Augustinian Studies, Vol. 9. Charlottesville, 1978. P. 59–79.
22. John of Paris. On Royal and Papal Power / trans. by A. P. Monahan. N.-Y.: Columbia University Press, 1974. 197 p.
23. Lambertini R. Lo studio e la recezione della Politica tra XIII e XIV secolo //Il pensiero politico dell'età antica e medievale: dalla polis alla formazione degli stati europei, Torino:UTET Università, 2000.P. 145–173.
24. Lambertini R. Political Thought // A companion to Giles of Rome. Leiden, 2016. P. 255–274.
25. Lambertini R. Peter of Auvergne, Giles of Rome and Aristotle's Politica // Peter of Auvergne: University Master of the 13th Century. Berlin: Walter De Gruyter, 2015. P. 51–70.
26. Lambertini R. Wilhelm von Ockham als Leser der Politica. Zur Rezeption der politischen Theorie des Aristoteles in der Ekklesiologie Ockhams // Das publicum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. München, 1992. S. 207–224.
27. Miethke J. De potestatepapae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 347 S.
28. Miethke J. Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2008. S. 77–111.
29. Moore E. Studies in Dante. Oxford: Clarendon Press, 1896. 399 p.
30. Nederman C. J. Aristotelianism and the Origins of Political Science' in the Twelfth Century // Journal of the History of Ideas, Vol. 52, № 2. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. P. 179–194.

31. Nederman C. J. Sullivan M. E. Reading Aristotle through Rome // European Journal of Political Theory, Vol. 7, № 2. London: SAGE Publications, 2008. P. 223–240.
32. Nederman C. J. The Meaning of Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought // Journal of the History of Ideas, Vol. 57, № 4. Philadelphia, 1996. P. 563–585.
33. Piaia G. Averroismepolitique: anatomied'unmythehistoriographique // Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter. Berlin, New York, 1985. P. 288–300.
34. Renna Th. Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303 // Viator, Vol. 9. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 309–324.
35. Rigby S. Aristotle for Aristocrats and Poets: Giles of Rome's De regimine principum as Theodicy of Privilege // The Chaucer Review, Vol. 46, №3. Pennsylvania, 2012.P. 259–313.
36. Sabine G. H. A History of Political Thought, 3rd ed. N.-Y.: George G. Harrap& Co Ltd, 1961. 948 p.
37. Söder J. R. Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen // Politischer Aristotelismus Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2008. S. 53–76.
38. Sullivan J. Marsiglio of Padua and William of Ockham, I // The American Historical Review, Vol. 2. N.-Y.: The Macmillan Company, 1897. P. 409–426.
39. Previté-Orton C. W. Marsiglio of Padua: Part II. Doctrines // The English Historical Review, Vol. 38, № 149. Oxford: OxfordUniversityPress, 1923. P. 1–18.
40. Syros V. Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought. Toronto: University of Toronto Press, 2012. 305 p.
41. Ubl K. Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung. München: R. OldenbourgVerlag, 2000. 260 S.
42. Ullmann W. Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. Cambridge:Cambridge University Press, 1975. 320 p.
43. Ullmann W. A history of political thought: The Middle Ages. Ed. 1 and 2. Harmondsworth: Penguin Books, 1965, 1970.
44. Ullmann W. Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London: Methuen & Co, 2010. 238 p.
45. Vivarium, Vol. XL, № 1. Leiden, 2002.

Rethinking the medieval reception of Aristotle's «politics» in western studies

V.V.Zhulev

Russian State University for the Humanities, Moscow

This article provides an overview of Western scholarship on the reception of Aristotle's Politics in medieval political thought. For a long time, numerous articles, monographs, and textbooks, following Walter Ullmann, commonly repeated that the return of the Politics to Europe marked the birth of modern political theory. According to this view, the old Augustinian paradigm gave way to political Aristotelianism, which provided thinkers with a rich toolkit for the desacralization of politics. In the relatively recent past, the problem of the

reception of the Politics became a subject of scholarly debate among Western historians. Contemporary research has begun to debunk the myth of an Aristotelian revolution in political philosophy after 1260. It can be stated that the refutation of Ullmann's concept has progressed so far that the very notion of political Aristotelianism has become problematic. Although historians have not been able to reach a consensus on many issues, the efforts of international medieval studies have allowed for a new perspective on the medieval reception of Aristotle, which has proven to be a far more complex phenomenon than previously thought.

Keywords: *reception, "Politics", Aristotle, Middle Ages, political philosophy.*

Об авторе:

ЖУЛЕВ Владислав Викторович – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории зарубежной философии, ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», г. Москва. E-mail: wladislawking@gmail.com. ORCID: 0009-0000-1703-7078. SPIN-код: 8558-3527.

Author information:

ZHULEV Vladislav Viktorovich – PhD, Assistant, Department of History of Foreign Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow. E-mail: wladislawking@gmail.com. ORCID: 0009-0000-1703-7078. SPINcode: 8558-3527.

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.05.2026.

УДК 1(091)(38):141.113+929Эмпедокл

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.215

Учение Эмпедокла в акмеологическом измерении

Е.А. Юмкина*, В.В. Волков **

*ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
г. Санкт-Петербург
**Военный институт железнодорожных войск и военных сообщений Военной академии материально-технического обеспечения
им. А.В. Хрулева, г. Санкт-Петербург

В статье рассматривается акмеологический аспект философии Эмпедокла. Авторы статьи выдвигают тезис о том, что в воззрениях Эмпедокла существовалоположение о качественном своеобразии вещей, что интерпретируется как предпосылка их акме и кате. В итоге Сфайрос Эмпедокла предстает как прообраз акме, а Нейкос– как прообраз кате. Их достижение зависит от степени совершенства вещей по параметрам качества и количества. Эти антитезы рассматриваются в статье в трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и аксиологическом. Если в первом случае основное акмеологическое противоречие выражается в борьбе Сфайроса и Нейкоса, то во втором – Божественного разума и разума индивидуального, а в третьем – Гармонии и Хтонии.

Ключевые слова: *Эмпедокл, акмеология, акме, кате, философия.*

Введение

Сравнительно молодая наука акмеология располагает на данный момент достаточно существенными разработками прикладного характера. Однако их ценность зачастую теряется в палитре психологических дисциплин, что не позволяет эти разработкираспознать и эффективно использовать. Одной из причиной такого положения является определенный дефицит в ее арсенале фундаментальных теоретических исследований. Современные акмеологи порой забывают, что их наукасвоим возникновением во многом обязана философии, и в первую очередь античной философии. В становление концепции акме и кате большой вклад внесла целая плеяда ярких мыслителей. И одним из них является Эмпедокл.

Эмпедокл представляет собой противоречивую фигуру [6, с. 14]. Исследователь его творчества Г. Якубанис приводит различные оценки его личности [10, с. 9–13]. С учетом современных воззрений выделяют три стороны личностиЭмпедокла:

- выдающийся поэтический талант. Аристотель считал его отцом риторики;

- противоречивость и эклектизм философского учения. Платон скептически относился к его способностям мыслителя. Гегель откровенно сомневался в значительности учения Эмпедокла. Дильс и другие признавали в нем эклектика;

- тонкость наблюдателя и исследователя природы. Эмпедокл многое подметил и высказал интересные догадки об окружающем мире, предложил одну из первых теорий биологической эволюции.

© Юмкина Е.А., Волков В.В., 2026

Для нас Эмпедокл интересен прежде всего как мудрец. Кроме того, в его трактате «О природе» мы находим использование им понятия «акме» как важного результата развития природы и человека.

Онтологический аспект

Единое бытие Эмпедокла обладает следующими свойствами. Его первоначала (корни/элементы), с одной стороны, бесконечно множественны в количественном отношении, а с другой стороны– они качественно ограничены (все четыре – огонь, вода, воздух, земля). Эти элементы вечны, неизменны, недвижимы [4, с. 42]. Но мир в целом постоянно развивается [5, с. 104].Движущими причинами у Эмпедокла выступают две противоположно направленные силы – Любовь и Ненависть, сущность которых в соединении и разделении. Разница заключается в том, что Любовь соединяет разнокачественные элементы и разъединяет однокачественные, а Ненависть – соединяет однокачественные и разъединяет разнокачественные. Следовательно, под действием сил элементы смешиваются друг с другом в определенном сочетании. В развитии мира Любовь и Ненависть чередуются друг с другом. В этом чередовании существуют 4 состояния: полное господство Любви, переход от Любви к Ненависти, полное господство Ненависти, переход от Ненависти к Любви. В состоянии господства Любви мир представляет собой совершенную смесь, бескачественный Сфайрос, полное единство разнородных элементов [1, с. 9]. В состоянии господства Ненависти все элементы максимально отчуждены друг от друга. В промежутках между этими крайними состояниями возникают разнообразные вещи. Рассмотрим теперь, каким образом эти особенности связаны с категориями акме и кате. В сохранившемся до нашего времени отрывке у Эмпедокла акме фигурирует в следующем контексте (20 фрагмент):

«… Ясно то можно узреть в совокупности членов телесных:
То, Любовью влекомые, сходятся все воедино
Органы бренного тела, в расцвете жизненной силы (ἑνάκμήι);
То, напротив, Раздором разъятые злым, каждый порознь
В шумном прибое житейского моря у брега блуждают…»[10, с. 77–78].

Акме есть результат стремления элементов и их слияния под действием силы Любви. Следовательно, самым высшим или абсолютным акме будет тот самый бескачественный Сфайрос, совершенное смешение элементов. В противоположность этому, абсолютное кате – это максимум в проявлении Раздора и состояние отчужденности элементов. Следовательно, абсолютное акме и кате обусловлены сущностью двух космических сил – Любви и Ненависти. Так как эти силы являются движущими

причинами, то здесь вновь проблема различения акме и кате связана с решением проблемы движения.

В границах абсолютных акме и кате существуют градации локальных акме и кате, различия между которыми обусловлены тем, что Любовь и Ненависть находятся в разных пропорциях (*количественном* соотношении). В этом смысле можно выстроить своеобразную шкалу. Любовь и Ненависть действуют не сами по себе, но по отношению к элементам/корням. Ввиду того, что их бесконечное множество и они имеют качественную специфику, еще одним источником развития, а также критерием различения состояний локальных акме и кате будет принцип сочетания и количественная мера их взаимодействия. На основании того, что индивидуальные вещи существуют только в зонах взаимодействия любви и ненависти, а не полного господства какой-либо одной из сил, можно говорить о следующих особенностях. В зоне локальных кате, где нарастает господство Ненависти, в образующихся индивидуальных вещах преобладает тенденция к соединению однородных, то есть однокачественных корней/элементов (огонь–огонь, земля–земля и т. п.). В зоне локальных акме в образующихся вещах преобладает тенденция к соединению разнородных или разнокачественных корней/элементов (огонь–земля, вода–земля, воздух–огонь и т. п.).Природа индивидуальной вещи, а следовательно, и форма ее локальных акме/кате, их границы определяются, таким образом, по меньшей мере тремя аспектами: составом элементов/корней;количественным отношением элементов/корней (какой преобладает);характером взаимодействия Любви/Ненависти.Можно представить следующие таблицы взаимодействия первоэлементов.

	Огонь	Вода	Земля	Воздух
Несовершенные сочетания				
Огонь–Огонь, Вода–Вода, Земля–Земля, Воздух–Воздух				
Парные сочетания				
Огонь	Сфера Нейкос	Огонь/Вода	Огонь/Земля	Огонь/Воздух
Вода	Сфера Филиа	Сфера Нейкос	Вода/Земля	Вода/Воздух
Земля	Сфера Филиа	Сфера Филиа	Сфера Нейкос	Земля/Воздух
Воздух	Сфера Филиа	Сфера Филиа	Сфера Филиа	Сфера Нейкос
Тройственные сочетания				
Огонь–Вода–Земля	Огонь–Воздух–Земля	Огонь–Вода–Воздух		
Совершенное сочетание				
Огонь–Вода–Воздух–Земля				

В итоге получается 11 типов сочетаний, образуемых под воздействием силы Любви. Очевидно, что в зависимости от степени господства

Любви возможна разная мера преобладания определенного первоэлемента в вещи. Так, в сочетании «Огонь–Вода» в ситуации, если тенденции Ненависти оказываются сильнее, то могут быть такие вариации: «Огонь>>Вода» или «Огонь>Вода» или «Огонь<<Вода» и Огонь<Вода». Здесь знаки «>>/<<», «>/<» означают степень преобладания Ненависти. Любовь же предполагает эквивалентное соотношение, но при этом с увеличением вариативности в качественном составе.

Можно предположить, что развитие в сторону состояния господства Любви (восходящая ветвь) идет по пути увеличения равноценных в количественном отношении вкладов «корней всех вещей» с увеличением элементного разнообразия вещей. То есть вещи с парным сочетанием первоэлементов – более простые и раньше возникшие, а вещи с совершенным сочетанием, включающие все четыре элемента, – более сложные и поздние по характеру образования. Появление таких вещей будет означать постепенное приближение к состоянию Сфайроса или абсолютного акме. Исчезновение таких вещей будет знаменовать движение в сторону господства Ненависти и разрозненности, то есть к кате.

У Эмпедокла мы находим нечто аналогичное лестнице развития, описывающей восходящую ветвь (фрагменты 61–62):

«…Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых,
Твари бычачьей породы с лицом человека являлись,
Люди с бычачьими лбами, создания смешанных полов:
Женской природы мужчины, с бесплодными членами твари.
Выслушай ныне о том, как огонь, выделяясь ко свету,
Вывел в ночи сокровенные отпрыски многострадальных
Мужей и жен; ибо речь та не будет пуста, ни бесцельна.
Цельноприродные чада земли возникали сначала.
Равный удел получившие воздуха теплого с влагой.
Огонь их выталкивал вверх, сочетаться желая с подобным,
Вовсе еще не имевших ни стройной гармонии тела,
Ни человеческой речи, ни мужам присущего члена…» [10, с. 81].

Можно выделить четыре периода. Первый – это случайные соединения или период чудовищ. Они возникают вследствие преобладания парных сочетаний первоэлементов, что является менее совершенным, если обратиться к таблице. Чудовищность первых творений обусловлена господством Ненависти, тогда как сила Любви только начинает свое действие. Отличительные особенности первых созданий – непропорциональность телесной организации, несоответствие частей в плане происхождения (от человека и животного – быка), иными словами – отсутствие регулярности или логики в структурной организации и, как следствие, неспособность порождать себе подобных. Это есть локальное акме по отношению к полному отчуждению первоэлементов, но локальное кате в сравнении со Сфайросом.Второй период – цельноприродные формы. Пропорции первоэлементов в них более сбалансированы. Они способны

порождать себе подобных путем отделения частей. В то же время они не обладают гармоничностью в телесной организации, развитой речью, отличительными признаками пола.Третий период – это появление разнополых существ, в слиянии которых проявляется одно из высших на пути к Сфайросу проявлений Любви.

Таким образом, мы можем выделить несколько свойств, совершенствование которых составляет сущность циклического развития у Эмпедокла:

1) телесная организация (ее пропорциональность, соразмерность);
2) формы общения (высшая из них – общение посредством человеческой речи, следовательно, общение есть, в свою очередь, форма проявления Любви);
3) разделение полов и, следовательно, максимальное раскрытие и выражение их природы.

Взаимопереходы космических сил Эмпедокл называет сменой пути (что перекликается с воззрениями Гераклита о пути вверх и пути вниз), так, в стихе 35 трактата «О Природе» он пишет: «…И скоро стало рождаться в тленном виде то, чему раньше была присуща нетленность, и в смешанном виде то, что раньше было чуждо всякого смешения, поменявшись путями…» [3, с. 710]. В данном контексте существенно употребление понятий тленного и нетленного и граница (рубеж), которая разделяет эти два состояния. Как при господстве Любви, так и при господстве Ненависти все пребывает в состоянии нетленности, но в различной качественной определенности.

В следующей цитате можно видеть предпосылки акме и кате как конечные состояния в господстве Любви и Ненависти:

«…То дружба соединяет их в один порядок (космос),
То они разносятся в разные стороны губительною ненавистью,
Пока все соединенное вновь не окажется внизу(побежденным)…» [3, с. 702].

В первом случае порядок или космос есть результат действия силы Любви. Во втором случае – низвержение космоса выражает результат действия Ненависти. «…Некоторые вещи находятся в состоянии изменения, а другие – в состоянии покоя…». Примирение между позициями Гераклита и Парменида [7, с. 36].

Итак, онтологические воззрения Эмпедокла, несмотря на их мифопоэтичность, являются принципиальными для акмеологии в силу того, что именно в них понятие «акме» впервые употребляется в связи с ключевыми категориями первоосновы и выражает определенное состояние в ее качественных преобразованиях.Диалектика космических сил определяет законы переходов между состояниями акме и кате, где одно немыслимо без другого. Эти законы заключены в количественных соотноше-

ниях элементов определенного качества. Чем больше разнообразие согласованных между собой элементов, тем ближе они к совершенному Сфайросу.

Гносеологический аспект

В гносеологическом аспекте, согласно свидетельствам мыслителей древности об учении Эмпедокла, «…критерий истины не ощущения, но правильный разум. В основе же правильного разума лежит отчасти нечто божественное, отчасти человеческое…» [3, с. 680]. Человеческий разум оказывается ограниченным в своих познавательных возможностях в силу несовершенства в сравнении с божественным разумом. Тогда сущность акме и кате умопостигаема, но за конечный период времени к полному ее пониманию подойти невозможно. Приближение к истине – это напряженный труд не одного поколения людей. Следование правильному разуму означает нахождение в согласии с божественным разумом.

Для того чтобы достигнуть истины, ум должен быть свободен от переживаний и забот, должен быть полностью сосредоточенным на объекте познания: «…узки средства познания, разлитые по телу (ограниченность ощущений), и множество возникающих страданий смущает заботами ум ранее сказанному…» [3, с. 680]. Большинству людей свойственно чрезмерно доверять лишь своему непосредственному опыту, который мешает им видеть целое, бессмертное, вечное. Раздираемый противоречиями, каждый человек при этом склонен категорически судить о многих вещах, что образно выражено в следующей фразе: «…влекомый во все стороны, всякий сам желает постичь всю вселенную…»[3, с. 680].

Применительно к познанию сущности акме и кате сказанное означает осторожность в экстраполяции сведений, справедливых для одного объекта при одних условиях, на рассмотрение траектории развития другого объекта, а также с объектов более простых на объекты более сложные. Истинность воспринимаемой через органы чувств информации обусловлена той теоретической установкой, которая имеется у субъекта познания в результате размышления: «…воспринимаемое через посредство каждого (отдельного) ощущения истинно, если ими (ощущениями) руководит разум…». То есть невозможно судить о том, что есть вершина или низина в человеческой жизни, природе или обществе, если не выработана концепция этих явлений, сформулированная на языке предельно общих категорий, предполагающих перевод на язык более частных понятий, учитывающих специфику изучаемого объекта.

Примечательны такие слова Эмпедокла: «…дерзни же и воспрянь к вершинам мудрости // Исследуй всеми силами все, что в предмете ясно, // Но не думай видеть больше, чем доступно глазу, // Ни слышать тупым слухом более того, что отчетливо высказано, // Не доверяй и другим, каким ни есть, путям знания; // Не давай веры ощущениям и размышляй, как все само себя выясняет…» [3, с. 682]. Истина рассматривается Эмпедоклом

как достижение акме человеческой жизни. Мудрость есть цепь вершин, открываемых Божественным разумом наиболее настойчивым.

Интересен тезис о том, что «все само себя выясняет». Каждый объект раскрывает себя в своем существовании. Иными словами, ни один канал информации не обладает истинностью. Только результат интеграции данных различных модальностей в мысли (что само по себе есть одно из проявлений Любви) способно дать истинную картину реальности. Все это становится особенно важно при изучении сложных объектов, в частности, механизмов их развития и раскрытия собственной природы в точках акме и кате. Выделение из всего многообразия свойств вещи тех, которые являются наиболее существенными, и прослеживание их динамики вплоть до кульминационных и поворотных пунктов является важным методологическим принципом акмеологии.

«Познай, сделав в уме разумное деление…» [3, с. 684] – фраза, указывающая на то, что истина достижима в результате мыслительных операций с теми фактами, которые получены в ходе чувственного восприятия – отделения существенных свойств от несущественных. Познание истины, в сущности, сводится к раскрытию силы Любви (единства), действующей во всем мире. Человек от природы обладает этой силой – она врождена ему, обуславливая гармоничность физического и умственного развития. Эта особенность позволяет человеку в мысли видеть действие силы Любви в природе. Кроме того, в силу того, что в состоянии акме максимально проявляются силы Любви, человек также обладает способностью видеть вершинную, акмеологическую суть вещей.

В фрагменте «…благодаря ей [любви], они [части тела] расположены (друг к другу), стремятся к единению…» [3, с. 691] содержится важная в гносеологическом отношении мысль. Если акме есть состояние высшего проявления сил Любви, то, если какое-либо свойство способствует движению к высшему глобальному единству (к Любви, Сфайросу), это означает акме-проявление этого свойства. Если, напротив, это же свойство способствует движению к разрушению единства, разрозненности, отчуждению (Ненависти), то это кате-проявление свойства. Следовательно, одно и то же свойство может приближать к высшей гармонии и целостности, а может удалять от нее.

Чувственный мир, согласно Эмпедоклу, раздроблен, в нем действие Ненависти преобладает. В данном утверждении содержится общее с пониманием Парменида, что мир ощущений обманчив: «…умопостигаемый (мир) уподобился Любви, чувственный же (мир), побежденный Враждою и еще более разделенный в (своем) зависящем от смешения рождении, в отпечатанных (7) и образных видах, происходящих от вражды…» [3, с. 697]. В то же время в мышлении человек способен внести порядок в разрозненные ощущения и совокупность мнений и увидеть объект в его целостности, и в том числе помыслить высшее проявление его природы, то есть акме. Природа объекта познается в его акме, так какв

этом состоянии она максимальным образом проявлена, в этой же точке гармония между сущностными свойствами объекта достигает своего высшего созвучия. В воззрениях Эмпедокла можно также обнаружить идею, что истина раскрывается в любви. Только отождествившись, сроднившись с объектом познания, можно познать его суть. В этом есть высшее сосредоточение мысли на некотором объекте.

