ВЕСТНИК ТВЕРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия: Философия № 1 (75), 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-р филос. 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 (*отв. секретарь*);
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен

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.

© Тверской государственный университет, 2026

VESTNIK
TVER STATE UNIVERSITY

Series: Philosophy № 1 (75), 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 *(executive secretary)*;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen

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.

© Tver State University, 2026

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА ---------- 7
Лебедев С.А. Конструктивистская эпистемология и ее философские основания ---------- 7
Ильин В.В., Ильин И.В., Ильин К.В. Археология творчества: потенциал апофеозиса (статья 1) ---------- 24
Буртовая Ю.В., Рагойша А.И., Шестаков А.А. Незнание как стратегический ресурс ---------- 37
Суханова Н.П. Методология трансляции знания: акцент на нейросети - 51
Мукин В.А., Бабешкова Е.В. Принцип ценностной нейтральности в социально-гуманитарном познании ---------- 61
Марков А.В., Штайн О.А. Между толстовским заражением и шумом: поэтика ответственного знака в постсимволистской рефлексии (М. Кузмин, Л. Витгенштейн, Б. Пастернак) ---------- 70
Буланов В.В., Токарчук Е.Г. Самоотчуждение и примирение ---------- 77
Храпов С.А., Мартынов А.Г. Философские и социально-гуманитарные подходы к исследованию индивидуальной и национальной идентичности ---------- 83
Храпов С.А., Скородумова О.Б. Культурная безопасность в условиях цифровизации российского общества ---------- 89
Бондарева Я.В., Мамедова А.Н. Трансформация феномена лидерства в цифровом мире ---------- 98
Козлова Н.Н., Рассадин С.В. Цивилизационный подход как концептуальная рамка анализа социокультурных связей России и стран Востока: эвристический потенциал и ограничения ---------- 107
Ковалев А.А. Антропологическая безопасность и угрозы трансформационного общества: философско-антропологический анализ ---------- 117
Джавад О.В. Культура безопасности в контексте современной социальной философии: понятийное поле и теоретические основания ---------- 130
Лебедев В.Ю., Удалова Л.В. Атрофия мышления в условиях цифрового общества ---------- 142
Зайцева Н.В., Малышев В.Б., Панин И.С. Ценности коллективного труда в кинематографе «Оттепели» ---------- 153

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ---------- 163
Крайнов Д.М., Стоцкая Т.Г., Фаритов В.Т. Проблема кризиса цивилизации и духовные основания культуры в творчестве Г.П. Федотова ---------- 163
Андреанов М.Г. Н.А. Бердяев о всемирно-историческом значении идеи сверхчеловека Ф. Ницше ---------- 172
Ануфриева К.В., Зверев М.К. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев: ценностные основания взаимодействия человека и государства ---------- 177

Фролова И.А. Проблема будущего России в творчестве И. Ильина---- 186
Михайлова Е.Е. Смысловая значимость славянофильства в оценке В.О. Ключевского ---------- 198
Гурьянов Н.Ю., Гурьянова А.В. «Россия и Европа» как проблема русской философии: Данилевский / Чаадаев / Ильин ---------- 205
Гурьянова А.В., Тимофеев А.В. Духовно-нравственное обоснование патриотизма в русской философии второй половины XIX – первой половины XX веков---------- 220

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ---------- 232
Федорова Н.В. Размывание границ нормы и ненормального: от философии М. Фуко до наших дней ---------- 232
Дегтерев Е.Е., Арутюнов А.Г. Теоретическое наследие В.И. Ленина и концепция учреждающей власти Антонио Негри ---------- 239
Евдокимов И.А. Понятие времени в философии Антонио Негри ---- 246
Потамская В.П. История идей А. Лавджоя: примитивизм и эволюционизм в мысли Ж.-Ж. Руссо ---------- 259
Щерба Д.А. Критика традиционализма ал-Ал-Афгани- ---------- 271

РЕЦЕНЗИИ ----------
283 Войцехович В.Э. Философские этюды: от истории искусства к науке будущего. Рецензия монографии: Гоноцкая Н.В. и Малинецкий Г.Г. Философские этюды. М.: УРСС, 2025. 202 с.
---------- 283