У Эмпедокла, как и у Гераклита, мы встречаемся с категорией подобия при рассмотрении проблемы познания. Если у Гераклита неподобное познается неподобным, то у Эмпедокла все наоборот: «…подобное питается подобным: «…сладкое ищет сладкого, горькое стремится к горькому»…» [3, с. 733], «…Землю землею, воду водою мы познаем, // Эфир божественный знаем эфиром и огнем разрушительный пламень, // Любовь любовью и раздором печальный раздор …» [3, с. 745]. Это указывает на важность сравнительного метода при познании сущности акме и кате. Указанные состояния, хотя и являются противоположными, тем не менее реализуются через действие различных законов. Созидание и движение к высшему единству/целостности совершенно иной процесс, чем разрушение некоторой целостности. На этот тонкий нюанс указывает вся космогоническая концепция Эмпедокла. Как в состоянии Сфайроса, так и в состоянии господства Ненависти индивидуальные вещи не существуют, то есть в этом аспекте эти два состояния эквивалентны. В то же самое время Сфайрос есть идеальное смешение элементов, их высшая степень соединенности, тогда как царство Ненависти – это идеальное расслоение смеси, то есть высшая степень раздробленности элементов, их отчужденности друг от друга. И в этом смысле разница колоссальна. Точно также и предельные состояния проявления этих сил можно познать, только выстраивая сравнительные ряды акме или кате.

Наконец, завершающим моментом в гносеологическом плане и подготавливающим плавный переход к аксиологии является предпосылка того, что акме человека определяется тем, как он представляет окружающий мир: «… Ибо человеческий разум растет соответственно представляющемуся…» и «… перемена в (нашем) состоянии сопряжена с переменой (нашего) образа мыслей…»[3, с. 743]. Состояние человека определяется образом его мысли. Следовательно, закон, связывающий его сущностные свойства, есть именно образ мысли. Бесконечность совершенствования человека есть производная от бесконечности отражаемых предметов и их комбинаций в представлении. Косность разума будет означать начало движения к кате. Состояние характеризует одну из сторон понятия «мудрость», которая у Эмпедокла представляется как предметная мысль.

Аксиологический аспект

Смысл жизни и высшее акме человека – это превозмочь смертность, прийти к состоянию Сфайроса как абсолютного единства и растворенности в мире при полном господстве сил Любви. Его этические воззрения содержатся в частично сохранившемся до наших дней сочинении «Очищения» (καθαρμοι). В самом названии поэмы мы встречаемся с понятием «катармои», которое представляет собой множественное число понятия «катарсис», где последний буквально мыслится как преодоление упадка. Сама поэма направлена на то, чтобы указать путь, который позволит достигнуть совершенства. Как отмечает А.А. Гусейнов, натурфилософия Эмпедокла, содержа в себе понятия любви и вражды, уже предполагает выход в мир человеческих поступков. Подчеркивается диалектичный характер: «…Любовь сама по себе, в чистом виде, вне соотнесенности с Враждой и вне опасности стать на путь Вражды оказывается не жизнеспособной. Любовь отделена от Вражды, противоположна ей, из чего не следует, будто она может существовать автономно, она связана с Враждой именно этой отделенностью и противоположной направленностью…» [2, с. 122]. Таким образом, в русле акмеологических рассуждений следует важный вывод о взаимодействии акме, а также закон, согласно которому достижение акме пролегает через преодоление кате.

Сама по себе жизнь в смертном теле символизирует падение души: «…После такого почета, с вершины такого блаженства / Свергнут теперь я на землю, смертных удел разделяя. (Clem. Strom. IV 12 p. 569 P) / [воплотившись] Очутились мы в скрытой пещере… (Porphyr. de antro nymph. 8 p. 61, 19 Nauck)…» [9]. Эмпедокл указывает на причины, по которым бессмертные души оказываются ввергнутыми в такое мрачное состояние: это убийство или нарушение бессмертным божеством (демоном) клятвы. В качестве наказания он проходит череду земных воплощений («три мириады годов»), не принимаемый ни одной стихией. В мире он оказывается изгнанником – таковы последствия преобладания в бессмертной душе сил Вражды. Эмпедокл указывает на яркие особенности, позволяющие опознать кате: «…мрачное место, / Где вечная злоба, убийство, стаи карающих духов, / Точащий силы недуг, тщета и ничтожество тленья / Носятся всюду во тьме в роще бесчувственной Аты. (Hierocl. ad c. aur. 24 ad V. 54 ff) …» [9].

Две противоположных силы охватывают дух человека и открывают перед ним выбор, что предпочесть. На одном полюсе описанное выше мрачное место, владение Хтони, которое дополняется следующими свойствами: кровопролитными распрями, безобразием, торопливостью, «мрачнодушной скрытностью» (неясностью), низостью, смертью.

На другом полюсе также в женском обличии предстает Гармония (Лад), олицетворяющая согласие, красоту, степенность, «любвеобильную ясность», рождение, бодрость, совершенство.Предпочтительна дорога, ведущая в сторону совершенства. Его торжество выражено в образе божества (мужского), олицетворяющего чистую мысль, способную обежать

весь космос. Против вражды (и крайней ее формы – убийства) Эмпедокл свидетельствует представлением о переселении душ, когда живые существа в нынешнем обличии, вполне возможно, могут оказаться друзьями или родственниками в одном из своих прошлых воплощений. Поднимая руку на врага, можно погубить друга. Достижение совершенства – это также утверждение мудрости, как свидетельствует Климент Александрийский: «… Эмпедокл говорит, что души мудрых становятся богами; он пишет так: А под конец они становятся прорицателями, песнопевцами, врачами / И вождями у живущих на земле человеков. /Откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями…» [8, с. 412].

Таким образом, у Эмпедокла четко обрисованы состояния акме и кате, между которыми человек делает выбор. Исходное его состояние – это катаболе, осмысление которого пролагает путь к совершенству, который хотя и непростой, но стоящий того. Награда на этом пути – уподобление бессмертному божеству и пребывание в состоянииединства.

Заключение

Итак, важная идейная предпосылка во взглядах *Эмпедокла* – это акцент на качественном своеобразии вещей в зависимости от того, каково в нем соотношение первоначал и управляющих сил. В логике нашей реконструкции мы можем говорить о том, что состояния акме и кате обладают качественной спецификой: единство максимального разнообразия элементов в состоянии Сфайроса (прообраза акме), максимум однообразия и разобщенности в состоянии господства Нейкос. Отсюда следует, что акме и кате не тождественны друг другу в своих крайних проявлениях, но между этими крайностями могут быть промежуточные состояния существования разнообразных вещей, степень совершенства которых можно оценивать по этим параметрам: качества и количества. Таким образом, мы видим потенциальную связь акме и кате с одной из фундаментальных диалектических пар категорий «качество» и «количество».

Познавательная деятельность человека тоже может быть рассмотрена в логике приближения/удаления от Сфайроса или Разобщенности. Чем совершеннее, целостнее человек, чем в большей степени он в единстве с Божественным разумом, тем более глубокие истины открываются его индивидуальному разуму. Важно уметь чутко наблюдать за происходящим в реальности, тогда сущность каждого объекта проявится сама собой в ходе его существования.

Аксиологический аспект акме и кате выражен в паре божественных образов Хтони и Гармонии. Ключевые ценности – это мудрость, красота, жизнерадостность. Новизна, встречаемая в его рассуждениях, – это идея о свободе выбора у человека, какое направление в своей деятельности предпочесть.

Список литературы

1. Городнёва М.С. Рациональное и иррациональное в ранней греческой философии // Гуманитарный вектор. 2015. № 2 (42). С. 6–11.
2. Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Книжный дом «Либроком», 2003. 287 с.
3. Досократики / пер. с древнегреческого А.О. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. 784 с.
4. Кнэхт Н.П. Проблема единства бытия у досократиков: Античность и современность // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2015. № 3 (7). С. 37–52.
5. Репин Д.А. Проблема познания в ранней античной метафизике // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2018. № 1. С. 97–107.
6. Семушкин А. Эмпедокл. М.: Мысль, 1985. 191 с.
7. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / пер с англ. В.И. Кузнецова / под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2003. 800 с.
8. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. изд. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989 576 с.
9. Эмпедокл. Очищения. Фрагменты из поэмы /пер. А.В. Семушкинапоизданию:DieFragmentederVorsokratikervonHermannDiels. Zweite Auflage. Erster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. S. 205–216. [Электронныйресурс]. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/empedokl.htm (датаобращения: 12.08.2019).
10. Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, АО печ. и изд. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1906. 134 с.
11.

The teaching of Empedocles in acmeological dimension

E.A. Yumkina *, V.V. Volkov **

* St. Petersburg State University, St. Petersburg

** Military Institute (Railway troops and military communications) of the Military Academy of Logistics named after General of the Army A.V. Khrulyov, St. Petersburg

The article deals with the acmeological aspect of the philosophy of Empedocles. The authors of the article put forward the thesis that in the views of Empidocles there was a thesis about the qualitative uniqueness of things, which is interpreted as a prerequisite for their acme and kate. As a result, Sfairos Empedocles appears as the prototype of Acme, and Neykos, as the prototype of Kate. Their achievement depends on the degree of perfection of things in terms of quality and quantity. These antitheses are considered in the article in three

aspects: ontological, epistemological and axiological. If in the first case the main acmeological contradiction is expressed in the struggle between Sfairos and Neykos, then in the second – the Divine mind and the mind of the individual, and in the third – Harmony and Chthonia.

Key words: *Empidocles, acmelogy, acme, kate, philosophy.*

Об авторах:

ЮМКИНА Екатерина Анатольевна – кандидатпсихологических наук, старший преподаватель кафедры социальной философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург. E-mail: katerinayum@mail.ru

ВОЛКОВ Вячеслав Викторович – профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военного института (железнодорожных войск и военных сообщений) Военной академии материально-технического обеспечения им. А. В. Хрулева, г. Санкт-Петербург. E-mail: agnee@yandex.ru

Authors information:

YUMKINA Ekaterina Anatolyevna – Candidate of Psychological Sciences, Senior Lecturer in the Department of Social Philosophy at St. Petersburg State University, St. Petersburg. E-mail: katerinayum@mail.ru

VOLKOV Vyacheslav Viktorovich – Doctor of Economics, PhD, Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Military Institute (Railway troops and military communications) of the Military Academy of Logistics named after General of the Army A.V. Khrulyov**,** St. Petersburg. E-mail: agnee@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.05.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 17.06.2026.

УДК 1(091)«18/19»:[165.731.2:165.813]

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.227

Имманентная эпистемология: Авенариус, Мах, Шуппе

С.Н. Коськов, М.А. Иваненко

ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева», г. Орел

В данной статье исследуется эпистемологическое наследие трех крупнейших мыслителей имманентности второй половины XIX – начала XX вв.: Рихарда Авенариуса, Эрнста Маха и Вильгельма Шуппе. Генезис их философских позиций рассматривается в широком контекстенаучной мысли конца XIX века, учитывая такие факторы, как развитие физики и биологии, появление эмпирической психологии и нарастающее недовольство кантианским трансцендентализмом в немецкоязычной академической среде. Актуализируются взгляды мыслителей имманентности на дуализмы субъекта и объекта, физического и ментального, познающего «Я» и окружающей среды. Прослеживается прямое влияние эмпириокритицизма Р. Авенариуса, нейтрального монизма Э. Маха, а также имманентной философии В. Шуппе на интеллектуальный ландшафтXX в., включая логический эмпиризм, аналитическую философию, феноменологию и радикальный конструктивизм.

Ключевые слова:*субъект познания, имманентность, трансцендентность, эмпириокритицизм, махизм, инструментализм, кантианство.*

Вторая половина XIX в.стала для интеллектуальной истории человечества эпохой дарвинизма и термодинамики, эмпиризма и новых форм материализма. Естествознание характеризуется размежеванием со старой натурфилософией, которая постулировала романтическую «жизненную силу» (Lebenskraft) как парадигму реальности. «Новые направления в науке, – пишет исследовательК.А. Краусс, –утверждали, что вся природа, включая живых существ, подчиняется объяснительным теориям физики» [17, p. 7]. Ученыечаще обращаются к экспериментальным методам и количественному математическому подходу, в том числе в биологии, исходя из положения о том, что органические процессы подчиняются тем же физическим законам, что и неорганическая материя. Лаборатория превращаетсяв место сосредоточения научной жизни. Для естествоиспытателей, таких как Герман фон Гельмгольц, эксперимент предстает не только инструментом по проверке научных идей: он оказываетсязаложен в природе субъекта познания, выражаясь в «бессознатель-

© Коськов С.Н., Иваненко М.А., 2026

ных индукциях наших восприятий» [20, с. 177]. Тем временем психология отделяется от философии и претендует на звание эмпирической науки. Разгораются дебаты по психофизической проблеме: если душа отрицается как метафизический архаизм, а органические процессы подчиняются законам физики и химии, то возникает вопрос о природе сознания и разума.

На этом историческом фоне в немецкоязычных университетах выстраиваются сложные отношения между естественными (Naturwissenschaften) и гуманитарными (Geisteswissenschaften) науками. Философия, одна из наук о Духе, должна была сориентироваться в новой интеллектуальной среде, когда пересматривалась демаркация между сферами ментального и физического. Магистральной линией на философских факультетах оставался кантианский идеализм, но был также запрос на антиметафизическую философию, соответствующуюэпистемологическим тенденциям естествознания тоговремени. Одним из предтеч развенчания трансцендентального наследия Иммануила Канта выступал Артур Шопенгауэр, создатель первой неклассической эпистемологии, утверждавший: «как не может быть объекта без субъекта, не может быть и субъекта без объекта, т. е. познающего без отличного от него познаваемого» [13, с. 293]. Его критика ноуменов и воля как имманентная миру сила, познаваемая рассудком через страдания и желания тела, предвосхитили эпистемологию целой плеяды мыслителей второй половины XIX – начала XX вв.: Эрнста Маха, Рихарда Авенариуса и Вильгельма Шуппе. Несмотря на определенные разногласия, они были солидарны в желании устранить любые трансцендентные основания знания, а также в приверженности языку эмпирической психологии своего времени. Идейную близость отмечали как сами вышеперечисленные мыслители, например, Э. Мах в начале своего «Анализа ощущений» [9, с. 47], так и их критики: от Георгия Плеханова до ЭдмундаГуссерля. В отечественной историкофилософскойтрадициитакже прослеживается размытие индивидуальных отличий ключевых представителей данного направления. Например, еще в 1905 г. Сергей Алексеев (Аскольдов) в статье о школе имманентной философии В. Шуппе сводит мысль последнего к формуле «Нет субъекта без объекта, и обратно» [2, с. 821] (неслучайно похожей на приведенную выше цитату А. Шопенгауэра), которая впоследствии рядом исследователей будет атрибутирована Р. Авенариусу.Настоящая работа ставит своей целью проследить единство имманентного опыта познания в трех различных изложениях Р. Авенариуса, Э. Маха и В. Шуппе, а также оценить их влияние на интеллектуальный ландшафт двадцатого столетия.

Р. Авенариус был основателем школы эмпириокритицизма, преподавалв университете Цюриха. Он элиминирует все трансцендентные понятия в сферу дотеоретического чистого опыта, который характеризуется в терминах биологической адаптации и сохранения энергии. Цель

критики Р. Авенариусасостоит в том, чтобы доказать: в аппарате познания объект, репрезентация и познающий субъект – это конструкции одного и того же чистого опыта. В таком случае снимается не только кантианская «вещь в себе», но и субъектно-объектный дуализм, который заменяется неразрывной функциональной системой, в рамках которой даны объекты окружающей среды, психические ощущения и элементы центральной нервной системы. Деление на субъект и объект – это метафизическая иллюзия, причиной которой выступает приобретенный в ходе эволюции психологический механизм интроекции.В результатеинтроекции «единство эмпирически данного мира расщепилось по двум направлениям: на внешний мир и внутренний мир, на объект и субъект» [1, с. 22], – пишет Р. Авенариус в работе «Человеческое понятие о мире». Швейцарский мыслитель предпочитает не употреблять понятия субъекта и объекта, используя термины центра и периферии. Ученик Р. Авенариуса ЙозефПетцольдт полагал различение явлений на ментальные и материальные исключительно в «методологических целях» [17,p. 73], не допуская в сферу первичного опыта чего-либо субъективног о или объективного, ограничиваясь описательным подходом эмпирической психологии к содержанию переживаемых восприятий.Эмпириокритицизм делает акцент на «принципиальной координации» [1, с. 56] между центральной нервной системой организма и средой, устраняя какие-либо трансцендентные основания познания мира. В чистом опыте нет субъекта, который «находит» объекты окружающей среды: и субъект и объекты есть найденное (dasVorgefunden).

Поскольку в естественном понятии о мире (natürlicherWeltbegriff) объект и субъект не являются самостоятельными субстанциями, реляционная модель Р. Авенариуса не основывает психическое на разделении «Я» как носителя сознания и окружающей среды. Напротив, замечает К.А. Краусс, у швейцарского философа «в определенном смысле среда сама может рассматриваться как нечто психическое» [17, p. 49]. Это сближает мысль Р. Авенариуса с некоторыми идеями таких направлений, как радикальный конструктивизм и философия сознания. В рамках концепции автопоэзисаФрансиско Варелы и Умберто Матураныпознание является воплощенной адаптацией: автопоэзис как самодостраивание есть «элемент продвижения вперед, обновления, что является признаком творчества для высших когнитивных систем» [4, с. 81]. В энактивизме Дэвида Чалмерса, представителя американской философии сознания, окружающая среда выступает когнитивным компонентом расширенного разума (extendedmind), в котором отсутствует строгая демаркация субъекта и объекта познания (когнитивного агента и среды), что обеспечивает, согласно интерпретации Е.Н. Князевой, «связь жизни с познанием, а познания с действием, активность<…> как от субъекта, так и от объекта» [4, с. 106]. В свою очередь отказ Р. Авенариуса от дихотомии внешнего-внутреннего позволяет сравнить егометодологию сакторно-сетевой

теорией Бруно Латура, отвергающей дуализмы внешнего и внутреннего, микро- и макроуровней, природного и общественного, настаивая на имманентном лозунге «следуйте за акторами» [7, с. 91]. Таким образом, эмпириокритицизм актуализируется в свете современных философских течений, полагая Эго не субъектом-законодателем мира, а организмом, который находится в мире и пытается адаптироваться, используя физиологические ресурсы, включающие мозговую деятельность, от которой зависят познавательные процессы.

Положение Р. Авенариуса о том, что субъект и объект являются не условиями реальности, а компонентами эмпирически данного опыта, пересекалось с идеями его современника, австрийского физика Э. Маха. Онпредпочитал называть себя естествоиспытателем, а не философом, повторяя: «не существует никакой философии Маха» [10, с. 32]. Но это не будет препятствием назвать его одним из важнейших философов и методологов науки, который исследовал роль понятий пространства, времени и инерции, а также руководствовалсяисторико-критическим анализом в своих работах по истории механики, оптики и термодинамики. В своем позитивистском стремлении очистить физику от метафизических наслоений Э. Мах постулировал, что реальность состоит из неких элементов,которые являются нередуцируемыми эмпирически данными, ни ментальными, ни физическими. Под влиянием экспериментальной психологии он полагал, что элементы выражаются в опыте как нейтральные ощущения.Монизм Э. Маха избегает бинарных оппозиций субъекта и объекта, априорного и апостериорного знания, сознания и тела, но в то же времяоказывается предубежден против существования атомов и молекул. Будучи преподавателем физики в Венском университете, австрийский естествоиспытатель приходил на занятия своего коллеги Людвига Больцмана, и когда Л. Больцман произносил слово «молекула», Э. Мах кричал с последнего ряда: «Покажите мне хоть одну!». Травля Л. Больцмана со стороны других физиков, включая Э. Маха, стала одной из причин самоубийства этого выдающегося ученого.

С другой стороны, Э. Мах одним из первых бросил вызов ньютоновским концепциям абсолютного пространства и времени. В его имманентной эпистемологии познавательное значение имеет только наблюдаемое движение относительно других тел, а не абсолютные и неизменные точки отсчета. Э. Мах вдохновил теорию относительности, но не принял ее из-за стойкого антиметафизического радикализма. Позднее А. Эйнштейн свяжет этот догматизм с тем, что автор «Анализа ощущений» недооценил «конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления, в особенности научного» [14, с. 266]. Для Э. Маха понятия физики –это не продукты чистого воображения и не простые репрезентации окружающего мира. Указывая на глубинную метафоричность языка науки, он предлагал в рамках экономии мышления (когнитивных затрат,

положенных на разработку эффективных теорий) сосредоточиться на выработке того, что современная эпистемология называет «семантическими конвенциями» [6, с. 185]. В целом позиция Э. Маха базировалась на инструментализме, согласно которому научное знание является не отражением реальности, а эффективной организацией опыта, позволяющей решать эмпирические проблемы. Критический подход австрийского физика с акцентом на временной и нестабильной природе всякого знания будет подхвачен логическими позитивистами Венского кружка.

Эрнст фон Глазерсфельдуказывал Э. Маха в качестве одного из предшественников своей философии наряду с такими мыслителями, как Джордж Беркли и Жан Пиаже. Для основателя радикального конструктивизма познание является не отражением объективной реальности, а конструкцией субъекта, переживающего опыт. Согласно изложению Э. фон Глазерсфельда, именно Э. Мах первым обратил внимание на то, что постоянство в существовании объектов – это следствие координации данных опыта и их последующей проекциинавнешний мир. Но если Э. Мах был уверен, что ощущения-элементы даны еще до расщепления на субъект и объект, то по Э. фон Глазерсфельду даже ощущения конструируются когнитивной системой: «форма, образ или, вообще говоря, паттерн, должны рассматриваться не в меньшей степени,чем концепция постоянного объекта как результат координационной деятельности субъекта» [16,p. 78]. Другой недостаток Э. Маха заключался в том, что он сохранял модель пассивного наблюдателя, к которому «снисходит» опыт, в то время как радикальный конструктивизм, следуя идеям Ж. Пиаже, рассматривает познание как активную организацию опыта. Когнитивные структуры, подчеркивает Э. фон Глазерсфельд, неотделимы от их использования. Действительно, Ж. Пиаже в ходе своих эмпирических исследований по генезису мыслительных способностей детей пришел ко вполне конструктивистскому выводу: когнитивное развитие происходит посредством имманентных жизненных процессов, а не через трансцендентные принципы. Он писал, что «интеллект организует мир в процессе организации самого себя» [18, p. 355]. В то время как Э. Мах исходил из парадигмы феноменалистской психологии XIX в., генетическая эпистемология Ж. Пиаже и вдохновленные кибернетикой философские работы Э. фон Глазерсфельда обеспечивают научное расширение имманентного мышления в XX в.

Обособленно от эмпириокритицизма Р. Авенариуса и монизма Э. Маха стоял В. Шуппе, профессор философии и ректор университета Грайсфальда, что в Западной Померании, Германия. Он не интегрировал в свою философию терминологию актуального естествознания, как Р. Авенариус, и не пользовался авторитетом в широких группах ученых, как Э. Мах, имевший значительное влияние на научную жизнь Вены. Но именно В. Шуппезакрепил название «имманентная философия» (Immanenzphilosophie) для своей системы, в которой субъект как «Я» и

объект как содержание сознания взаимно встроены. В имманентном опыте субъект обнаруживает себя в объекте, а объект существует внутри субъекта. Раскол субъекта и объекта – это концептуальная абстракция (begriffliches Moment) от изначального единства родового сознания как сознания вообще (Bewusstseinüberhaupt). В. Шуппе отвергал и трансцендентальную субъективность И. Канта, поскольку Эго как сознание имманентно своему содержанию, и фихтеанское абсолютное «Я», поскольку субъект всегда встроен в объект. В программной работе «Эпистемологическая логика» (Erkenntnistheoretische Logik) он писал: «Эго как субъект, который находит содержание сознания в себе и себя в нем, есть лишь концептуальная абстракция родового сознания, настолько естественная для нас, что под ее влиянием упускается из виду столь же естественная и самоочевидная взаимосвязь субъекта и объекта» [21, s. 74]. Так В. Шуппе разрушает субъектно-объектный дуализм: субъект (сознание) всегда уже включен, внедрен в свой объект (содержание сознания), и наоборот. Взаимная включенность первична, а разделение на субъект и объект является вторичной абстракцией, подобно рассмотрению качеств дерева как независимых от самого дерева или разделению материи и формы как отдельных сущностей. Все эти случаи концептуальных абстракций ошибочно принимаются за реальность. Парадокс сознания заключается в том, что, с одной стороны, оно требует самоидентификации («Я» познает себя как «Я»), а с другой – различения от собственного содержания, что и приводило других мыслителейк ошибочным построениям вроде субъектно-объектного дуализма и трансцендентных систем. Объектыявляются не отражениями реальности, а той самой средой, в которой разворачивается имманентный опыт.

Самым частым упреком в адрес имманентной философии было обвинение в солипсизме. В. Шуппе парировал его тем, что встроенность познающего субъекта в объекты, включая тело и окружающий мир, делает практический солипсизм невозможным. Согласно «Философскому лексикону» Р. Эйслера, ученик В. Шуппе Рихард фон Шуберт-Зольдерн допускал эпистемологический солипсизм: «Я» – это «связь всех содержаний сознания, из общего контекста которого мы не можем выйти» [15, s. 659]. Однако он делал оговорку, что в более узком смысле единичное сознание остается только частью этого контекста.

Опровергая существование объектов, независимых от разума, В. Шуппе разоблачает аналогию своего оппонента Христофа фон Зигварта между фразами «Нет объекта без субъекта» и «Всадник не может ходить пешком». Грайсфальдский философ доказывает, что наше знание о способности всадников ходить происходит из наблюдения за тем, как они спешиваются. Но для объектов, которые находятся якобы вне сознания, у нас нет эмпирического доступа к их гипотетическому досубъективному состоянию. В тот момент, когда «мы думаем о таком объекте, он уже находится в сознании» [21, s. 76], пишет В. Шуппе. Аналогия Х. фон

Зигвартасо всадником терпит неудачу, потому что опирается на эмпирическое доказательство (всадники спешиваются), которое невозможно для трансцендентных по отношению к сознанию объектов. Поскольку мир имманентен сознанию, объекты даны только как содержания в сознании, а не как «вещи в себе». Современный французский философ Квентин-Мейясу на других примерах исследовал такое не-солипсистскоеподчинение существования мира его отношению к человеческому сознанию. Он назвал это «кругом корреляции» и проследил кантианские корни данного смешения онтологии с эпистемологией. К. Мейясу приводит против корреляционизма аргумент «от доисторического» [11, с. 19]: научное знание о существовании Земли до появления носителей сознания. Сходную аргументацию использовал Г.П. Плеханов в полемике против имманентной философии: «известно, что было время, когда на нашей планете еще не было людей. А если не было людей, то ясно, что не было и их опыта. Но ведь Земля-то все-таки была. А это значит, что она <…> существовала вне человеческого опыта» [12, с. 234]. Со стороны В. Шуппе можно было бы возразить, что научные факты о дочеловеческой Земле все равно являются представлениями, сконструированными в рамках актуального человеческого опыта. Следовательно, далекое прошлое, о котором говорят ученые, относится не к автономной сфере бытия без познающего субъекта, а к проекции в имманентном поле сознания.

Идеи Р. Авенариуса, Э. Маха и В. Шуппе оказали существенное влияние на две линии немецкоязычной философии XX в.: логический эмпиризм и феноменологию.Переходным звеном, связывающиммыслителей имманентности и деятелей неопозитивизма, была фигура Й. Петцольдта, основные работы которого датируются 1900–1910-ми гг. Будучи учеником Э. Маха и Р. Авенариуса, он утверждал, что мир изначально дан как жизненный ряд (vitale Reihen) недифференцированных содержаний, находящихся в постоянном движении и взаимодействии. Под влиянием переписки с В. Шуппе Й. Петцольдт принял взгляд на реальность как имманентный опыт, включающий все психические и физические состояния. В отличие от Э. Маха, он почти сразу поддержал теорию относительности. К.А. Краусс объясняет это тем, что Й. Петцольдта в теории А. Эйнштейна привлекало «понятие о реальности, которая по-разному представляется в разных системах отсчета разных наблюдателей, но остается реальностью, которая может быть познана научно, потому что эти различия определяются отношениями между системами отсчета» [17, p. 172]. Под воздействием теории относительности философ начал именовать свое учение «релятивистским позитивизмом». В 1912–1921 гг. Й. Петцольдт возглавлял «Общество философии позитивизма» (Gesellschaft für positivistische Philosophie) в Берлине, которое посещали,в частности, Давид Гильберт, Зигмунд Фрейд, Феликс Клейн и др. Он был убежден, что поступательный прогресс науки приведет к полному и единому описанию научного знания.

В межвоенный период неопозитивисты Берлинского кружка ХансаРайхенбаха и Венского кружка МорицаШлика отвергли радикализм Й. Петцольдта.Сами они предпочитали называть себя не позитивистами, а логическими эмпиристами, и в некоторой степени вернулись к более критичной и гибкой позиции Э. Маха, постулировавшего принципиальную неполноту научного знания.Участники Венского кружка создали образовательную «Ассоциацию Эрнста Маха» (Verein Ernst Mach). Всячески подчеркивался эмпиризм и антиметафизическая научная методология австрийского физика, отвергающая все трансцендентные теории в пользу имманентного опыта. Рудольф Карнап в сочинениях 1920-х гг. отмечал сходство своих элементарных переживаний, таких как чувственные данные, с махистскими элементами. Представители американо-британской аналитической философии того времени, которая была явно связана с логическим эмпиризмом, признавали нейтральный монизм Э. Маха. Так, например, Бертран Рассел в начале книги «Анализ сознания» писал, что «вещество, из которого состоит мир нашего опыта, не является ни разумом, ни материей» [19, p. 2]. Но впоследствии все эти продолжатели эмпиризма пошли по пути более жесткой формализации научного знания, будь то логический атомизм Б. Рассела или протокольные предложения венских неопозитивистов. Заявляя о своей приверженности объективной научной истине, они раскритиковали имманентный взгляд Э. Маха на жизненный опыт как излишне субъективистский.

Ранняя феноменология также испытала влияние имманентной эпистемологии. Франц Брентано, австрийский мыслитель немецко-итальянского происхождения,позаимствовал у Э. Маха термин «общая физическая феноменология» в значении описательной психологии. Данного определения изначально придерживался и ученик Ф. Брентано, Э. Гуссерль, но впоследствии преобразовал эмпирическую психологию учителя в трансцендентальную феноменологию.

Уже после своего трансцендентального поворота Э. Гуссерль проводит различие между восприятием имманентным (действия внутри сознания) и трансцендентным (объекты извне, которые все еще конституируются сознанием). Он также вводит метод феноменологической редукции, включающий эпохе как заключение существования в скобки для изучения чистого сознания. Все это явно противоречит взглядам философов имманентности. Однако Э. Гуссерль полагает сознание единственным гарантом достоверности опыта, с чем согласился бы В. Шуппе, а его феноменологическая редукция, по мнению исследователяА. Стаити, обеспечивает подлинную «точку зрения имманентности<…> которая действительно свободна от метафизических и натуралистических предположений» [22, p. 368]. Другой параллелью являетсягуссерлианская концепция жизненного мира, источником которой выступает «естественное понятие о мире» [1, с. 9–13] Р. Авенариуса. Если швейцарский философ хотелуказать на фундаментальные структуры опыта, очищенного от

метафизических теорий и субъект-объектного дуализма, то поздний Э. Гуссерль в работе «Кризис европейских наук» видит в понятии дотеоретического жизненного мира телеологическую и этическую основу объективных наук [5, с. 127]. Одной из причин кризисного состояния называется засилье объективизма и натурализма, под которым понимается, в том числе,и философия Э. Маха. Системы В. Шуппе и Р. Авенариусатолько кажутся новаторскими, порывающими со старой метафизической традицией, на деле они «со своим мнимым радикализмом еще отнюдь не достигают подлинного радикализма» [3, с. 261]. Несмотря на то что Э. Гуссерль отвергает ключевые аспекты имманентной мысли, он радикализуетее важнейшую интуицию: сознание выступает абсолютной основой всякой смысловой данности.

В заключительной части данного исследования приведем высказывание отечественного философа Николая ОнуфриевичаЛосского о мыслителях имманентности, поднимающее вопрос их отношения к критериям истины: «в связи с наклонностью представителей этой философии устанавливать только формальное различие между субъективным и объективным содержанием опыта стоит их антифилософское учение о критерии истины: они полагают, что критерием объективности служит согласие восприятий различных индивидуумов» [8, с. 185]. Итак, обвинение Н.О. Лосского заключается в том, что критерием истинности в работах В. Шуппе, Р. Авенариуса и Э. Маха выступает соглашение индивидуумов, а не соответствие трансцендентной реальности.

Для В. Шуппе гарантом истины выступает «согласие в наших восприятиях» [21,s. 31], иными словами, согласованность имманентных переживаний в различных сознаниях. Если несколько наблюдателей согласны относительно внешнего вида и положения дерева, значит оно является стабильно наблюдаемым в опыте: так мы по В. Шуппеприходим к интерсубъективности или, скорее,интерсознательности. Согласно эмпириокритицизму Р. Авенариуса, истина достижима в согласовании естественных, неметафизических описаний опыта. Э. Мах развивает это положениеосвоего рода «методологическом консенсусе», учитывая социально-исторический, конструируемый и практический аспекты научных понятий. Автор «Анализа ощущений» признавал неполноту и историчность любой теории, в том числе и своей: «Нет точки зрения, которая имела бы абсолютное, вечное значение, а каждая сохраняет свое значение только для определенной цели» [9, с. 75]. Современный исследователь Т. Уэбелполагает, что Э. Мах независимо от Чарльза Сандерса Пирса сформулировал прагматистский взгляд на научное знание [23, p. 519]. Это позволяет сделать вывод о том, что для мыслителей имманентности было не чуждым консенсуальное познание, включая фаллибилизм с приоритетом практики, ориентированной на будущее.

Список литературы

1. Авенариус Р. Человеческое понятие о мире М.: ЛКИ, 2008. 96 с.
2. Алексеев С. Имманентная философия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Доп. т. Ia. СПб.: Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон, 1905. С. 821–825.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
4. Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб.:Университетская книга, 2014. 352 с.
5. Коськов С.Н. Гуманизация знания и познания // Булгаковские чтения. 2008. № 2. С. 123–130.
6. Коськов С.Н. Рациональное и нерациональное в языке науки с позиции эпистемологического подхода // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2009. № 2. С. 185–189.
7. Латур Б. Об интеробъективности // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 2. С. 79–96.
8. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 17–334.
9. Мах Э. Анализ ощущений. М.: Территория будущего, 2005. 301 с.
10. Мах Э. Познание и заблуждение. М.: Бином, 2003. 456 с.
11. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016. 196 с.
12. Плеханов Г.В. Materialismusmilitans (Ответ г. Богданову.) // Избранные философские произведения. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 202–301.
13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения к первым четырем книгам. М.: Академический проект, 2019.733 с.
14. Эйнштейн А. Автобиографические заметки // Собрание научных трудов. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 259–293.
15. Eisler R. Schubert-Soldern, Richard von // Philosophen-Lexikon. Berlin: E.S. Mittler, 1912. S. 659–660.
16. Glasersfeld E. von. Learning, Language and the Radical Theory // Key Works in Radical Constructivism. Rotterdam; Taipei: Sense Publishers, 2007. P. 3–90.
17. Krauss C.A. The Philosophy of Joseph Petzoldt. London; New York: Bloomsbury Academic, 2023. 257 p.
18. Piaget J. The Construction of Reality in the Child. Abingdon: Routledge, 2000. 386 p.
19. Russell B. The Analysis of Mind. London; New York: Routledge, 2023. 310 p.
20. Schmidgen H. The Helmholtz Curves. New York: Fordham University Press, 2014. 228 p.
21. Schuppe W. ErkenntnistheoretischeLogik. Bonn: Eduard Weber's Verlag, 1878. 700 S.

22. Staiti A. Reduction // TheRoutledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy. London; New York: Routledge, 2021. P. 368–375.
23. Uebel T. Mach, Jerusalem and Pragmatism // Ernst Mach – Life, Work, Influence. Vienna Circle Institute Yearbook. Vol. 22. Cham, Switzerland: Springer, 2019. P. 501–524.

Immanent epistemology: Avenarius, Mach, Schuppe

S.N.Kos'kov, M.A. Ivanenko

Oryol State University named after I.S. Turgenev, Oryol

This article examines the epistemological legacy of three major thinkers of immanence in the second half of the 19th and early 20th centuries: Richard Avenarius, Ernst Mach and Wilhelm Schuppe. The genesis of their philosophical positions is considered in the broad context of scientific thought at the end of the 19th century, taking into account such factors as the development of physics and biology, the emergence of empirical psychology and the growing discontent with Kantian transcendentalism in the germanophone academic community. The article actualized the views of the thinkers of immanence on the dualisms of subject and object, physical and mental, cognizing Self and the environment.The direct influence of R. Avenarius' empirio-criticism, E. Mach's neutral monism, and W. Schuppe's immanent philosophy on the intellectual landscape of the 20th century, including logical empiricism, analytical philosophy, phenomenology, and radical constructivism.

Keywords: *the subject of knowledge, immanence, transcendence, empirio-criticism, Machism, Instrumentalism, Kantianism.*

Об авторе:

КОСЬКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева», г. Орел. E-mail: koskov6819@gmail.com

ИВАНЕНКО Максим Александрович –магистрант кафедры логики, философии и методологии науки, ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева», г. Орел. E-mail:maksimivanenko02@yandex.ru

Author information:

KOSKOV Sergey Nikolaevich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, Turgenev Orel State University, Orel. E-mail: koskov6819@gmail.com

IVANENKO Maxim Aleksandrovich –Master's student of the Department of Logic, Philosophy and Methodology of Science, Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel. E-mail: maksimivanenko02@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 24.06.2026.

УДК 1(091)«17»:[165.731:124.4]+929Кант

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.238

И. Кант о роли регулятивного идеала в научном познании

Н.В. Медведев

ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», г. Тамбов

В статье анализируются размышления И. Канта о роли регулятивного идеала в научном познании. Новизна исследования состоит в объяснении функциональной взаимосвязи чистого разума с практическим разумом в контексте научно-исследовательской деятельности. Рассматриваются возможные условия регулятивного применения практическим разумом чистых трансцендентальных понятий. Особое внимание уделяется понятию «космологический идеал», порождаемого регулятивной идеей разума. Автор утверждает, что кантовские идеи чистого разума можно трактовать прагматически, если их принимать на веру в качестве безусловных моральных принципов, регулирующих научно-познавательный процесс. Подчеркивается, что наука в понимании Канта есть область приложения практического разума, обращенного к конечной цели теоретического познания, достижение которой призвано доставить ученому полное моральное удовлетворение. В работе выявляется соотношение и связь понятий «регулятивный идеал» и «регулятивный принцип». В результате показано, что понимание Кантом регулятивного идеала как цели разума, лежащей за пределами опыта, сводится к установлению его особой практической роли в познавательной деятельности.

Ключевые слова:*Кант, регулятивный идеал, регулятивный принцип, практический разум, космологический идеал, научное познание.*

Введение

В философско-научном наследии И. Канта особое место занимает проблема идеала. Эта проблема рассматривается немецким мыслителем в двух взаимосвязанных плоскостях: теоретической («идеал чистого разума») и практической («нравственный идеал»). Историки философии справедливо считают Канта основоположником понятия «регулятивный идеал», который «играет регулятивную роль в познании, направляя рассудок на поиски систематического единства всех природных вещей» [2, с. 72]. И хотя регулятивный идеал выступает недостижимым образцом для всеобъемлющего постижения природной реальности, он выполняет исключительно важную функцию в направленном движении практического разума, служитнадежным ориентиром в научно-познавательной деятельности. По словам Канта, «трансцендентальные идеи <…> имеют

© Медведев Н.В., 2026

превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели» [7, с. 387].

Следует отметить, что функциональный аспект идеала чистого разума в его непосредственной связи с деятельностью практического разума не был достаточно освещен в историко-философской литературе несмотря на то, что проблема идеала в кантовской интерпретациине раз затрагивалась и обсуждалась такими отечественными и зарубежными авторами, какГ. Банхэм [12], В.В. Васильев [1], В. Виндельбанд [3], М. Гриер [14],А.В. Гулыга [4], Э.В. Ильенков [5], Э. Кассирер [9], А.Н. Крюков [10], Д. Эммет[13]. Поэтому возникла необходимость восполнитьэтот пробел в кантоведении, а именно: предложить своеобъяснениеподхода немецкого мыслителя к проблеме идеала науки.

Цель данного исследования состоит в анализе понимания И. Кантом роли регулятивного идеала в научном познании. В работе рассматриваются возможные условия регулятивного применения чистых (трансцендентальных) понятий практическим разумом. Одним из таких понятий является «космологический идеал» как регулятивная идея разума, т. е. идея о мире как умопостигаемой целостности, законы которой связаны в единую систему. В качестве регулятивного идеала это подразумевает окончательную завершенность научных исследований, направленных на обнаружение устойчивых, необходимых, всеобщих связей в эмпирическом знании и достижение полного систематического единства всех явлений мира. Данная идея разума, лежащая за пределами опыта,служит своего рода воображаемым фокусом (focusimaginarius) [7, с. 387] для познания;по сути, она составляет конечную (но недостижимую) цель, к которой должен стремиться любой ученый.

Регулятивный идеал науки как область приложения практического разума

Кант противопоставлял принципы, применяемые нами регулятивно в размышлениях об опыте, принципам, которые конституируют объективные основания опыта [7, с. 147]. К последним он относит категории рассудка, такие как «субстанция», «причина». Данные понятия априорны, потому что не выводимы из опыта. Вместе с тем они необходимы, т. к. упорядочивают, синтезируют наши чувственные представления. Кант особо выделяет категории чистого разума, выходящие за пределы возможного опыта. Таковыми являются идея о Боге как «всереальной сущности» и безусловном существе, идея о душе как безусловном субстрате всех явлений внутреннего чувства и идея о мире как представлении о безусловной связи всех внешних явлений [3, с. 104]. Действительное существование данных сущностей гипостазируется чистым разумом. Однако основания этих идей, считает Кант, следует признать неубедительными несмотря на то, что идеи чистого разума можно трактовать прагматически, если их принимать на веру в качестве безусловных моральных принципов.

Одна из причин недостижимости идеального представления о мире как целом, или единстве всех представлений (и, можно сказать, всех эмпирических данных), заключается в том, что для познающего субъекта всегда остается открытой возможность возникновения новых представлений, которые выходят за границы интегрированных в опытеранее сложившихся представлений. Конечно, можно верить в то, что наши гипотетические представления в сочетании с теми, которыми мы уже обладаем, образуют систематическое единство, но этого нельзя знать наверняка. В таком случае исследователь непременно столкнется с хорошо известной проблемой индуктивизма. Однако Кант не был индуктивистом, поскольку он рассматривал науку как систематически обоснованное знание, выраженное в законах, а космологический идеал понимал как полностью умопостигаемую целокупность.

Регулятивный идеал, по Канту, призван задавать направление научно-познавательной деятельности. Наука, по убеждению философа, остро нуждается в регулятивном идеале, потому что главная цель науки – это идеал единства всех теоретических знаний, что способно помочь ученому упорядочить поисковый, творческий процесс. Другими словами, Кант понимает науку, во-первых, как совокупность теорий (систему объективных знаний о мире); во-вторых, как специфическую познавательную деятельность, в которую вовлечены ученые как свободные субъекты научной практики. Наука, согласно кантовскому представлению, есть область приложения практического разума. Практический разум обращен к той последней цели, достижение которой призвано доставить ученому полное моральное удовлетворение. Таковой целью является создание адекватной, всеобъемлющей научной теории. Эта цель выступает одновременно и трансцендентальным идеалом, выходящим за рамки условий возможного эмпирического знания, и регулятивным идеалом, направляющим научные поиски в сторону расширения области систематических рациональных объяснений. Установка, направленная на реализацию такого замысла, на наш взгляд, вполне могла бы составить программную цель построения единой науки. Поэтому можно согласиться с утверждением Мишеля Гриера, что «теория идей Канта имеет решающее значение для его понимания роли разума в науке» [14, p. 301].

Если исходить из предположения, что замыслом единой науки в виде завершенной, всеобъемлющей научной теории является не столько синтез всех представлений, сколько формирование умопостигаемой системы принципов для их обоснования, то тогда Кант наверняка посчитал бы последнее тем идеалом, к которому важно стремиться всем исследователям, но который, однако, никогда не будет достигнут ими в полной мере. Причина этого заключается в том, что различные представления могут быть разъяснены на основе случайно отобранных принципов, между которыми отсутствует логически необходимая связь. Это обстоятельство как раз и определяет различие между понятием «регулятивный

идеал», служащего ученому воображаемым фокусом (или идеей) в виде полностью завершенного систематического исследования, и понятием «регулятивный принцип», соответствующего правилу, используемому для продвижения к этой конечной цели.

О полагании бытия«высшего разума»в качестве регулятивного принципа в исследовании природы

Кант следующим образом поясняет различие между понятиями «регулятивный идеал» и «регулятивный принцип». Если регулятивные принципы устанавливают правила, то регулятивные идеалы формируют архетипические стандарты. Зачастую заблуждаются те философы, которые думают, будто можно достичь реального воплощения в жизнь подобных стандартов. Скорее, регулятивные идеалы предстают как проекции, определяющие цели разума, а не то, что можно показать как данность [12, p. 18].Вместе с тем заметное продвижение в научных исследованиях возможно только в том случае, если естествоиспытатель полагается на мысленное допущение, что за кажущимся бесконечным многообразием наблюдаемых в природе вещей «кроется единство основных свойств, из которых многообразие может быть выведено лишь при помощи многих определений» [7, с. 391]. Кант, в частности, приводит пример успешного продвижения науки в формировании ряда фундаментальных общих понятий в результате прогрессивного развития знаний в области химии [там же]. Он заявляет, что идея единства мира в соответствии с универсальными законами может быть постигнута человеческим разумом, если будет восприниматься как обусловленная умопостигаемой причиной. Все это создает предпосылку для утверждения о наличии в мироздании систематического и целесообразного порядка.

Кант заявляет, что «идея высшей мудрости есть регулятивный принцип в исследовании природы и принцип систематического и целесообразного единства ее согласно общим законам природы даже там, где мы не замечаем этого единства» [7, с. 415]. Так, ученые верят, что приблизились к полноте применения этого принципа в той мере, в какой способны подтвердить эмпирическим способом единство природы. Но абсолютная полнота эмпирического опыта, по мнению Канта, недостижима в принципе. Поэтому ученые склонны применять обратную процедуру: они не просто предполагают подлинность принципа целесообразного единства природы, а гипостазируют его. Поскольку понятие высшего разума само по себе целиком выходит за границы человеческого познания, постольку люди начинают определять его в антропоморфных терминах, желая тем самым навязать природе свои собственные цели, вместо того чтобы придерживаться более разумной стратегии, а именно: пытаться отыскать целесообразность природы посредством проведения эмпирических изысканий. В результате телеология, призванная помочь индивидам достигать понимания единства природы в соответствии с универсаль-

ными законами, на деле лишь чинит препятствия разуму в осуществлении главной его цели – доказать существование высшей разумной причины («сущности всех сущностей») на основе выявленных законов природы [7, с. 351–352].

Эмпирический анализ наблюдаемого в природе порядка сводится в этом случае к минимальному пониманию, состоящему в том, что идея систематического единства рассматривается теперь не как «рефлективная»,допускающая возможность формирования свободного суждения, а как детерминирующая процесс научного познания. Положение о том, что такое единство мира природы обеспечивается «высшей разумной причиной»подводит нас к мысли о необходимом существовании высшего разумного существа или «всереальнейшей сущности» – Бога. «Одновременно мы признаем, – как указывает Кассирер, – что всеполнота, к которой мы здесь обращаемся как к предпосылке, не есть всеполнота абсолютного существования, а выражает лишь определенный постулат познания» [9, с. 192]. Данная идея разума привлекаетсяпознающим индивидом для того, чтобы обеспечить рационально обоснованный, надежный фундамент при объяснении природных явлений. Иначе бытие мира в целом можно было быистолковать указанием на случайный факт в качестве исходной причины.

В главе «Идеал чистого разума» Кант подробно анализирует три спекулятивных способа доказательства бытия Бога – онтологическое, космологическое и телеологическое (названное им «физикотеологическим») [7, с. 345–385]. Кантовская критика этих способов доказательства показывает, что обычно в приводимых доводах, обосновывающих необходимость бытия высшего трансцендентного существа, используется категория причинности, которая выполняет свою основную функцию только в ситуациях интерпретации опыта. Вместе с тем философ подчеркивает, что указанные спекулятивные способы доказательства выходят за пределы опыта. Кант отмечает, что с нашей стороны будет считаться неправомерным истолковывать регулятивный принцип, под которым подразумеваются поиски единства природы в соответствии со всеобщими законами, какпостулат,утверждающий будто подобное единство обеспечивается конститутивно благодаря наличию высшей разумной причины. Понятие Бога, употребляемое в значении «высшая причина» (или «абсолютно необходимая сущность», «сущность всех сущностей»), есть исключительно идея разума.Именно поэтому Кант рассматривает данное понятие в качестве составного компонента в структуре спекулятивной метафизики, которую он считал необоснованной. Однако для ученоговполне оправдано руководствоваться в научной деятельности стремлением к последовательному систематическому единству, признаваемому за регулятивный принцип. И хотя сама мысль о необходимости руководствоваться в процессе познания природы регулятивным принципом в це-

лом выглядит как воображаемый фокус (focus imaginarius) или, иначе говоря, как идеал, который никогда не будет достигнут, тем не менее для исследователя всегда остается открытой возможность постоянно к нему приближаться.

О необходимости применения в естествознании принципа механизма и телеологии

Кант раскрывает в «Критике чистого разума», каким образом человеческий рассудок способен посредством категорий сводить многообразие чувственных восприятий к объективному порядку представлений. Подобный механизм познания, утверждает он, осуществляется по необходимости, т. к. у человека отсутствует способность свободно выбирать рассудочные категории. Вместе с тем философ допускает возможность выбора в отношении регулятивных принципов, которые могут применяться для поиска приемлемых объяснений эмпирических данных в границах творческой способности суждения. Принятие и применение регулятивных принципов в научной деятельности обеспечивается связью природных закономерностей и свободы научного поиска. Ученые стремятся познать отношения между явлениями при помощи категории причинности, и поэтому им следуетопределять эти отношения, применяя понятие механистической причинности по аналогии с ньютоновской физикой.

Обращаясь к регулятивному идеалу познания абсолютной систематической детерминации природы, Кант в работе «Критика способности суждения» [6] утверждает, что для достижения этой цели следует прибегать к использованию регулятивного принципа, который может быть применен исследователем для поиска релевантных научных объяснений. Например, в случае, когда ученый испытывает затруднения при познании и объяснении факторов роста и функционального единства разных видов живых организмов. Философ полагает, что научное исследование сможет продвинуться вперед, если в качестве регулятивного принципа будет использоваться телеология. Однако сам по себе такой шаг не означает необходимость построения телеологической метафизики природы. Скорее телеология должна применяться исследователем рефлексивно в виде руководства к действию. Так, при изучении живых организмов полезной оказывается постановка вопросов, относящихся к конкретному типу их поведения. При этом не нужно ограничиваться только формой вопроса «Как это работает?», лучше спросить: «Для чего это необходимо?» или «Насколько это способствует поддержанию жизни и росту организмов?». Кант в данном случае обращается к функциональной телеологии, которая кажется ему вполне приемлемой для обсуждения особенностей поведения живых организмов. Тем самым он дает нам возможность четко осознать, что функциональная телеология не тождественна созданной познающим субъектом телеологии, которая призвана целена-

правленно воздействовать на объекты познания и практическую деятельность людей. Кант обращает особое внимание на проблему, которая до сих пор вызывает значительный интерес у биологов. Он открыто демонстрирует свое предпочтение механистическому подходу в познании живой природы, поскольку такой подход, трактуемый как регулятивный принцип, соотносится с пониманием немецким мыслителем категории причинности. При этом не исключается возможность применения телеологии в качестве рефлективного принципа, поскольку это действительно может принести пользу. Телеология может быть полезной и впредь, поясняет Кант, потому как абсурдно надеяться, что когда-нибудь объявится «новый» Ньютон, готовый сделать для нас доступным для понимания происхождение любой травинки, используя для этого механистический принцип. Именно поэтому в естествознании должна применяться, помимо механистического подхода,телеология как регулятивный принцип, который содействует прогрессивному развитию науки [13,p. 16]. Кант убежден, что подобная имманентная телеология, опирающаяся на идею целесообразности природы, может быть использована естествоиспытателями для описания особого рода функциональной взаимозависимости, обнаруживаемой в отношениях между составными компонентами и целым живых организмов.

Согласно Канту, мы не должны интерпретировать принцип приспособленности в природе, подразумевающий к тому же полезность существования одних живых организмов для других, таким образом, будто один вид организмов существует только для того, чтобы служить целям и потребностям другого вида. Внешняя целесообразность естественных вещей не есть достаточное основание для утверждения о целесообразности природы в целом в соответствии с принципом конечной причины: «Так, нельзя считать целями природы реки потому, что они способствуют общению между народами внутри страны, горы потому, что они содержат их источники и запасы снега для сохранения этих источников в засушливое время, а также горные склоны, по которым эти воды стекают, оставляя землю сухой; ибо хотя такое строение земной поверхности было очень нужно для возникновения и сохранения растительного и животного царства, само по себе оно не содержит ничего, что заставило бы допустить для его возможности целевую каузальность. То же относится и к растениям, которые человек использует для удовлетворения своих потребностей или для удовольствия, к животным – верблюду, быку, лошади, собаке и т. д., которых он столь многообразно использует отчасти для пропитания, отчасти для служения ему и без которых он большей частью не может обойтись» [6, с. 251]. Согласно философу, «внешние отношения вещей … можно считать целесообразными лишь гипотетически» [6, с. 251]. Кант не раз подчеркивал неоправданность действия приписывать свойства полезности одних природных вещей по отношению к другим или предполагать причину их существования ссылкой на фактор необходимости удовлетворения конкретных человеческих потребностей.

Чтобы судить о существовании той или иной вещи как цели природы, человек должен знать ее конечную цель, которую, как утверждает Кант, «следует искать за пределами природы» [6. с. 251]. Далее он иронично замечает, что подобную телеологию можно расширить до утверждения, согласно которому некоторые из самых неприятных нам творений природы существуют лишь для того, чтобы преподать моральный урок: «Можно, например, сказать: насекомые, мучающие людей, находясь в их одежде, волосах или постели, служат по мудрому назначению природы стимулом к чистоплотности, что уже само по себе – важное средство для сохранения здоровья» [6, с. 253]. Возможно, это звучит как предостережение тем ученым, которые сегодня при объяснении природных закономерностей всецело поддерживают «антропный принцип» в его сильной версии. Например, заявление о том, что биологическая эволюция человека как разумного существа стала возможной благодаря особым свойствам определенных химических элементов, изучаемых в органической химии, хотя это вовсе не означает, что такие элементывозникли только для того, чтобы человек смог появиться иразвиваться. По меткому замечанию Канта, тогда мы не способны были бы понять, «почему же нужно, чтобы люди существовали (на что, если иметь в виду, скажем, жителей Новой Голландии или Огненной Земли, совсем нелегко ответить)» [6, с. 252].

Итак, Кант рассматривает регулятивные принципы как нечто большее, чем просто максимы, имеющие форму«как если бы» мир был творением высшего разума или «все в мире для чего-то нужно» [6, с. 252]. Правда, сам философ сомневался в способности человеческого разума отыскать такой принцип, который объединил бы в себе положения механицизма и телеологии, и позволил человеку глубже проникать в разумный порядок природных вещей. В «Критике способности суждения» Кант рассматривает регулятивные принципы в их тесной связи с регулятивным идеалом.Идеал, считает он, может быть задан в виде «регулятивного принципа действий», а не в виде «контура результата действий»[5, с. 80]. В результате Кант приходит к выводу, что регулятивные принципы механистического миропонимания и телеологии должны бытьмаксимально развернуты в процессе познания природы. И космологический идеал мог бы быть эталоном завершения этой деятельности в случае исчерпывающего описания систематического единства природы. Кант был убежден в том, что именнов этомсостоит основная цель научного познания.

Заключение

Представленная выше аргументация позволяет нам сформулировать следующие выводы. Кант понимает идеи чистого разума как регулятивные идеалы, которые выполняют практическую функцию в научном познании. В таком случае вопрос о возможном существовании объектов, соотносимых с идеями теоретического разума, просто не возникает, точнее, выносится за скобки. Регулятивный идеал представляет собой так называемый «воображаемый фокус», т. е. ту конечную цель, которая

определяет направленность научно-познавательной деятельности, служит ученому ориентиром в егоисследованиях. Термин «ориентация» используется Кантом в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786), где он утверждает, что «способность ориентироваться в мышлении вообще» означает руководствоваться субъективным принципом разума, когда объективные основания больше не работают. Субъективный принцип не является произвольным или частным. Он свободно принимаетсялюдьми и применяется для руководства практическим разумом. «Потребность разума, – говорит философ, – можно рассматривать двояко: во-первых, в ее теоретическом, во-вторых, в ее практическом значении» [8, с. 113].

Кант сумел ясно показать, как регулятивные принципы рефлексивно применяются для поддержания регулятивного идеала о полной систематической целесообразности природы.Они помогают эмпирической науке расширять границы познания систематической целесообразности природы. Регулятивные принципы предстают какособого родасредства для продвижения научных поисковв заданном направлении. Они выполняют функцию компаса или путеводителя в научных изысканиях. Их применение оправдано в той мере, в какой они способствуют расширению границ науки. Регулятивные принципы служат посредниками между чистыми идеями разума, находящимися в «незримой и покрытой сплошным мраком сфере сверхчувственного» [8, с. 112], и подлежащими объяснению эмпирическими фактами природы. Будучи по своей сути рефлексивными, они свободно принимаются практическим разумом не только отдельногопознающего субъекта, но и сотрудничающих с ним партнеров.Поскольку регулятивный идеалзадает направление познавательной деятельности, постольку работа ученого, занимающегося научно-исследовательским поиском, не должна сводиться лишь к представлению о науке как совокупности теоретических знаний. Регулятивный идеал, следовательно, служит недостижимым образцом для научных исследований,и одновременноуказываетпрактическому разуму направление движения к конечной цели.Идеал науки, следовательно, призван направлять и ориентировать практическую деятельность познающих субъектов.

Список литературы

1. Васильев В.В. О значимости идей И. Канта в XXI веке // Философский журнал. 2025. Т. 18. №2. С. 15–22.
2. Васильев В.В. Идеал чистого разума // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 72.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А.И. Веденского. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. 496 с.
4. Гулыга А.В. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977. 304 с.
5. Ильенков Э. Об идолах и идеалах. 2-е изд. К.: «Час-Крок», 2006. 312 с.
6. Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
7. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. М.: Мысль, 1994. 591 с.

8. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кантовский сборник: Межвузовский тематический сборник научных трудов. 1982. № 1(7). С. 110–121.
9. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. 447 с.
10. Крюков А.Н. «Идея», «идеальное» у Платона и Канта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 4. С. 208–212.
11. Шавеко Н.А. Проблема соотношения идеала и действительности в кантианской философии права // Антиномии. 2019. Т. 19. № 3. С. 43–58.
12. Banham G. Regulative principles and regulative ideas // S. Bacin, A.Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing.Kant und die Philosophie in weltbürgerlicherAbsicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses.Boston: de Gruyter. 2013.P. 15–24.
13. Emmet D. The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals. New York: St. Martin's Press, 1994. 134 p.
14. Grier M. Kant's doctrine of transcendental illusion. Cambridge:Cambridge University Press, 2001. 315 p.

Kant on the role of the regulatory idealin scientific knowledge

N.V. Medvedev

G.R. Derzhavin Tambov State University, Tambov

This article analyzes Kant's reflections on the role of the regulative ideal in scientific knowledge. The novelty of this study lies in its explanation of the functional relationship between pure reason and practical reason in the context of scientific research. The possible conditions for the regulative application of pure transcendental concepts by practical reason are examined. Particular attention is given to the concept of the "cosmological ideal," generated by the regulative idea of reason. The author argues that Kant's ideas of pure reason can be interpreted pragmatically if they are accepted as unconditional moral principles regulating the scientific cognitive process. It is emphasized that science, as Kant understood it, is an area of application of practical reason, directed toward the ultimate goal of theoretical knowledge, the achievement of which is intended to provide the scientist with complete moral satisfaction. The paper identifies the relationship and connection between the concepts of "regulative ideal" and "regulative principle." As a result, it is shown that Kant's understanding of the regulative ideal as an "imaginary focus" of the purpose of reason, lying beyond experience, comes down to establishing its special practical role in cognitive activity.
***Keywords**: Kant, regulative ideal, regulative principle, practical reason, cosmological ideal, scientific knowledge.*

Об авторе:

МЕДВЕДЕВ Николай Владимирович– профессор,доктор философских науки, профессор кафедры истории и философии, Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина, г. Тамбов. E-mail: mnv88@mail.ru

Author information:

MEDVEDEV Nikolay Vladimirovich–Professor,PhD (Philosophy),Professor of the Department of Historyand Philosophy, G.R. Derzhavin Tambov State University,Tambov. E-mail: mnv88@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 13.06.2026.

УДК 1(091)«19»:[141.3:11]+929Бубер+929Розеншток-Хюсси

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.248

Онтологии диалога Ойгена Розенштока-Хюсси и Мартина Бубера: сравнительный анализ

Е.А. Львов*, А.А. Гусева**

*Государственный академический институт гуманитарных наук, г. Москва
**Институт философии Российской академии наук, г. Москва

В статье проводится сравнительный анализ двух онтологий диалога – Мартина Бубера и Ойгена Розенштока-Хюсси – с последующим разбором критики, которую Розеншток-Хюсси адресует буберовскому учению. Показано, что Бубер, несмотря на собственную критику картезианства, сохраняет субъект-объектную рамку, противопоставляя отношение Я–Ты (встреча, диалог) отношению Я–Оно (опыт, монолог) и онтологизируя событие встречи. В противовес этому Розеншток-Хюсси разрабатывает грамматико-историческую модель, в которой первичным оказывается призыв, обращённый к человеку, а Я возникает лишь как ответ на это обращение. Основные линии критики Розенштока-Хюсси: отрицание онтологической рядоположенности Я–Ты и Я–Оно, иной взгляд на генезис языка (не лепет, а ответ на призыв), введение категорий Мы и Вы, отсутствующих у Бубера, а также обвинение в гностицизме за утверждение непосредственной встречи человека с Богом без посредничества традиции и общины. Делается вывод, что расхождение между мыслителями носит системный характер и коренится в разных ответах на вопрос о том, что первично – обращение человека к миру или призыв мира к человеку.

Ключевые слова: *Ойген Розеншток-Хюсси, Мартин Бубер, онтология, философия диалога, диалогизм, речевое мышление.*

Главный труд Мартина Бубера «Я и Ты» (1923) не только закрепил за собой статус манифеста философии диалога и «философской поэмы» [5], но и задал принципиально новую онтологическую рамку для разговора о встрече человека с миром. В противовес более ранним (и более распространённым) моделям монологического субъективизма или объективирующего познания, Бубер выстраивает онтологию, в которой подлинная реальность возникает не в изолированном «Я» и не в безличном «Оно», а исключительно в местоименном пространстве отношения «Я–Ты». Именно эта двуполярность – противопоставление отношения к миру как к Ты (встреча, присутствие, диалог) и как к Оно (опыт, использование, анализ) – стала водоразделом, отделившим буберовскую версию диалогизма от альтернативных пониманий диалога у его современников.

© Львов Е.А., Гусева А.А., 2026

Поначалу книга не снискаславы: её жанровая маргинальность и размытость целевой аудитории вызывали долгое недоверие интеллектуального сообщества. Однако к середине века «Я и Ты» прочно утвердилась в интеллектуальном ландшафте Европы и Америки, а её идеи были подхвачены теологами (особенно христианскими) и психологами [7, с. 14]. Сама философия диалога, стоит отметить, никогда не существовала как единая школа с прямой преемственностью; это скорее зонтичный термин, объединяющий мыслителей, которые развивали разные, порой конфликтующие онтологии диалога. Тем не менее именно буберовская версия оказалась в центре полемики. С ней спорили Франц Розенцвейг (соавтор Бубера по переводу Библии), Михаил Бахтин [2, с. 234–407] и Габриэль Марсель, написавший предисловие к французскому изданию «Я и Ты» [10, с. 3–16], – каждый из них предлагал собственное понимание диалогического отношения, не совпадающее с буберовским. На волне популярности Бубера в 1950-е гг. его давний знакомый Ойген Розеншток-Хюсси также выступил с резким ответом, назвав концепцию «Я – Ты» гностической и еретической [9, с. 119]. В данном исследовании мы видим своей целью провести сравнительный анализ двух онтологий диалога (Мартина Бубера и Ойгена Розеншток-Хюсси) и разобрать позиции Бубера, которые критиковал Розеншток.

С самых первых строк своей критической статьи Розеншток-Хюсси заявляет, что любому истинному учению всегда сопутствует его извращённый двойник, который покоряет умы молодёжи, но живёт очень мало – как, например, экзистенциализм [9, с. 119]. Истинное непреходящее учение он уподобляет христианству, а популярный эрзац — гностицизму. Метафора прозрачна: учение Бубера – это «гностицизм», который популярен, но будет забыт, тогда как собственная философия Розеншток – «христианство», время для которого ещё придёт [9, с. 119]. За этим полемическим жестом скрывается не просто личная антипатия, а глубинное расхождение в понимании того, что такое диалог, язык и онтология отношения. Чтобы увидеть это расхождение во всей полноте, необходимо сначала реконструировать обе онтологические модели – Бубера и Розеншток – и лишь затем перейти к детальному разбору критики.

Ключевая тема творчества Бубера – онтология диалога – представляет собой своего рода точку пересечения всех линий перспективы, всех классических тем философии и культуры XX века, получающих в этой точке своё оригинальное, буберовское решение или преломление. Бубер исходит из фундаментальной двойственности мира, которая, в свою очередь, определяется двойственностью отношения человека к этому миру. Человек может принимать отношение рационалистически-сциентистского типа, которое Бубер называет также «функциональным» или «ориентирующим», и тогда мир предстаёт перед ним как скопление безличных предметов и орудий, могущих служить нашим целям и интересам.

Это отношение необходимо для нормальной ориентации в мире, для познания вещей в их пространственно-временных и причинно-следственных связях. Такое отношение Бубер называет основным словом Я-Оно, и ему соответствует определённый язык – язык описания, анализа, объективации. Когда человек познаёт мир как объект, как Оно, мир остаётся непричастным процессу познания: он лишь позволяет изучать себя, но не откликается, не соучаствует, ведь с ним ничего не происходит. Подход Я-Оно возможен в отношении предметов, людей и даже Бога. Сам по себе мир Оно не есть зло, но если он становится единственным способом отношения к миру, человек оказывается отчуждён от другого человека, от Бога и от самого себя.Однако существует и другое отношение – «актуализирующее», «встречающее», «личностное», «диалогическое». Его Бубер облекает в художественно-метафорическую форму основного слова Я-Ты. Истоки диалогической духовности Бубер видит в библейской традиции, которая противостоит, с его точки зрения, греческому монологизму. В этом втором типе отношения человек обращается к чему бы то ни было и к кому бы то ни было как к Ты – как обращаются к личности, к собеседнику, к другу, к единственному в своём роде.

Что же означает это основное слово Я-Ты в онтологическом плане? Прежде всего Бубер настаивает: не существует Я самого по себе. Я не есть субстанция, которая предшествует отношению и затем вступает в него. Напротив, Я всегда дано только в паре с основным словом — либо Я-Ты, либо Я-Оно. Нет Я без Ты и нет Я без Оно. Когда человек один, он превращается в свои собственные мысли и не имеет потребности говорить Я. Я становится собой лишь через отношение к Ты: сталкиваясь с Ты, я обретаю себя. В диалоге Я определяется Ты и возникает только тогда, когда человек говорит «Ты». Язык, полагает Бубер, вырос из исходного слова Я-Ты; истинный изначальный язык был диалогом, а не монологом или пассивным восприятием. Более того, язык не просто выражает диалог – он прорастает из диалога, возрастает с человеком. Младенец, рождаясь, кричит: таким образом он взывает к диалогу, и первые его крики и первый лепет – это начала языка. В человеке априорно заложено чувство Ты, интенциональность поиска события диалога по природе. Это чувство интенциональности – не рефлексивное решение, а онтологическая структура самого человеческого существования, направленность на встречу с Другим.

Встреча Я и Ты у Бубера онтологизирована [6, с. 93]. Это событие времени, жизни, а не просто форма организации диалога или речевой акт. Встреча происходит в настоящем, которое у Бубера не совпадает с физическим или хронологическим временем, а представляет собой событийное измерение, в котором Ты является как Ты. Пространство, время и причинность исчезают в этом измерении – или, точнее, они не имеют к нему прямого отношения. Настоящее – это само Ты, познанное в опыте. Как только Ты становится объектом познания, фиксации, обсуждения,

оно переходит в прошлое, становится историей, чем-то неживым, уже отмершим – то есть переходит в мир Оно. Ты неисчислимо, надопытно, неподвластно редукции. Оно связано с любовью и ответственностью, не поддаётся калькуляции. Встреча Я и Ты – это всегда взаимность: Ты выступает мне навстречу, однако это Я вступаю в непосредственное отношение с ним. Отношение, по Буберу, – это и выбирать, и быть избранным, страдание и действие в одном лице. Это действие существа в его целостности, приостанавливающее всякую частную деятельность и потому внешне напоминающее бездействие. Когда ничто отдельное, ничто частное уже не волнует человека, он действует цельно, и тогда происходит событие диалога.

Врождённое чувство Ты направлено не только на других людей, но и на нечто большее. Каждое взятое в отдельности Ты, утверждает Бубер, есть лишь прозрение к Вечному Ты – к Богу. Продолженные линии всех отношений пересекаются в Вечном Ты, которое есть та граница и одновременно полнота, к которой стремится всякий подлинный диалог. Через посредничество этого Вечного Ты осуществляется исполненность отношений к отдельным. Более того, врождённое Ты становится завершённым только в непосредственном отношении к тому Ты, которое по своей сущности не может стать Оно – то есть к Богу. Бубер далёк от того, чтобы сводить Бога к абстрактной идее или метафизической сущности. Для него Бог – это живой собеседник, личный Бог Ветхого Завета, Ты, которое всегда остаётся Ты и никогда не может быть превращено в Оно. Бог не есть нечто, что мы познаём или используем, – с Ним можно только встретиться, Ему можно только ответить. Но и ответить можно лишь потому, что Он первым обратился к человеку, призвал его по имени. И всё же, несмотря на эту оговорку (а Бубер её делает), богословский вектор его мысли направлен от человека к Богу: человек способен первым задать Богу истинный вопрос и получить истинный ответ [3, с. 176], после чего мир раскрывается для него как речь. В каждой встрече с любым Ты мы видим кромку вечного Ты: «Кто воистину выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу» [3, с. 56–57].

Если кратко обобщить буберовскую онтологию, можно выделить два момента: 1) язык растёт с человеком; у него два начала: в истории мира – основное слово Я-Ты, а в жизни человека – крик и лепет младенца как призыв к диалогу; 2) в плоскости диалога существуют Я, Ты, Бог (как вечное Ты, обусловливающее чувство Ты), Я-Ты – диалог, а Я-Оно – монолог. И всё это, пользуясь метафорой А. Бадью, можно представить как «навешивание» конкретных диалогов Я-Ты на событие вечного Ты [1, с. 18].

Розеншток-Хюсси выстраивает принципиально иную модель диалога. Если Бубер мыслит в категориях встречи и события, то Розеншток мыслит в категориях языка, времени и социальной организации. Его философия – это не столько «философия диалога» в привычном смысле,

сколько «речевое мышление», в котором грамматика становится главным инструментом социального анализа. В отличие от Бубера, который ищет онтологию диалога в моменте встречи Я и Ты, Розеншток утверждает, что язык – это не средство выражения уже существующего диалога, а сама ткань социальной реальности. Язык не растёт из диалога – диалог и есть язык в его подлинном измерении. Более того, власть языка есть власть речи, способной устанавливать длительные и свободные отношения между людьми. Но эта власть коренится не в субъекте, который говорит, а в самой ситуации речи, которая всегда предполагает как минимум двух участников: говорящего и слушающего, изменяемого этой речью. Розеншток, таким образом, переносит акцент с субъекта (Я) на ситуацию, с внутреннего состояния на межличностное событие, но это событие у него имеет иную природу, чем у Бубера: это событие речи, а не встречи как таковой.

Прежде всего Розеншток отрицает онтологическую рядоположенность Я-Ты и Я-Оно, которую постулирует Бубер [9, с. 120]. Для него не существует природы в том смысле, какой молчаливо вкладывают в это слово учёные и сам Бубер. Дефиниция того, что мы называем природой в постиндустриальном обществе, проблематична. Очевидно, что представление романтизма о природе как дикой стихии неприменимо к реалиям сегодняшнего дня, да и к реалиям 1950–1960-х годов, в которые Розеншток и писал об этом, тоже. Люди живут в городах, в которых и вокруг которых природа тесно сращена с цивилизацией. Получается то, что Брюно Латур назвал гибридами [4, с. 67–68]: сцепка технологического, человеческого и природного. По-настоящему дикую природу большинство людей не видело никогда (например, глухая тайга или открытое море). Выходит, что природу мы определяем сугубо интуитивно. Розеншток вывел формулу природы (такой, как её видят учёные): мир минус язык [9, с. 124]. Природное – то, с чем нельзя говорить и что не может выражать себя. Артефакты, например, говорят: дом выражает себя через речь его архитектора и строителей; те, кто его строил, вложили в него свой язык, обсуждали его проект и результат. Дерево же, хоть и может быть предметом обсуждения, не может быть точкой приложения языка: его никто не конструировал речью, не обсуждал его план, оно не может выражать себя. Субстратом этой позиции, конечно, является представление о природном как о не сотворённом человеком, но здесь даётся большая конкретизация и избегается вопрос о том, является ли культурным или природным объект, к которому приложено человеческое усилие: даже при условии трудового участия в природном объекте человек всё равно не участвовал в его языковом порождении, потому что он сотворён по слову Бога. Как бы подарив эту позицию учёным, Розеншток тут же её уничтожает, говоря, что такие представления, которые, как он предполагает, неосознанно разделяют учёные, когда интуитивно отделяют природное от культурного, не имеют права на существование, потому что не

существует языкового мира и мира, который себя не выражает. Говоря о неодушевлённости природы, мы ограничиваем Бога, не позволяя ему одушевить природу, и являемся гностиками, потому что верим, что знаем истину о природе [9, с. 124].

Таким образом, онтология Розенштока не терпит субъект-объектного деления. В отличие от Бубера, для которого истоком языка была пара «Я–Ты», Розеншток утверждает принципиально иную последовательность: язык начинается не с Я и не с Ты, а с призыва, обращённого к человеку. Всякая речь начинается с вокатива и императива – с обращения к кому-то как к «Ты» и с побуждения к действию. Только после этого человек отвечает и становится «Я». Розеншток не устаёт повторять: Я глубоко вторично и производно от Ты, оно образуется гораздо позже, а отнюдь не симультанно [9, с. 130]. Младенец не может первым сказать «Ты» – он может только дать ответ на обращение, на призыв. Только услышав своё имя, он начинает быть в состоянии ответить. В истории мира Бог первым призвал человека по имени, и тот ответил. В истории отдельного человека его призывают родители, сообщество, традиция, и он отвечает. По сути, Розеншток переворачивает буберовскую схему: для Бубера человек кричит – и тем самым призывает мир к диалогу; для Розенштока человека призывают – и он отвечает. Язык, следовательно, не может быть выведен из детского лепета: на лепете нельзя сообщить, что отец ушёл на войну, или отдать приказ солдатам [9, с. 89].

Эта инверсия, на первый взгляд кажущаяся чисто грамматической, становится для Розенштока основанием целого социально-философского проекта. Он различает формальный и неформальный языки [8, с. 284]. Формальный язык – это язык команд, призывов, клятв, молитв, ритуалов, то есть язык, который формирует человека, создаёт общественные институты, учреждает порядок. Неформальный язык – это разговорная речь, ежедневное общение, которое, однако, не могло бы существовать без опоры на формальный язык. Формальная речь – это то, что создаёт нас как человеческих существ: она намеревается сформировать слушающего в существо, которого не существовало до того, как к нему обратились. Человеческая речь формативна, созидательна; именно поэтому она стала грамматической и артикулированной. Розеншток идёт ещё дальше: он вводит в онтологию диалога отсутствующий у Бубера грамматический ряд местоимений, который одновременно является и последовательностью этапов человеческого становления. Речь начинается с вокатива и императива, которые обращаются к нам как к «Ты», затем вынуждают нас отвечать как «Я», потом мы сообщаем о случившемся как «Мы», и, наконец, возникает повествование, которое говорит о нас как о «Они». Это четыре грамматических лица соответствуют четырём речевым ориентациям действительности: императив, субъектив, траекторная

речь и объектив. В совокупности они составляют то, что Розеншток называет «Крестом реальности» – схемой, охватывающей будущее и прошлое, внутреннее и внешнее в пространстве.

Для Розенштока, таким образом, троичная онтология Бубера (Я, Ты, Оно) рассыпается. Существует не только Ты, но и Мы, и Вы, и Они. Более того, не существует Оно как самостоятельной категории: когда мы говорим о ком-то в третьем лице, мы всё равно ведём с ним диалог: если не онтологически, то исторически и коммуникативно. Оно – это мёртвая абстракция, удобная для учёных, но не имеющая онтологического веса. Но даже если человек умер, он остаётся личностью и членом общины, которая помнит его, передаёт его имя, чтит его ответственность. Человек может быть включён в традицию и историю; он сам может быть историей и продолжать ею оставаться [9, с. 136]. Диалог, по Розенштоку, всегда укоренён в социальном и историческом: он происходит не только между отдельными Я, но и между группами, между поколениями, сквозь века. Очень эгоистично, считает Розеншток, включать группу своих единомышленников в одно лишь «Я»: живя вместе, люди становятся организмом «Мы», который больше любого отдельного «Я» [9, с. 136]. Бубер, с этой точки зрения, проявляет невнимание к коллективному измерению диалога: его диалог – это всегда встреча двух индивидов, тогда как для Розенштока диалог с самого начала имеет социальный, институциональный и временной размах.

Наконец, Розеншток даёт собственную формулу человеческого существования, прямо противостоящую картезианскому «Cogito ergo sum». Вместо «Я мыслю, следовательно, я существую» он предлагает: «Я отвечаю, хотя буду изменён». Это не просто риторическая фигура – это ключевое онтологическое утверждение. Человек не самосозидает себя через мышление и не находит себя в изолированном акте рефлексии. Он всегда уже отвечает –на призыв, на требование, на вызов, который бросает ему жизнь. И, отвечая, он не остаётся прежним: речь изменяет его, формирует заново. Человек, по Розенштоку, не является хозяином собственного становления: «Мы не самоделатели самих себя». Ответы делают людей. Тот, кто слышит вокатив и следует за ним, находится в состоянии рождения как личность. Но он должен принять на себя унизительное переживание того, что кто-то другой создаёт его в то, что он должен делать. История творится не просто присутствием в ней – она творится теми, кто отвечает на призыв от Ты. Право первого слова, таким образом, никогда не принадлежит человеку – оно всегда у Другого, у сообщества, у Бога.

Имея перед глазами две развёрнутые онтологии, можно понять, по каким линиям проходит основной водораздел. Главный пункт критики: Бубер, вопреки своей собственной критике картезианства, остаётся внутри субъект-объектной парадигмы. Он рассматривает Я-Ты и Я-Оно

как рядоположенные отношения, просто предписывая этическое предпочтение одному из них [9, с. 120]. Картезианская онтология сохраняется неизменной: Бубер лишь переставляет слова и добавляет этические указания. Для Розенштока же не существует изначального Я, которое могло бы выбирать между Оно и Ты. Более того, само разделение на субъект и объект он считает иллюзией, порождённой дурной грамматикой, которая принимает именительный падеж за исходную форму речи. Более того, эта критика напрямую связана с обвинением в гностицизме. Гностицизм (для Розенштока) это вера в то, что человек может обладать тайным знанием о мире, минуя посредничество традиции, сообщества и откровения. Бубер, утверждая, что человек может познать Ты в непосредственной встрече, что он способен первым обратиться к Богу и получить ответ, и что априорно заложенное в нём чувство Ты уже направлено на Вечное Ты, совершает, по мнению Розенштока, именно гностическую операцию: он объявляет человека самодостаточным в самом акте обращения, минуя тот унизительный опыт, что ты должен быть сначала призван извне. Бог для Бубера – это Ты, которого человек может достичь через любое конкретное Ты; но примат обращения остаётся за человеком. Для Розенштока же Бог – это тот, кто всегда уже первым назвал человека по имени.

Второй пункт критики– генезис языка. Бубер выводит язык из детского лепета как призыва к диалогу; Розеншток настаивает, что язык начинается с ответа на уже прозвучавший призыв. Слабейший (младенец, человек перед Богом) никогда не заговорит первым [9, с. 130]. Бубер тоже писал о призыве и ответе, но наоборот: человек задаёт Богу вопрос и получает ответ, после чего мир раскрывается как речь [3, с. 176]. Розеншток считает эту интуицию неверной, ибо «право первого слова» не может принадлежать человеку. Это различие имеет далеко идущие последствия. Если у Бубера язык – это способность, которая прорастает из диалогической природы человека, то у Розенштока язык – это сила, которая извне формирует человека, вызывает его к бытию в качестве личности [11]. Буберовская модель предполагает определённую автономию человека в акте обращения: я могу сам крикнуть в мир, и мир мне ответит [13, s. 137]. Розенштоковская модель требует глубокого смирения: я всегда уже отвечаю на то, что было сказано до меня, и моя свобода – не в автономии первого шага, а в верности ответа.

Третий пункт – критика базовых категорий. Розеншток не признаёт существования Я без Ты, а Оно считает мёртвой абстракцией. Более того, Бубер, по мнению Розенштока, эгоистично игнорирует социальное и историческое: диалог всегда укоренён в Мы, в традиции, в передаче ответственности от поколения к поколению [12]. Бубер, действительно, много внимания уделяет личной встрече, присутствию, событию «здесь и сейчас». Розеншток упрекает Буберав том, что егоучение «не касается борьбы и катастроф, которые составляют историю». Для Розенштока диалог не исчерпывается моментом встречи – он протянут во времени, он

наследуется, он требует институционального закрепления. Бубер(в этом смысле) «останавливается на "встрече" Я и Ты», не видя того, что встреча всегда происходит внутри уже существующего социального организма, внутри Мы, которое её предваряет и делает возможной.

Наконец, различно понимание отношения человека и Бога. У Бубера человек способен первым обратиться к вечному Ты [3, с. 176], у Розенштока – нет, ибо способность к языку нуждается в толчке со стороны полноты языка. Розеншток, будучи христианским теологом, настаивает на абсолютном примате откровения: не человек ищет Бога, но Бог призывает человека. Любая попытка поставить человека в позицию ищущего или вопрошающего, который способен задать истинный вопрос и получить истинный ответ, есть, с его точки зрения, гностическое высокомерие. Человек не может задать истинный вопрос, если ему не был дан язык; а язык ему даётся только через обращение, через призыв Другого. Таким образом, этическая и теологическая разница между Бубером и Розенштоком разворачивается на почве различных онтологий диалога. Пока Бубер воспевает встречу, Розеншток организует ответ. Ответственность для одного – это взаимность и любовь, для другого – повиновение и историческая верность. Близкие по исходным интуициям, эти мыслители расходятся в самом важном: что первично – обращение человека к миру или призыв мира к человеку?

Подводя итог, можно сказать, что Мартин Бубер и Ойген Розеншток-Хюсси были близки в некоторых вопросах, но понимали диалог поразному. Сравнение их онтологий показывает, что критика Розенштока – не просто придирки давнего знакомого, а системное столкновение двух моделей: картезианско-экзистенциальной (Бубер) и лингвистическо-исторической, центрированной на призыве и ответе (Розеншток). Именно это расхождение заставляет Розенштока называть учение Бубера гностическим и еретическим – за игнорирование историчности человеческого бытия и событийности языка как призыва, за утверждение возможности непосредственной встречи без посредства традиции и сообщества, за неоправданную, с его точки зрения, автономию человека перед лицом Бога и другого человека.

Список литературы

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. 95 с.
2. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. 600 с.
3. Бубер М. Я и Ты. М.: АСТ, 2024. 192 с.
4. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб: изд-во ЕУ СПб, 2021. 296 с.
5. Лифинцева Т.П. «Я и ТЫ» [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия. URL:

https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH019bdbef018c3a8289a2579b (дата обращения: 15.01.2026).
6. Львов Е.А. «Invenio» Аврелия Августина в работах Мартина Бубера и Мартина Хайдеггера // ЕссеHomo. № 3. 2025. С. 92–94.
7. Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997. 252 с.
8. Молодов Е.А. Формальный и неформальный языки в философской концепции Ойгена Розенштока-Хюсси // Преподаватель XXI век.2009. № 4. С. 281–285.
9. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / пер с нем. А.И. Пигалева. М.: Канон+, 1998. 286 с.
10. BuberM. MoietToi.Paris: Aubier, 1970. 186 p.
11. Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg : L. Schneider, 1965. 324 S.
12. MaorZA Dialogic Theology of Migration: Martin Buber and Eugen Rosenstock-Huessy //Religions. 2024. Vo.15,№ 42.P. 1–16.
13. Stahmer H. Speech is the Body of God: The Religious Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy. Toronto : CBC Publications, 1974. 98 p.

Ontologies of dialogue of Eugen Rosenstock-Huessy and Martin Buber: a comparative analysis

E.A. Lvov*, A.A. Guseva**

*State Academic Institute for the Humanities, Moscow
**Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

This article presents a comparative analysis of two ontologies of dialogue – those of Martin Buber and Eugen Rosenstock-Huessy – followed by an examination of the latter's critique of Buber's philosophy. It is argued that despite Buber's own critique of Cartesianism, he remains within the subject-object framework, opposing the I–Thou relation (encounter, dialogue) to the I–It relation (experience, monologue) and ontologizing the event of encounter. In contrast, Rosenstock-Huessy develops a grammatical-historical model in which the primary element is the call addressed to a human being, while the "I" arises only as a response to that call. The main lines of Rosenstock's criticism include: the denial of the ontological parity of I–Thou and I–It; a different account of the genesis of language (not babbling but response to a call); the introduction of the categories "We" and "You" (plural), which are absent in Buber; and the accusation of Gnosticism for asserting a direct encounter between man and God without the mediation of tradition and community. The article concludes that the disagreement between the two thinkers is systemic and stems from opposing answers to the question of what is primary: the human being's address to the world or the world's call to the human being.
Keywords: *Eugen Rosenstock-Huessy, Martin Buber, ontology, philosophy of dialogue, dialogism, speech thinking.*

Об авторах:

ЛЬВОВ Егор Александрович – студент кафедры метафизики и сравнительной теологии философского факультета, ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук», г. Москва, пер. Мароновский, д.26, 119049, egorlvov265@gmail.com.

ГУСЕВА Анна Андреевна – доцент, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва, ул. Гончарная, д.12, с. 1, 109240, uhlein@rambler.ru.

Authors information:

LVOV Egor Aleksandrovich – Student, Department of Metaphysics and Comparative Theology, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN), 26 Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation, erlvov265@gmail.com.

GUSEVA Anna Andreevna – Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Research Fellow, Section of Philosophical Problems of Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Building 1, 12 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russian Federation, uhlein@rambler.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 30.06.2026.

УДК 1(091)«19»:165.9+1(091)«16»:[141.42:7.035.2]+929Лавджой

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.259

Интерпретация деизма и классицизма в истории идей А. Лавджоя

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается концепция истории идей А. Лавджоя, заключающаяся в изолировании и изучении перемещающихся во времени идей-единиц. Отмечается, что история идей аргументировала два важнейших философских предположения Лавджоя: во-первых, идеи объективно существуют и оказывают влияние на ход истории; во-вторых, человек использует идеи в целях упорядочивания мира. Указывается, что Лавджой стремился продемонстрировать единство деизма и классицизма вследствие того, что различные идеи-единицы, составляющие данные направления, связаны друг с другом.

Ключевые слова: *интеллектуальная история, идея-единица, история идей, деизм, классицизм, Просвещение.*

Артур Онкен Лавджой (1873–1962) – американский философ и историк идей, профессор Университета Джонса Хопкинса, сыгравший ключевую роль в формировании методологии интеллектуальной истории, понимаемой им как история идей. Получив классическое философское образование, Лавджой исследовал динамику идей в развитии человеческой мысли, стремясь объединить критическую философию и обширные исторические изыскания.

Изучение Лавджоем истории идей было неотъемлемой частью его философских усилий по созданию рационального и понятного описания мира. Он отстаивал эпистемологический и психофизический дуализм, темпорализм и эволюционизм. Примечательно, что сам Лавджой именовал свою методологическую позицию как темпоралистический реализм: «Ко всем теориям о природе реальности или знания я с самого начала применял следующий критерий – самым неоспоримым фактом относительно нашего опыта является то, что опыт временен» [Цит. по: 10, p. 413]. Предлагаемый Лавджоем основной принцип темпорализма выражается в том, что исследователь должен «пытаться с определенностью идентифицировать конкретный момент существования, относительное временное местоположение каждой сущности, процесса или отношения, на которые указывает утверждение» [9]. Принятие темпоралистической и плюралистической метафизики повлекло за собой принятие эпистемологического дуализма, развитие и защита которого стали доминирующим мотивом в его критике философской мысли.

© Потамская В.П., 2026

Он неоднократно указывал на то, что исследователь не может избежать эпистемологического дуализма, если ориентирован на объяснение существования знания. Лавджой, в свою очередь, не сомневался в существовании знания, которое он понимал как «реальный феномен, представленный в опыте». Для мыслителя знание всегда является «знанием о», а не «знанием, полученным путем непосредственного знакомства». И теория истины, которой он, придерживался, принимала вид теории соответствия: «познание… [включает] суждение, в котором… идеи признаются раскрывающими или соответствующими чему-то, не идентичному им самим во времени и месте существования» [Цит. по: 10, p. 414–415]. И в оценке М. Мандельбаума, Лавджой отстаивает репрезентативную теории идей, согласно которой человек познает не внешний мир напрямую, а лишь «идеи» или ментальные образы вещей, репрезентирующие (представляющие) их в разуме [10, p. . 414–415].

Лавджой всегда с подозрением относился к «прагматическим» попыткам прочесть идеи настоящего в прошлом, даже с целью обнаружения идей прошлого, релевантных настоящему. Для него история уже завершилась, он был скорее «палеонтологом« идей, а не «экспериментальным биологом«, изучающим их функционирование. Именно поэтому Дж. Вудбридж, симпатизировавший его критическому реализму, считал его скорее эпистемологом, нежели историком. Дж. Дьюи, напротив, считал его скорее историком, чем философом [12, p. 476].

История идей отражала два важнейших философских предположения Лавджоя: во-первых, идеи существуют и оказывают влияние на ход истории, во-вторых, человек использует идеи в целях упорядочивания мира. Идеи были и, как показала история идей в понимании Лавджоя, всегда оставались жизненно важным элементом в попытках человека осмыслить и приспособиться ко Вселенной [14, p. 251]. Для Лавджоя идеи являются объективными элементами интеллектуальной истории, существующими независимо от конкретных философских систем и культурных контекстов, но при этом являющимися динамичными и способными к изменениям. По сути, идеи в его трактовке выступают как движущие силы, связывающие различные эпохи и области знания.

Длительное время Лавджой избегал точной формулировки его понимания идеи-единицы. В «Журнале истории идей» он характеризует ее следующим образом: это не только мощная, но и упрямая вещь; она обладает своим собственным «особым движением»; история мысли, с одной стороны, представляет собой историю движения и взаимодействия человеческой природы, с другой стороны – историю специфической природы и воздействия идей, которые существовали в умах людей [13]. Идея-единицв в интеллектуальной истории является определенной и эксплицитной, состоящей в единственном специфическом предположении или принципе, провозглашенном большинством значительных европейских философов на разных этапах становления европейской философии.

Они также понимаются как категории мысли, общие явные или неявные предпосылок, священные формулы и крылатые слова, конкретные философские теоремы, гипотезы, обобщения или методологических положений различных наук, обладающие длительной историей и проявляющиеся в самых разных областях истории [7, p. 8– 9].

Определенный неоплатонизм Лавджоя заключается в убеждении о наличии в истории философии некоего общего источника или же первоначального проявления большинства фундаментальных и распространенных идей-единиц. Из подобной установки закономерным образом вытекают два следствия: во-первых, при подготовке к осуществлению любого исследования в области исторических наук необходима основательное изучение как истории философских идей, так и методов философского анализа, позволяющих разложить комплексы идей на идеи-единицы. Во-вторых, при изучении истории философии необходимо уделять значительное внимание распространению и влиянию философских идей. Программа изучения идей-единиц подразумевает под собой следующую методологию – выделение и изоляция идеи-единицы для изучения в каждой отдельной исторической области, последующее синтезирование результатов.

Подобная концепция широко обсуждалась. По мнению К. Даффин, интеллектуальная история Лавджоя является «эмерджементной и эволюционной», позволяющей осуществлять перестройку идей-единиц внутри идейных комплексов [5]. Д.Дж. Кун, в свою очередь, характеризует идеи– единицы Лавджоя как «неисторические« и «неоплатонические универсалии», рассматривая их как противоречащие взгляду, согласно которому концептуальные системы являются сходными с эволюционирующими видами [4, p. 497]. По словам Л. Катана, идеи-единицы Лавджоя представляют собой не принципы, составляющие философские системы, а скорее автономные «ментальные сущности» [3, p. 84].Стремление к выделению идей-единиц зачастую создавало впечатление, что Лавджой – интеллектуальный атомист [12, p. 476]. И он действительно любил раскладывать комплексы идей на составляющие, но не отрицал важности комплексов идей, живущих собственной жизнью, сложных интеллектуальных традиций. Как справедливо отмечает Т. Бредсдорф, идеи, исследованные Лавджоем, обладали историей именно потому, что он не писал историю «идей-единиц», как он порой предполагал, а предпочитал изучать историю сложных идей [2, p. 199].

В то время как обычный историк довольствовался такими терминами, как идеализм, реализм, романтизм, прагматизм, Лавджой, стремился раскрыть суть этих комплексных образований в силу того, что авторы зачастую смешивали значение терминов, различные, часто противоречащие друг другу идеи, употребление которых также зависело от контекстуальных аспектов [1]. Процесс интерпретационного прочтения

текста, и под текстом Лавджой, как правило, понимает классическое философское, историческое, литературное произведение подразумевает под собой определение значения идеи, выражаемой в тексте и отрывках, понимание взаимосвязей идей с другим текстом. Вместе с тем, как указывал Дж. Боаса, эссе Лавджоя по истории философии и истории идей освещают вклад не только канонических авторов, но также и малоизвестных фигур. Для Лавджоя приближение к истине возможно лишь вследствие объединённой работы всех умов, и, следовательно, только когда все умы свободны в исследованиях, истина может быть постигнута [1, p. 406]. Фигура автора, его текст находятся под воздействием как различных философских, социальных, культурных традиций, так и противоречивые тенденции. Кроме того, мышление автора в определенной степень предвосхищает появление различных новых идей, которые позднее будут более полно сформулированы его последователями [6, p. XIII–XV].

Само поле исследований истории идей в понимании Лавджоя включает в себя признание существования близких предпосылок или идей-единиц в различных областях мысли, примером чему служат выявленные Лавджоем параллели между деизмом и классицизмом; наличие семантических переходов и путаницы, изменений и двусмысленностей в значениях терминов, самый ярким проявлением которой стал термин «природа», скрывающий за собой разнообразные идеи-единицы или комплексы идей; противоречия и сомнения в тексте какого-либо автора, в редких случаях заметные даже в отдельном произведении или на одной странице, возникающие из-за различных идей, не соответствия чувств и вкусов. Зачастую предполагается, что взгляды автора являются целостными и непротиворечивыми, по крайней мере в рамках определенной темы. Если же интерпретатор замечает какие-то внутренние противоречия, он, как правило, склонен их игнорировать, стремясь изложить то, что является «важным« или же «неизменно ценным». Тем не менее, для Лавджоя подобное представляется весьма спорным – «самое важное и самое характерное для многих авторов – это разнообразие, часто скрытое, противоречивое разнообразие идей» [6, p. XIII–XV].

В эссе «Параллели деизма и классицизма» Лавджоя, прежде всего, интересует комплекс идей ключевой интеллектуальной тенденции XVIII в. – рационализма эпохи Просвещения. Именно она являлась фундаментальной основой, во многом определяя как деизм, как и классицизм. Цель Лавджоя заключается в демонстрации единства деизма и классицизма, вследствие того, что различные идеи-единицы, составляющие данные направления, связаны друг с другом. При этом следует отметить, что принципы и установки ни деизма, ни классицизма не был систематически изложены, они представляют собой набор представлений, которые большинство философов принимали как данность [8, p. 78]. Под деизмом Лавджой понимает форму религиозного радикализма или прогрессивизма

XVII–XVIII вв., заключающегося в отказе от авторитета и традиций, полной свободе частных суждений индивида в вопросах религии. Классицизм, в свою очередь, толкуется им как разновидность эстетического консерватизма или реакционизма, возвращение к авторитаризму и традиционализму в вопросах вкуса [8, p. 79].

Лавджой обращается к мысли эпохи Просвещения, определяя целостную систему основных принципов и положений, лежавших в его основе. Первый принципом является то, что Лавджой именует униформитаризмом, понимаемым как принцип самоочевидности разума. Из униформитаризма закономерным образом вытекало утверждение об отсутствии разнообразия проявлений жизни разума, поскольку различия во мнениях или вкусах толкуются как свидетельство об ошибке, а универсальность воспринимается не просто как следствие, но как самостоятельный признак или критерий истины. Подобная трактовка не является новаторской. Сходную позицию излагал и другой интеллектуальный историк – И. Берлин, предпочитая иной термин – монизм. Согласно униформитаризму цель религиозного, морального или социального реформирования состоит в стандартизации как людей, их убеждений, предпочтений, деятельности, так и социальных институтов. Типичным примером является утверждение Спинозы, приведённое одним из его ранних биографов: «Цель природы – сделать людей единообразными, как детей одной матери» [8, p. 79]. Соответствие природе подразумевает под собой соответствие принципу единообразия, поскольку в эпоху Просвещения часто используемым нормативным значением термина «природа« являлось именно единообразие. И, в оценке Лавджоя, «кампания, боевым кличем которой стала атака на различия людей, мнений и оценок… стала центральным и доминирующим фактором в интеллектуальной истории Европы» [8, p. 81].

Применительно к религии данное допущение также являлось достаточно очевидным. На необходимости существования одной религии настаивала церковь, однако христианство во всех проявлениях и ответвлениях содержало достаточно много различий, например в толковании символа веры. Христианство также требовало веры в догмы, которые невозможно постичь разумом, а их истинность не могла быть установлена простыми способами познания, а только посредством сложных и герменевтических исследований. Тем самым единственной религией, которая бы заслуживала доверия, являлась религия природы, под которой понимались единообразие и универсальность. В данном контексте были выдвинуты два способа поиска позитивного содержания истинно католического символа веры, наиболее характерным из которых был рационалистический индивидуализм, представляющий собой второй выделяемый Лавджой принцип.

Значение термина «индивидуализм» является неясным в силу его применения к двум прямо противоположным тенденциям, одна из которых характерна для Просвещения, а другая – для эпохи романтизма. Под рационалистическим индивидуализмом Лавджой подразумевает следующее убеждение: «все индивиды, как рациональные существа, являются принципиально схожими, следовательно… истина может быть достигнута каждым индивидом. посредством его личных суждений... того чистого света природы, который сияет во всех одинаково» [8, p. 82]. Противоположностью этому является романтический индивидуализм, в котором ценность индивидов определяется разнообразием и уникальностью. Следовательно, основная цель человека заключается в раскрытии или развитии индивидуальных особенностей.

Другая установка рационализма заключалась в третьем принципе, выделяемым Лавджоем – обращение к «общему консенсусу». Поскольку то, что «соответствует природе», является общим для всего человечества, человек, как правило, просто принимает убеждения и оценки, которые на самом деле были общими для всего человечества. По словам Р. Хукера (англиканского священника и богослова): «всеобщий и вечный голос людей, подобен приговору самого Бога. Ибо тому, чему научились люди, научила сама Природа; а Бог, будучи автором Природы, – лишь её голос» [Цит. по: 8, p. 83]. В рамках деизма данное положение было применено относительно религии: то, что было произнесено «всеобщим и вечным голосом людей», могло быть принято за голос Бога, а следовательно, и за содержание истинной религии. Так, по мнению Герберта из Чербери (английского религиозного философа и основоположника деизма) истинная религия состоит исключительно из notitiae communes, вещей, которые все знают. Также определяется учение и «Церкви истинно католической или вселенской, единственной Церкви, которая не может заблуждаться,– ибо только она выражает суждение человечества о тех истинах, которые люди постигают благодаря естественному свету разума». Или же, говоря словами Вольтера: «Без сомнения, (Бог) говорил, но говорил Он – всему миру» [Цит. по: 8, p. 83].

Четвертым принципом, выделяемым Ладжоем, является космополитизм. Исходя из предположения, что все «лучшие дары природы распределены поровну», а человеческая жизнь ценна своей универсальностью, осуждалась любая форма национализма или расизма. Сами термины «природа» и «национализм» обладали глубоко противоположными коннотациями, а деизм, космополитичный или даже «космический» по своему характеру, не содержал допущения, что народ или планета могут претендовать на особую роль в религиозной истории.Пятый принципом является антипатия к «энтузиазму» и оригинальности. Функция «благодетеля» или же пророка заключалась не в том, чтобы провозглашать людям истины, которых они прежде не знали, а в том, чтобы очистить их

умы от «предрассудков» и сосредоточить внимание на центральных истинах, которые были им известны.Шестой принцип – интеллектуальный эгалитаризм, понимаемый Лавджоем как стремление обнаружить универсально верные, но индивидуально проверяемые истины, что приводит к утверждению равенства интеллектуальных возможностей людей. Если свет природы универсален и знание является единственно верным и необходимым для человека, то интеллект одного человека так же хорош, как и интеллект другого. По словам Вольтера «Понимание вещей, доступных лишь немногим бесполезно для остального человечества» [Цит. по: 8, p. 85]. Сходные утверждения высказывал и Г. Болингброк: «Внутреннее доказательство божественного происхождения закона природы заключается в ясности и простоте, благодаря которым он остаётся постижимым во все времена... и соразмерен даже самому скромному разумению. ... эти принципы не нуждаются ни в перефразировке, ни в комментариях для того, чтобы быть вполне понятыми»[Цит. по: 8, p. 85]. Стало быть, деизм, провозглашавший себя религией, соразмерной здравому смыслу каждого человека, не мог содержать в себе ничего непонятного даже глупцу.

Седьмой принцип именуется Лавджоем рационалистическим антиинтеллектуализмом. Предположение об универсальной доступности всего, что действительно необходимо знать людям, подразумевало, что все сложные запутанные рассуждения по абстрактным вопросам, выходящим за рамки понимания большинства неважны и, вероятно, неверны. Тем самым утверждение, трудное для понимания или требующее длительно процедуры проверки, могло быть отвергнуто без рассмотрения, по крайней мере, если оно касалась вопросов морали или религии.Восьмым принципом является рационалистический примитивизм, лежащий в основе концепции благородного дикаря и подразумевающий, что истины «разума» или «природы», являющиеся универсальными, должны быть хорошо известны человеку на ранней стадии развития. Стало быть, первые люди лучше понимали подобные истины в силу отсутствия традиций, предрассудков, устоявшихся социальных форм, которые препятствуют здравому смыслу. Наиболее типичным и систематическим выражением английского деизма XVIII в. является книга М. Тиндала (английского мыслителя, сторонника деизма), название которой весьма характерно для деизма: «Христианство столь же древнее, как и Сотворение мира, или Евангелие – переиздание религии природы» [Цит. по: 8, p. 86]. Поскольку Бог, как утверждает Тиндал, является благим, он должен «желать, чтобы все люди пришли к познанию его истины». Следовательно, он должен был с самого начала дать человечеству некое правило или закон поведения, ясный и очевидный для всех. Сходным образом мыслил и Вольтер: «Наша религия так же стара, как мир... Должно быть, иудеи и христиане признают, что, согласно их собственным книгам, деизм господствовал на земле до потопа... и что таким образом деизм был

единственной божественной религией в течение 2513 лет, до того времени, когда, по словам иудеев, Бог даровал им особую радость в пустыне» [Цит. по: 8, p. 88].Следовательно, человек должен вернуться к первобытной религии. В рамках немецкого просвещения Г. Лессинг в 1750 г. также призывал к подобному: «Вернитесь к самым ранним векам. Насколько простой, легкой и живой была религия Адама! Но как долго существовала такая религия? Каждый из его потомков добавлял к ней что– то по своему усмотрению. Сущность была погружена в потоп произвольных доктрин. Все были неверны, хотя некоторые, потомки Авраама, были менее неверны» [Цит. по: 8, p. 88]. И миссия Христа, добавляет Лессинг, заключалась лишь в том, чтобы восстановить религию в ее первоначальной чистоте.

Девятым принципом, выделяемым Лавджоем, является негативная философия истории. Признание существования единого неизменного стандарта влекло за собой убеждение, что все изменения в верованиях, культурах, институтах, обществе, зачастую описываемые как прогресс, являются на изменениями к худшему, регрессом. Самый яркий пример подобной установке представлен, как это не парадоксально, в работе противника деизм И.Г. Гамана: «Все естественные знания открываются сами собой... поэтому все естественные знания так же стары, как и сама природа; и поскольку природа остается неизменной, в ее ощущениях... не может произойти ничего нового» [Цит. по: 8, p. 88]. Применение подобно принципа к религии подразумевало, что вся моральная и религиозная история представляла собой долгую историю умножения ошибок и все большего отклонения от единообразия и принципа простоты природы.

Классицизм, по Лавджою, также является выражением просвещенческого рационализма, поэтому слово религия в нем попросту заменяется на «поэзию» или «искусство». Во-первых, теория классицизма опиралась на эстетический униформитаризм. К примеру, в работе Р. Брея «Формирование классической доктрины во Франции» художник выступал как представитель разума, апеллирующий исключительно к разуму других людей. В этом случае «разум» не являлся синонимом интеллекта и противоположностью чувству, а выступал наименованием фундаментальных и постоянных структур человека [8, p. 89]

Правило А. Поупа, сформулированные для литературной критики, совпадают с позицией деиста относительно религии:

«Прежде всего следуй Природе и строй своё суждение
По её справедливому мерилу – неизменному вовек:
Безошибочная Природа, вечно божественно сияющая,
Единый, неизменный и вселенский свет» [11].

Подобное требование являлось основой стремления к ограниченности и неизменности содержания и описания. Чтобы поэт был понят и оценен всеми, его творчество должно содержать те аспекты, которые со-

ответствуют природе. В известном отрывке из «Предисловия к Шекспиру», Шекспир объявляется «превосходящим всех современных писателей», поскольку «... его персонажи – подлинное порождение общечеловеческой природы, той, которую можно обнаружить и подметить внимательным взглядом»[Цит. по: 8, p. 91].

С одной стороны, также, как и в деизме, в классицизмечитателю или зрителю порой предписывалось полагаться исключительно на собственное суждение или чувство, при условии, что оно является подлинным выражением «общей природы», для оценки ценности или «красоты» произведения искусства. С другой стороны, предписывалось опираться на consensus gentium как критерий достоинства и отдавать предпочтение тому, что всегда нравилось всем остальным. Так, Р. Хёрд (английский епископ и литературный критик) в «Рассуждения о поэтическом ограничении«» иллюстрирует первый подход к данной проблеме: «Восприятие внутренних страстей единообразно у всех и вызывает сходные чувства и размышления». Однако Хёрд игнорирует тот факт, что почти каждое сознание считалось искаженным ложными условностями. По словам А. Ватто (французского художника): «Если бы люди были внимательны, чтобы обнаружить в себе этот естественный вкус, и если бы они затем трудились над его развитием... они обрели бы неизменное и непогрешимое правило для суждения об искусствах. Но поскольку большинство размышляет о подобных вопросах лишь тогда, когда они преисполнены предрассудками, они неспособны... различить голос Природы» [Цит. по: 8, p. 93].

И в этом смысле закономерным для Лавджоя является следующий вопрос: Каков способ достижения общепринятого стандарта вкуса? Это изучение классических произведений, обладающих эстетической ценностью. И, как писал Поуп: «... воздайте должное почтение к правилам древности; Подражать природе – значит подражать им» [Цит. по: 8, p. 93]. Или же, как отмечал английский писатель и переводчик У. Мелмот в «Письмах сэра Томаса Фитц-Осборна»: «Наблюдая своеобразный строй тех гениальных творений, которые неизменно доставляли удовольствие, мы совершенствуем наше представление о прекрасном слоге... почтение, оказываемое творениям великих мастеров древности, покоится на справедливых и прочных основаниях. Мы подчиняемся авторитету Аристотеля и Горация не потому, что они дали нам правила критики, но потому, что эти правила выводятся из произведений, снискавших восхищение со стороны лучшей части человечества с момента их появления и до наших дней. Ибо всё, что на протяжении долгого ряда веков повсеместно почиталось прекрасным, не может не соответствовать нашему справедливому и естественному представлению о красоте» [Цит. по: 8, p. 93– 94]. Именно влияние общего униформистского принципа, идеала стандартизации на поэзию объясняет, почему почти каждый поэт XVIII в. никогда не выражал сокровенные печали и муки. Причина их сдержанности, по

Лавджою, заключалась в принятии следующей аксиомы: поэт, стремящийся стать классиком, не должен быть самим собой, поскольку его природа не отличается от природы любого человека

Эстетический космополитизм классицизма выражается в понимании, что искусство может в равной степени учитывать как национальные, так и личные особенности характера или вкуса. Ж. Расин, к примеру, радовался тому, что подражая драматическому искусству древних греков и римлян, он смог достучаться до умов и сердец парижан XVII в.: «Предпочтения Парижа оказались сопоставимы с вкусом Афин; моих зрителей тронули те же самые вещи, которые когда-то вызывали слезы у самых ученых людей Греции» [Цит. по: 8, p. 94].

Принципы классицизма несли в себе и эстетический эгалитаризм. Хотя периодически авторы эпохи классицизма стремились ограничить право рассуждений относительно ценности произведений искусства только представителями «утонченной» части человечества, в целом в рамках классицизма признавалось, что художественная ценность должна определяться всеобщим выбором. Данная демократическая тенденция нигде не проявлялась так ярко, как в выражении такого убежденного тори, как доктор Джонсон. Ненавидя сторонников равенства в политике и обществе, он был защитником равенства в искусстве: «Именно здравый смысл читателей, не искажённый изощрёнными тонкостями и догматическими предрассудками учёности, должен в итоге служить окончательным критерием для оценки любых притязаний на поэтическое признание. "Кладбищенская элегия" полна образов, отражающихся в сознании каждого, и чувств, на которые отзывается душа любого человека»[Цит. по: 8, p. 96]. Высокая оценка простоты и правильности во всех видах искусства, свойственная классицизму, по Лавджою, также близка рационалистическому антиинтеллектуализму.

Сложности в сближении примитивизма в деизме и неоклассицизме кажутся Лавджою незначительными. Хотя литературовед не может обратиться к поэзии за образцами подобными религии Адама и Ноя, поскольку литература предполагает определенную степень цивилизационного развития, классицизм содержит установку, что каждый жанр обрел идеальную форму почти сразу после своего зарождения: древнейшие из известных эпических поэм, древнейшие из известных трагедий, комедий и од, ранняя критика являлись эталонами совершенства. Следовательно, современный автор должен обратиться к произведениям для того, чтобы обнаружить истинные примеры, соответствующие «универсальной природе» [8, p. 96]. Так, античная поэзия зачастую воспевалась на примитивистских основаниях. По словам Ф. Фенелона: «Многое приобретается через отказ от избыточности... ради простоты, ясности и естественной... небрежной красоты. Для поэзии, как и для архитектуры, ... всякое украшение, которое служит лишь украшением, – излишне: устра-

ните его – ничего не утратится, от этого пострадает лишь тщеславие»[Цит. по: 8, p. 96–97]. Цитируя отрывок из Одиссеи, Фенелон писал: «читая, чувствуешь себя так, словно находишься в тех местах, которые описывает Гомер, видишь и слышишь людей, которые там живут. Эта простота нравов, кажется, возвращает нас в Золотой век... наши недостатки не умаляют истинной ценности жизни столь разумной и естественной» [Цит. по: 8, p. 96–97]. Подобно тому, как деист видел в большей части религиозной истории человечества длительное отклонение от «природы», строгий последователь классицизма обнаруживал то же самое истории всех искусств. Их истоки были совершенны, но в ходе исторического развития они оказались испорчены. Тем самым, путь спасения лежал не в прогрессе, а в возвращении к истокам.

Таким образом, подход к интеллектуальной истории Лавджоя, его категоризация «идеи» и концепция истории идей заключается в изолировании и изучении перемещающихся во времени универсальных идей-единиц, составляющих комплексы идей. Попытка проведения параллелей позволяет проиллюстрировать, каким образом сходные идеи проявлялись как в отдаленных областях мысли, так и в различных направлениях, поскольку зачастую при их изучении общий контекст идей упускался из виду. Лавджой обращается к мысли эпохи Просвещения, определяя целостную систему основных принципов и положений, комплекс идей, лежавших в его основе, демонстрируя сущностное единство, поскольку все составляющие его идеи связаны друг с другом и могут быть приняты как следствия одного фундаментального предположения. Деизм, в свою очередь, представлял собой применение комплекса данных принципов к религии. Классицизм в значительной степени подразумевал под собой применение сходного набора допущений относительно эстетики.

Список литературы

1. Boas G. A.O. Lovejoy as Historian of Philosophy // Journal of the History of Ideas. 1948. Vol.9. № 4. P. 404–411.
2. Bredsdorff T. Lovejoy's Idea of «Idea» // New Literary History. 1977. № 2. Vol. 8. P. 195–211.
3. Catana L. The Concept «System of Philosophy»: The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy // History and Theory. 2005. V. 44. № 1. P. 72–90.
4. Coon D.J. Of Gold and Pyrite // Biology and Philosophy. 1990. № 5. P. 493–501.
5. Duffin K.E. Arthur O. Lovejoy and the Emergence of Novelty // Journal of the History of Ideas. 1980. № 41. P. 267–281.
6. Lovejoy A.O. Author's Preface // Essays in the History of Ideas. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. P. XI–XV.
7. Lovejoy A.O. The Historiography of Ideas // Essays in the History of Ideas. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. P. 1–13.

8. Lovejoy A.O. The Parallel of Deism and Classicism // Essays in the History of Ideas. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. P. 78–98.
9. Lovejoy A.O. The Revolt Against Dualism: an Inquiry concerning the Existence of Ideas (Paul Carus Lectures). Illinois: Open Court Publishing Company, 1930. 325 p.
10. Mandelbaum M. Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography // Journal of the History of Ideas. Vol. 9. № 4. P. 412–423.
11. Pope A. An Essay on Criticism [Electronic resource]. URL: https://www.gutenberg.org/files/7409/7409-h/7409-h.htm (accessed: 01.04.2026).
12. Randall J.H. Arthur O. Lovejoy and the History of Ideas // Philosophy and Phenomenological Research. 1963. № 4. Vol. 23. P. 475–479.
13. Reck A.S. The Philosophy of A.O. Lovejoy (1873–1962) // The Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17. № 2. P. 257–285.
14. Wilson D.J. Arthur O. Lovejoy and the Moral of the Great Chain of Being // Journal of the History of Ideas. 1980. № 2. Vol. 41. P. 249–265.

A. Lovejoy's interpretation of deism and classicismin the history of ideas

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

The article examines A. Lovejoy's concept of the history of ideas, which consists of isolating and studying unit-ideas which moving through time. The history of ideas has argued for two of the most important philosophical assumptions: firstly, ideas exist and influence on the course of history, secondly, man uses ideas to organize the world. It is indicated that Lovejoy sought to demonstrate the unity of deism and classicism, due to the fact that the various unit-ideass that make up these directions are related to each other

Keywords: *intellectual history, unit-idea, history of ideas, deism, neo-classicism, Enlightenment*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312.

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, As. Prof. of the Dept. of General History, Tver State University. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312.

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 11.06.2026.

УДК 1(091)(55)«11»:13+165.62+929Сухраварди

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.271

Нур муджаррад: феноменологическая редукция в учении Сухраварди

П.М. Бармина

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва

В статье рассматривается философия Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди в контексте феноменологической традиции XX века. Особое внимание уделено понятию *нур муджаррад* как фундаментальному онтологическому и эпистемологическому принципу философии озарения. Показано, что метод *таджрид* (очищение, редукция) в философии Сухраварди может быть интерпретирован как феноменологическая редукция, аналогичная *epoché* у Гуссерля. В ходе исследования выявлено, что метод *таджрид* выполняет ту же функцию, что и феноменологическая редукция: устранение эмпирических содержаний сознания, открывающее доступ к чистой субъективности. При этом понятие *нур муджаррад* интерпретируется как феноменологический остаток – безобъектное осознавание, являющееся источником знания и бытия. Дополнительно анализируется проблема перевода ключевых категорий философии Сухраварди, влияющая на интерпретацию его учения в западной и русскоязычной традициях. Показано, что привычные переводыискажают феноменологический смысл *нур муджаррад*, сводя его к метафизическим или символическим конструкциям. В статье обосновывается необходимость понимания *нур муджаррад* как категории чистого сознания или трансцендентальной субъективности, проявляющейся в акте присутствия. Сделан вывод, что философия света Сухраварди представляет собой форму феноменологической онтологии, в которой акт познания тождествен акту самораскрытия бытия в свете сознания, а сам ишракизм предстаёт как ранняя форма феноменологического мышления, основанного на опыте непосредственной данности.

***Ключевые слова**: Сухраварди, нур муджаррад, таджрид, феноменология, редукция, сознание, свет, ишракизм, Гуссерль.*

Введение

То, насколько важно *знание* в исламской философии, – вопрос фундаментальной важности, занимавший умы исследователей всего земного шара. Все одни, однако, сходятся во мнении, что оно является смыслообразующим элементом большинства философских, религиозных, политических и интеллектуальных построений, определяющим фактором

© Бармина П.М., 2026

мусульманской культуры во всех её аспектах. Как отмечает Ф. Роузентал в классическом труде *«Торжество знания»*, « *ʿильм* (знание) – одно из тех понятий, которые определяли ислам и придавали мусульманской цивилизации её своеобразный облик…Это справедливо даже по отношению к самым значительным терминам мусульманской религиозной жизни – таким, как *таухид* («признание единства Бога»),*ад-дин* («истинная религия») и многим другим, употребляемым с величайшей настойчивостью. Ни одно из них не сравнится с *ʿильм*по глубине смысла и широте применения. Не существует ни одной области мусульманской интеллектуальной жизни, религиозной или политической деятельности, равно как и повседневного существования мусульманина, на которую не распространилось бы это всеобъемлющее отношение к знанию как к высшей ценности человеческого бытия. *ʿИльм*– это сам ислам, даже если богословы и колебались признавать техническую корректность такого отождествления. Сам факт их страстных дискуссий о природе *ʿильм* свидетельствует о его фундаментальной важности для ислама» (Rosenthal, 2007, 16).

В отличие от европейской философии, чья терминология и концептуальные модели формировались на основе христианской теологии, где доминировала оппозиция между творением и Творцом, духом и материей, исламская философия исходила из иной структуры отношения сознания и бытия. Здесь знание не является функцией субъекта, а представляет собой раскрытие бытия в сознании. Н.С. Кирабаев отмечает, что «в исламе нет противопоставления светского и религиозного, т.е. светское знание, в том числе и дискурсивное, основывается на разуме в пределах его компетенции. Поэтому единство знания означает единство веры и разума на поле знания, в то время как в христианской культуре – «Кесарю – кесарево, а Богу богово», то есть изначально мир и, соответственно, знание о мире «разорвано» на божественное и секулярное» (Kirabaev, 2023, 205). Мир и знание о мире не разделяются на божественное и секулярное, а образуют непрерывное поле проявления истины.

Более того, исламская мысль формировалась в особом культурно-философском контексте, где онтология и эпистемология не разделены, а акт познания выступает как способ реализации бытия человека как духовного существа. Познание не является субъективным актом, противопоставленным внешнему объекту: напротив, оно выражает внутреннюю сопричастность субъекта бытию. В этом смысле знание в исламе – не отражение мира, а форма его присутствия в сознании. Эта установка определила специфику всей мусульманской философии, где акт познания неразделим с актом духовного присутствия, а истина воспринимается не как результат логического вывода, но как откровение в душе познающего.

В этом контексте особую ценность представляет учение Сухраварди, чья философия озарения (*хикмат ал-ишрак*) предлагает эпистемо-

логическую модель, в которой акт познания не предполагает противопоставления субъекта и объекта, а представляет собой соприсутствие познающего и познаваемого в едином поле света. В отличие от перипатетиков, которые рассматривали знание преимущественно в категориях рассудочного постижения, Сухраварди утверждает, что подлинное знание не может быть сведено к дискурсивной деятельности интеллекта, ибо оно укоренено в непосредственном опыте *нур муджаррад*.

Этот *нур муджаррад* – не метафора, а выражение фундаментального принципа бытия, который делает возможным всякое познание. В нём совпадают субъект и объект, мысль и бытие, разум и откровение. Это онтологический и эпистемологический принцип, который объединяет уровни реальности и познания, где последнее становится событием явления света в сознании.

Что самое важное – данная эпистемологическая модель не отменяет рациональности, однако делает её зависимой от интуитивной очевидности – озарения (*ишрак*). Такая установка способствует взаимодействию между философией Сухраварди и современными феноменологическими теориями. В данном контексте мы сопоставляем феноменологическое описание чистого сознания, очищенного от наслоений метафизических предпосылок, с философией света, которая предлагает путь редукции к первоисточнику явления, к свету, который делает возможным сам акт видения и познания. Нур муджаррад здесь становится аналогом феноменологической редукции, открывающей доступ к чистому полю опыта, где истина и сознание совпадают.

Казалось бы, что общего может иметь учение персидского философа XII века с феноменологией, сформулированный фундамент которой появляется в Германии и только в XXвеке? Мы не будем утверждать, что феноменология вытекает из идей Сухраварди или что между ними вообще есть какая-либо преемственная связь, цель данной работы – представить философию Сухраварди как ценное дополнение к современным дискуссиям о природе сознания и истины, помочь же в достижении этой цели смогут параллели, которые мы будем находить между ишракизмом и феноменологическими теориями XXвека. Рассмотрение философии Сухраварди через призму феноменологических теорий и с использованием их терминологической и содержательной базы – это средство разработки универсальных эпистемологических моделей, способных объединять разные философские традиции.

Эпистемологическая модель в ишракизме

Одним из центральных аспектов учения Сухраварди является концепция знания через присутствие (*ʿильм ал-худури*), которая радикально отличается от традиционных аристотелевско-авиценновских подходов к познанию. В отличие от моделей, где знание рассматривается как абстрактное отражение внешних объектов или универсальных форм, у Сухраварди знание возникает из непосредственного присутствия объекта в

сознании субъекта, а сам субъект рассматривается как поле присутствия, способное непосредственно переживать содержание знания.Эта концепция имеет как эпистемологические, так и метафизические последствия. Во-первых, она пересматривает природу самопознания: самосознание у Сухраварди не является результатом рефлексивного анализа или апперцепции через универсальные формы, а представляет собой непосредственное присутствие «я» себе самому, которое служит исходной точкой для всего познания. Во-вторых, идея знания через присутствие позволяет осмыслить отношение человека к телу, чувствам и интеллектуальным способностям, поскольку они существуют для субъекта как части поля присутствия, а не как внешние объекты.

Рассмотрим теорию на примере, который раскрывает Сухраварди в своей работе «Китаб ал-Машари ва ал-Мутарахат» (Suhrawardi, 1977). Согласно Сухраварди, простое присутствие экзистенциального статуса боли в сознании является полным условием для её узнавания без использования формальных представлений переживания боли. Знание-знакомство (*knowledge by acquaintance*) у Рассела в данном контексте играет схожую роль: британский философ указывал, что данный вид знания, в отличие от знания-описания (*knowledge by description*), свободен от дуализма истины и лжи, мы можем сделать неверный вывод из знания через знакомство, но само знакомство не может быть обманчивым. Интересно также и то, что и у Рассела, и у Сухраварди то, с чем мы знакомы и что присутствует в нас, должно быть уже известно само по себе, а не выведено путём представления. Для того чтобы избежать цепи бесконечной регрессии знакомств и представлений, первое знакомство должно быть самодостаточным и непосредственным. Однако мы не станем утверждать, что теории познания Рассела и Сухраварди тождественны. Для того чтобы определить разницу, мы вернёмся к ощущению боли. Предположение, что ощущение боли (или удовольствия) – это именно знание по присутствию и никак не знание по соответствию, объясняется тем, что при их узнавании отсутствует внешний объект и, следовательно, необходимость в установлении соответствия между объектом и представлением. Боль – экзистенциальное воплощение, а не репрезентация объекта. К тому же, когда мы ощущаем боль, мы не имеем некоторой чувственной данности, боль – это скорее истинное представление, реальный пример, а не концепция или представление. То есть боль дана нам непосредственно и мы не знакомимся с ней в момент её возникновения. У Рассела же то, с чем мы знакомы, является чувственными данными, цель которых – предоставить материальные объекты нашему разуму; то есть чувственные данные выступают посредником между субъектом и ссылками на вещи, о которых он знает. У Сухраварди здесь отсутствует какая-либо рефлексия, ведь когда мы начинаем размышлять или рассказывать о наших ощущениях, мы начинаем концептуализировать чувства и перено-

сить их из области бытия в область репрезентации и, таким образом, переходим из области знания по присутствию в область знания по соответствию.

Знание по присутствию знакомит нас не с представлением об объекте, а с самим объектом, с его реальностью, и заставляет нас отождествлять себя с реальностью этого объекта, связываясь в экзистенциальном единстве. Много лет спустя Витгентшейн напишет: «Только я могу знать, действительно ли у меня что-то болит, другой может об этом лишь догадываться» (Wittgenstein, 1994, 171). Высказывания «я знаю, что мне больно» и «мне больно» представляются совершенно идентичными, где слово «знать» играет только роль уточнения и подчёркивания определённого состояния. Для того чтобы ощущать боль, мы должны знать себя, и сущность ощущения должна присутствовать в сознании. Познание происходит непосредственно потому, что онтологический и эпистемологический статусы объекта познания совпадают со статусом разума, и тогда «знать боль» и «испытывать боль» – это одно и то же. Выводом из примера про ощущение боли в целом будет то, что у нас имеются некоторые виды чувств и знания, которые не должны принимать форму представлений. Такой физический акт, как, например, ощущение от удара головой, связан с самим ударом, но не с представлением или чувственными данными удара. Чувственные данные, благодаря которым я знаю, как ощущается удар и какие могут быть последствия от него, не играют роли в объяснении факта боли. Такие знания не требуют проверки представлениями, они возникают непосредственно, «по присутствию».

В первую очередь, «я» осуществляется через присутствие реальности «я», и всё, что не познаётся через присутствие реальности «я», лежит за его пределами. Далее Сухраварди устанавливает, таким образом, что «я» – это нематериальное существо, самая простая и неделимая реальность, а вопрос о том, является ли «я» субстанцией, решается только при понимании субстанциональности в практическом смысле, то есть субстанции как того, чьё существование не зависит от других существ и не находится в других существах. Познать себя – значит сосредоточиться на абсолютной чистоте своего «я» во мне самом. «Я» наиболее очевидно для меня, чем всё остальное, поэтому невозможна и доля сомнения в своём существовании. «Я» экзистенциально независимо от другого, и знание «я» исключает любой элемент другого. Самосознание – ключевой и фундаментальный элемент познания мира, реализуемый посредством прямого осознания своей объективной «самости», и совершенно точно не того, с чем эта самость согласуется. Для познания себя «я» не требуется прибегать к умственным способностям и созданию мысленных образов, «я» познаёт себя мгновенно и целиком.

Таким образом, знание через присутствие – это непосредственное постижение, через которое ум узнаёт то, что существует в нём. Всё познание зависит от знания через присутствие, включая самосознание и

знание объектов – от реальных до воображаемых. Знание через присутствие «онтологически предшествует логике, что ведёт к устранению различия между идеальным и природным, сущностным и переживаемым. Вместо этого то, что проявляется и переживается, идентично сущностному и идеальному, поскольку последнее являет себя в проявлении» (Louchakova-Schwartz, 2013, 304).Определив ключевую идею Сухраварди в области эпистемологии, остаётся понять, как и что в ней может быть сопоставимо с идеями современных феноменологических теорий.

Перевод трудов Сухравардикак ключевая проблема интерпретации его идей

Перед тем как перейти к рассмотрению содержания идеи Сухраварди *нур муджаррад* и её взаимосвязи с феноменологической теорией, стоит сказать пару слов о том, почему, на наш взгляд, этот вопрос ещё не был рассмотрен в российском поле исследований. Существующие переводы сочинений Сухраварди с арабского языка во многом не отражают специфику его оригинального дискурса и нередко подменяют его собственные термины привычным для европейской традиции категориальным аппаратом. Между тем язык Сухраварди – это особый феномен философии ишрак, который невозможно без потерь свести к аристотелевско-авиценновской логике понятий. Центральное место в этом языке занимает символика света, которая является не просто метафорическим украшением, а выполняет роль базовой онтологической категории, замещающей привычные для перипатетиков понятия субстанции, формы и акциденции.

Критикуя теорию «сущностных форм» перипатетиков, Сухраварди утверждает новое понимание бытия: не как совокупности субстанций, наделённых формами, а как непрерывной иерархии светов. «Свет Светов» стоит во главе этой онтологической лестницы и излучает из себя все прочие степени бытия, вплоть до «сумеречных» тел, которые представляют собой пограничные образования между светом и тьмой. Таким образом, Сухраварди создаёт целостную метафизику света, где бытие понимается через категории явленности, интенсивности и близости к Первоисточнику, а не через формы и сущности, как это было у перипатетиков. Этот новый язык пронизывает все рассуждения Сухраварди, включая его эпистемологию. Знание для него – это не результат определения или рассудочного построения, а акт непосредственного «озарения» (*ишрак*), в котором познаваемое присутствует перед познающим.

Важнейший пример искажения перевода – это как раз понятие *нур муджаррад*. Оно лежит в основе метафизики Сухраварди: реальность вещей определяется их сопричастностью свету, а не наоборот. Этот свет одновременно присутствует и в «я», и в мире, объединяя их в онтологическом единстве. Сухраварди подчёркивает, что на *нур муджаррад* нельзя «указать»: он вне пространства, вне телесности. Постигается он через мысленное устранение телесных и чувственных качеств, и то, что

остаётся в результате, – это чистая субъективность, «свет сознания». Но именно здесь переводчики допустили серьёзные искажения. Уолбридж и Зияи перевели этот термин как *incorporeal* («бестелесный»), Корбен – как *immatériel* («нематериальный»). В русских переводах встречаются «отделённый свет» (Эшотс), «свободный свет» (Смирнов), «абстрактный свет» (Фролова). Все эти варианты не в полной мере передают мысль Сухраварди: они не отражают сути процесса *джаррада* – отбрасывания пространственности и телесности ради обнаружения фундаментального онтологического света.

Похожая проблема возникает и с термином *ʻалам ал-мисал* («мир образов»). Сухраварди обозначает его также персидским названием *Nā-Kojā-Abād* («страна ни-где»). Корбен ввёл для него латинский термин *mundus imaginalis*, подчеркивая, что речь идёт не о вымысле и не о фантазии, а о реальном онтологическом измерении, постигаемом силой воображения. Однако в западных и русских переводах этот мир почти всегда переводят как «воображаемый», что уводит в сторону от истинного смысла использования данного термина и делает из него иллюзию или утопию, чего Сухраварди никогда не имел в виду.

Таким образом, проблемы перевода существенно исказили восприятие философии Сухраварди, вследствие чего его феноменологический аспект оказался практически полностью упущенным.Как же переводить Сухраварди? Мы убеждены, что для этого необходим феноменологический подход – перевод «изнутри» сознания автора. Переводчик должен отказаться от идеи собственной объективности и стремиться войти в интенциональность текста, удерживаясь от иллюзии, будто он только «переписывает» готовый смысл. Сахневич заметил: «Объективность переводчика можно и должно подвергнуть сомнению, потому что она – обретенная вещь, а субъективность реципиента перевода нельзя подвергнуть сомнению, потому что она является первичной, исходной основой любого диалога» (Sakhnevich, 2022, 133).

Нур муджаррад как феноменологическая редукция

Философские построения Сухраварди основываются на аргументации двух видов: во-первых, это естественные наблюдения, и во-вторых –наблюдения сознания от первого лица. Первые относятся к аргументам, выстраиваемым на базе изучения перипатетической логики, для вторых философ использует эпистемологию знания через присутствие. Рефлексивному анализу сознания от первого лица посвящена вторая половина «Мудрости озарения» (*Хикмат ал-Ишрак*), в качестве платформы для неё выступает факт очевидности всего существующего, что не требует определения или объяснения, самое очевидное – это свет, который в наибольшей степени из всего реального не нуждается в определении. Свет – это *захир,* что в переводе обозначает «ясный, явный, очевидный, внешний, наружный», в противоположность *батин*, «внутреннему, скрытому, тайному, сокровенному». Освещённая вещь – это вещь познанная, явленная

в своей очевидности; таким образом Сухраварди проводит различие между логикой определения вещи и данностью вещи и выстраивает переход от логического анализа к анализу феноменологических свидетельств (Louchakova-Schwartz, 2015). Именно свидетельства собственного сознания являются для Сухраварди источником описания знания, что говорит об использовании им феноменологической установки. Для него важно, в первую очередь, то, как предстают перед нами сами вещи, а не их чувственные репрезентации.

Такой сдвиг знаменует переход от метафизических и логических построений к анализу феноменологических данных. Для Сухраварди решающим становится не то, что можно объяснить посредством логики, и не то, что постулируется как физическая реальность или мистическое переживание, но то, как предметы даны в присутствии. Именно здесь он расходится со своим предшественником Авиценной, который выстраивал путь познания от чувственного к интеллектуальному и далее к мистическому самопознанию. Сухраварди же утверждает, что знание, а вместе с ним и бытие вещей, раскрывается в самой очевидности их явленности.Эта установка сближает его с феноменологией XX века. Подобно Брентано и Гуссерлю, он фактически исходит из того, что вещи предстают как интенциональные объекты сознания – то есть они не просто фиксируются извне, а конституируются в опыте присутствия. Сухраварди, разумеется, не использовал такого языка, но его исходная установка совпадает с феноменологическим принципом: философское исследование должно исходить не из онтологических посылок о «реальном» или «идеальном», а из анализа того, что дано в интуиции.

Идрак, то есть восприятие, в философии Сухраварди – это способность сознания, благодаря которой оно постигает своё содержание. В данном контексте оно может быть сопоставимо с восприятием (*perception*) у М. Мерло-Понти, для которого «восприятие – это основа, на которой развёртываются наши акты и оно предполагается ими» (Merleau-Ponty, 1999, 9), «восприятие выстраивается из состояний сознания подобно тому, как дом строится из кирпичей» (Merleau-Ponty, 1999, 47), «восприятие есть суждение, но это суждение остаётся в неведении относительно своих оснований, а это означает, что воспринимаемый объект ещё до того, как мы схватываем его сообразность разуму, является целостностью и единством» (Merleau-Ponty, 1999, 72). Эти отрывки выражают то, что Сухраварди утверждает через категорию *идрак*: восприятие включает тождество субъекта и объекта, а потому понимается как единое для всех типов – ноэтического, чувственного или мистического. Так феноменология и ишракизм сходятся в признании восприятия фундаментальным горизонтом опыта, из которого выстраиваются все последующие формы знания.

На этом основании феноменология XX века может стать способом понимания философии иллюминационизма. Чистые феномены становятся в обоих направлениях предметом исследования, понимаемые через опыт сознания от первого лица и выводимые посредством феноменологической редукции. Присутствие света (или «присутствие и свет») задаёт ход анализу в иллюминационизме – из него выводится метафизика, и присутствие вещи в её взаимосвязи со светом становится тем, что заставляет задумываться о её реальности, а не наоборот. Для решения проблемы соотношения разума и тела феноменология предлагала ряд концепций, среди которых, например, жизненный мир Гуссерля или переплетение («хиазм») Мерло-Понти; для Сухраварди ответом становится «обнажённый, голый, простой, лишённый» свет (*нур муджаррад*). *Нур муджаррад* присутствует как в «я», так и в объектах мира, и является, таким образом, агентом онтологического объединения(Louchakova-Schwartz, 2015, 1062).

Итак, рассмотрим более подробно аналитический метод Сухраварди. Он различает два уровня: с одной стороны, сущности, на которые можно указать и которые обладают пространственными характеристиками; с другой – то, что не локализуется в пространстве и не поддаётся указанию. Уже сама эта оппозиция показывает, что философ работает в рамках воплощённого сознания: различение осуществляется в «первом лице», однако акт различения принадлежит не телу, а уму.Чтобы перейти к этому различению, внимание должно быть отвлечено от объектов, которые обычно предстают перед сознанием и могут быть обозначены словом «это». Взгляд философа направляется не на объекты, а на саму субъективность, на источник осознавания, который принципиально не может быть объективирован.Такое смещение перспективы выполняет функцию редукции. Из анализа исключаются чувственные предметы, телесные данные, образы воображения, мысли и идеи – всё то, что обладает границами и пространственной формой.

Феноменологическая редукция у Гуссерля – это центральная процедура его трансцендентальной феноменологии, метод, с помощью которого философия освобождается от «естественной установки» (*natürliche Einstellung*) и обращается к «чистым феноменам сознания».В «Идеях I» (особенно §§31–33) Гуссерль демонстрирует, что повседневная жизнь всегда имеет дело с миром как с уже данным и существующим «вне нас». Данное отношение – естественное, по Гуссерлю, – и подлежит со стороны временному «заключению в скобки» (*epoché*). Однако речь не об отрицании реальности мира, но лишь об отказе от любых онтологических утверждений касательно его существования, для того, чтобы сосредоточиться на том, каким образом вещи даны сознанию, то есть на структурах опыта и интенциональности. Феноменологическая редукция состоит в том, чтобы «выключить» эту естественную установку сознания, вре-

менно освободив его для анализа самих актов восприятия. Благодаря такому методу и удаётся выделить «чистое» (трансцендентальное) сознание как феноменологический остаток – особую область бытия, доступную исключительно через редукцию. Оно не сводится к субъективному мышлению и не противопоставлено миру: напротив, сознание воспринимает мир как присутствие вещей, а не как набор внешних объектов. Гуссерль акцентирует внимание на том, что восприятие всегда связано с непосредственным «наличием» предмета в сознании, а не с его представлением или моделированием (Husserl, 2009, 96–105).

Через феноменологическую редукцию Гуссерль открывает новую область исследования – трансцендентальное сознание. Это чистая субъективность, выступающая источником всякого смысла и бытия предметов. В «Картезианских медитациях» Гуссерль показывает, что редукция делает возможным опыт аподиктической очевидности – несомненного само-данного бытия субъекта: *ego sum, ego cogito*. В отличие от любого внешнего восприятия, которое всегда содержит момент предположения, трансцендентальное «Я есмь» обладает несомненностью. Оно дано в непосредственном опыте как живое настоящее сознания, которое «всегда уже есть»до всякого акта познания, до любого онтологического утверждения о мире. Именно в этом смысле, пишет Гуссерль, редукция «дает под ногами первую аподиктическую почву бытия» (Husserl, 2010, 36).Если феноменологическая редукция Гуссерля открывает сферу чистого сознания как аподиктического основания знания, то в философии Сухраварди аналогичную роль играет концепция *нур муджаррад*. В обоих случаях речь идёт о возвращении к первичному уровню данности, где знание совпадает с самим бытием, а акт познания – с непосредственным присутствием вещи в свете сознания.

В терминах Сухраварди всё, что будет исключаться в процессе редукции, – это «преходящие присутствия» или «случайные огни». По аналогии с феноменологией Мерло-Понти можно сказать, что даже тело, включённое в исходное поле опыта, под действием редукции теряет статус «я» и становится объектом сознания. Здесь Сухраварди использует терминологию, восходящую к глаголу *джаррада* («очищать, снимать оболочку»). Соответствующее существительное *таджрид* обозначает сам процесс такой редукции, а страдательное причастие *муджаррад* – то, что осталось очищенным. Результатом *таджрида* оказывается то, что невозможно устранить, – чистая субъективность. Сухраварди называет её «чистым светом, который является светом сам по себе» (Suhrawardi, 2010, 149). Здесь формируется понятие *нур муджаррад* – безобъектное осознавание, не имеющее пространственных характеристик и не поддающееся указанию. В интерпретации Лучаковой-Шварц – это «молчаливое cogito», которое лежит в основании всех идей, но само не является идеей. Она настаивает на том, что *нур муджаррад* нельзя рассматривать как

«чистую идею», поскольку его онтологический статус принципиально иной (Louchakova-Schwartz, 2015, 1057).

Таким образом, параллель между Сухраварди и Гуссерлем становится очевидной: если Гуссерль описывает это ядро сознания в терминах ноэзиса, то Сухраварди определяет его как свет. В обоих случаях речь идёт о том, что не может быть сведено к телесному или понятийному содержанию, но составляет основу самого присутствия. В интерпретации Лучаковой-Шварц анализ *нур муджаррад* демонстрирует уникальность иллюминационистского подхода: Сухраварди утверждает свет как живую реальность, выходящую за пределы чувственного и рационального и одновременно делающую возможным всякое осознавание.В этом смысле *нур муджаррад* у Сухраварди можно рассматривать как функциональный аналог чистого эго у Гуссерля – не как индивидуальную личность, но как абсолютный принцип явленности, в котором знание и бытие совпадают. Однако в отличие от феноменологической редукции, направленной на очищение сознания от всех содержаний опыта, *таджрид* у Сухраварди не является просто эпистемологической процедурой. Это – онтологическое движение света, раскрывающее изначальную структуру реальности. Чистое осознавание здесь не просто конституирует предметы, а само есть бытие, способное светить себе и всему иному.

Так, если у Гуссерля акт редукции открывает чистое поле сознания, то у Сухраварди редукция обнаруживает жизнь света, то есть саму онтологическую активность бытия. Лучакова-Шварц подчёркивает, что для Сухраварди свет – это не метафора сознания, а само сознание в его бытийной полноте (Louchakova-Schwartz, 2019, 294). Свет не символизирует истину, но есть истина в модусе присутствия. Поэтому *нур муджаррад* нельзя отождествлять с идеей или формой в платоновском смысле, это реальное присутствие, аподиктическая очевидность, аналогичная по статусу тому, что Гуссерль называл *apodiktischeEvidenz*.

Такое понимание света оказывается не только эпистемологическим, но и космологическим. В отличие от гуссерлевского «жизненного мира», который возникает из конституирующей активности сознания, у Сухраварди мир сам есть раскрытие света, происходящее через иерархию его степеней. В этом смысле *нур муджаррад* выступает универсальным принципом, соединяющим феноменологическое и физическое: он одинаково проявляется в сознании и в природе. Так, если Гуссерль стремится к обнаружению безусловного основания знания в чистом эго, то Сухраварди показывает, что само это основание есть живое, самосветящееся бытие, не ограниченное человеческим субъектом. *Нур муджаррад* – это не только феноменологическое ядро опыта, но и онтологическое условие всякого проявления, в котором свет и сознание оказываются двумя аспектами одной и той же реальности.

Заключение

Проведённый анализ позволяет утверждать, что философия иллюминационизма Сухраварди может быть понята как феноменологическая онтология, в которой *нур муджаррад* предстает не отвлечённой метафизической сущностью и не мистическим символом, а структурой живого сознания. Здесь обнаруживается ключевой сдвиг: вместо того чтобы оставаться в пределах чисто логического анализа категорий, Сухраварди обращается к области непосредственного феноменального опыта. Его рассуждения строятся так, что переход от рационального дискурса к описанию состояний интуиции и озарения не является скачкообразным или произвольным, а напротив, оказывается методологически оправданным.Это возможно благодаря феноменологической редукции (*таджрид*), с помощью которой философ устраняет всё, что может быть охвачено посредством понятий или указано как объект сознания, и тем самым выявляет само осознавание как таковое. Данный методологический шаг устанавливает связь между философским анализом и мистическим дискурсом: разговор переводится в область феноменального, то есть того, что открыто исключительно в опыте от первого лица. Сухраварди показывает: свет как принцип бытия и присутствия изначально дан субъекту в самой структуре его сознания.

Именно опыт от первого лица оказывается центром философской аргументации. Всё то, что в традиции ишракизма обозначается терминами «интуиция» (*завк*), «озарение» (*ишрак*), а также переход в мир воображаемого (*‘алам ал-мисал*), получает новую интерпретацию: указанные явления более не рассматриваются как внешние мистические состояния, требующие особого религиозного языка или символики. Напротив, они интерпретируются как естественные модусы сознания, раскрывающиеся в его дорефлексивной структуре.Интуиция у Сухраварди – не иррациональная вспышка, а форма феноменологического видения, в которой субъект обнаруживает собственное присутствие как свет. Озарение есть не случайное мистическое переживание, а акт раскрытия феноменального поля, где сознание постигает себя в качестве самосветящегося принципа. Что касается *‘алам ал-мисал*, то он перестаёт быть «иным» измерением в мистическом смысле и становится структурой, доступной через углубление в опыт субъективности, особым слоем феноменального, в котором образы и идеи обретают онтологический статус.Философия Сухраварди оказывается последовательным и целостным движением мысли: от логики и редукции – к анализу феноменального сознания, от него – к онтологическому осмыслению света. Переход от рационального к мистическому не нарушает здесь стройности аргументации; он представляет собой естественное продолжение феноменологического анализа.

Список литературы

1. Husserl, E. (2009). Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaia [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book]. Trans. from German by A. V. Mikhailov; intro. by V. A. Kurennoy. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
2. Husserl, E. (2010). Kartezianskie meditatsii [Cartesian Meditations]. Trans. from German by V. I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
3. Kirabaev, N. S. (2023). Knowledge and Action: Al-Ghazali and the Arab-Muslim Philosophical Tradition in the Context of Interaction with Byzantine Philosophical Culture. Vestnik RUDN. Series: Philosophy, 2. Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/znanie-i-deystvie-al-gazali-i-arabo-musulmanskaya-filosofskaya-traditsiya-v-kontekste-vzaimodeystviya-s-filosofskoy-kulturoy (Accessed October 28, 2025). (In Russian)
4. Louchakova-Schwartz, O. (2013). Direct Intuition: Strategies of Knowledge in the Phenomenology of Life, with Reference to the Philosophy of Illumination. Analecta Husserliana, 113, 291–315.
5. Louchakova-Schwartz, O. (2018). A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardi's "Nur Mujarrad" and Husserl's Reduction. Philosophy East and West, 68(4), 1052–1081. https://muse.jhu.edu/article/596331
6. Louchakova-Schwartz, O. (2019). The Way into Transcendental Philosophy from the Argument in Suhrawardī's Philosophy of Illumination. Open Theology, 5(1), 278–298. https://doi.org/10.1515/opth-2019-0022
7. Merleau-Ponty, M. (1999). Fenomenologiia vospriiatiia [Phenomenology of Perception]. Trans. from French under ed. by I. S. Vdovina and S. L. Fokin. Moscow: Iuventa Publ. (In Russian)
8. Rosenthal, F. (2007). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. With an introduction by D. Gutas. Leiden; Boston: Brill.
9. Sakhnevich, S. V. (2022). Phenomenology of Translation: the Communicative Aspect. Vestnik TGGPU, 2(68), 133. Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/fenomenologiya-perevoda-kommunikativnyy-aspekt (Accessed October 27, 2025). (In Russian)
10. Suhrawardi, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (1977). Opera Metaphysica et Mystica (Vol. III). Ed. by H. Corbin. Teheran; Paris: Institut Français de Téhéran (Bibliothèque Iranienne 18).
11. Suhrawardi, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (2010). Hikmat al-Ishrāq [The Philosophy of Illumination]. Tehran: Dar al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, p. 149.
12. Wittgenstein, L. (1994). Philosofskie issledovaniia [Philosophical Investigations]. In L. Wittgenstein, Philosofskie raboty [Philosophical Works], Part 1 (p. 171). Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)

Nur mujarrad: phenomenological reduction in the teaching of Suhrawardi

P.M. Barmina

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow

The article examines the philosophy of Shihab al-Din al-Suhrawardi within the context of twentieth-century phenomenology. Particular attention is given to the concept of *nūr mujarrad* as the fundamental ontological and epistemological principle of the Illuminationist tradition. The study demonstrates that Suhrawardi's method of *tajrīd*(purification or reduction) can be interpreted as a form of phenomenological reduction analogous to Husserl's *epoché*. The findings indicate that Suhrawardi's *tajrīd* functions similarly to phenomenological reduction by suspending empirical content and revealing the domain of pure subjectivity. Consequently, *nūr mujarrad* is interpreted as a phenomenological residue – non-objective awareness that constitutes the very source of knowledge and being. In addition, the article addresses the problem of translating Suhrawardi's key concepts, which significantly affects the interpretation of his philosophy in Western and Russian scholarship. It is argued that conventional translations obscure the phenomenological meaning of *nūr mujarrad* by reducing it to a metaphysical or symbolic construct. The paper proposes a reinterpretation of *nūr mujarrad* as a category of pure consciousness – transcendental subjectivity manifesting itself through the act of presence. The study concludes that Suhrawardi's philosophy of light represents a form of phenomenological ontology in which cognition coincides with the self-disclosure of being in the light of consciousness, presenting Illuminationism as an early form of phenomenological thought grounded in the experience of direct givenness.

Keywords: *Suhrawardi, nūr mujarrad, tajrīd, phenomenology, reduction, consciousness, light, Illuminationism, Husserl.*

Об авторе:

БАРМИНА Полина Михайловна – ассистент кафедры истории философии ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва. https://orcid.org/0009-0003-5019-2557. E-mail: barmina_pm@pfur.ru

Authors information:

BARMINA Polina Mikhailovna– assistant at the Department of History of Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow. https://orcid.org/0009-0003-5019-2557. E-mail: barmina_pm@pfur.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 08.06.2026.

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия»в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей:
5.7. Философия.

Контактные данные редакционной коллегии
Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трехсвятская, д. 16/31, каб. 204
Тел.: (4822) 63-01-51,(4822)34-78-89 (глав. ред.)
Официальный сайт журнала – https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/index
E-mail: vestnik-tver@mail.ru, gubman@mail.ru
Главный редактор –Губман Борис Львович;
ответственный секретарь – Потамская Вера Павловна

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия*№2 (76), 2026*

Подписной индекс:**85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать:09.09.2024. Выход в свет: 12.09.2024.
Формат 70 х 108 $^{1}/_{16}$. Бумага типографская № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.
Тираж 500 экз. Заказ № 189.
Издатель/учредитель –Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».
Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33
Отпечатано в издательстве Тверского государственного университета.
Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12, корп. Б.
Тел. (4822) 35-60-63.
Цена свободная