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE ---------- 7
Lebedev S.A. Constructivist epistemology and its philosophical backgrounds 7
Ilyin V.V., Ilyin I.V., Ilyin K.V. The archaeology of creativity: the potential of apotheosis (Article 2) 24
Burtovaya Yu.V., Ragoisha A.I., Shestakov A.A. Ignorance as a strategic resource 37
Sukhanova N.P. Knowledge transfer methodology: focus on neural networks 51
Mukin V.A., Babeshkova E.V. The principle of value neutrality in social and humanitarian cognition 61
Markov A.V., Shtayn O.A. Fending off Tolstoy's contagion: the poetics of the responsible sign in post-symbolist reflection (Kuzmin, Wittgenstein, Pasternak) 70
Bulanov V.V., Tokarchuk E.G. Self-alienation and reconciliation 77
Khrapov S.A., Martynov A.G. Philosophical and socio-humanitarian research approaches individual and national identity 83
Khrapov S.A., Skorodumova O.B. Cultural security in the context of digitalization of Russian society 89
Bondareva Y.V., Mamedova A.N. Transformation of the phenomenon of leadership in the digital world
105
Kozlova N.N., Rassadin S.V. The Civilizational approach as a conceptual framework for analyzing socio-cultural ties between Russia and the countries of the East: heuristic potential and limitations 107
Kovalev A.A. Anthropological security and threats of a transformational society: philosophical and anthropological analysis 117
Dzhavad O.V. Culture of security in the context of contemporary social philosophy: conceptual field and theoretical foundations 130
Lebedev V.Y., Udalova L.V. Atrophy of thinking in a digital society 142
Zaitseva N.V., Malyshev V.B., Panin I.S. Collective labor values in «Thaw» cinema 153

PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY ---------- 163
Krainov D.M., Stotskaya T.G., Faritov V.T. The problem of the crisis of civilization and the spiritual foundations of culture in the works of G.P. Fedotov 163
Andreanov M.G. N.A. Berdyaev on the World-Historical Significance of F. Nietzsche's Idea of the Superman 172
Anufrieva K.V., Zverev M.K. S. L. Frank and N. A. Berdyaev: The Value Foundations of Interaction Between the Individual and the State 185
Frolova I.A. The problem of Russia's future in I. Ilyin' works 186
Mikhailova E.E. The semantic significance of Slavophilism in the evaluation of V.O. Klyuchevsky 198
Guryanov N.Yu., Guryanova A.V. «Russia and Europe» as a problem of Russian philosophy: Danilevsky / Chaadaev / Ilyin 205

Guryanova A.V., Timofeev A.V. Spiritual and Moral justification of Patriotism in Russian philosophy of the second half of the 19th and first half of the 20th centuries 220

PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT ---------- 232
Fedorova N.V. Blurring the boundaries of the normal and the abnormal: from the philosophy of M. Foucault to the present day 232
Degterev E.E., Arutyunov A.G. The theoretical views of V.I. Lenin and the Concept of the founding power of Antonio Negri 239
Evdokimov I.A. The concept of Time in the Philosophy of Antonio Negri 246
Potamskaya V.P. A Lovejoy's history of ideas: primitivism and evolutionism in J.-J. Rousseau's thought 246
Shcherba D.A. Critique of al-Al-Afghani's traditionalism 271

REVIEWS ----------283
Voitsekhovich V.E. Philosophical studies: from the History of Art to the Science of the Future. Monograph review: Gonotskaya N.V. and Malinetsky G.G. Philosophical studies 283

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 165.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.007

КОНСТРУКТИВИСТСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЕЕ ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ

С.А. Лебедев

ФГАОУ ВО Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательски университет), г. Москва.

В статье раскрывается основное содержание конструктивистской теории научного познания как новой эпистемологической концепции, альтернативной трем господствующим парадигмам в объяснении природы научного познания и его специфики: 1) материалистической трактовки научного познания как адекватного отражения сознанием объективной реальности; 2) позитивистской концепции научного познания как рационального обобщения данных наблюдения и эксперимента; 3) рационально-априористической теории специфики научного познания как «распаковки» сознанием и мышлением содержания имманентно присущих чувственному познанию и мышлению общих положений и установок по применению к познанию объективной реальности. На материале истории науки и технологии современного научного познания раскрывается несоответствие классических эпистемологических концепций реальной истории науки и ее современному состоянию. Показывается наилучшее соответствие реального процесса научного познания только конструктивистской эпистемологии. Вместе с тем, реконструируются онтологические, гносеологические и социальные основания конструктивистской эпистемологической парадигмы.

Ключевые слова: *эпистемология, классические эпистемологические парадигмы, конструктивистская эпистемология, философские основания конструктивистской эпистемологии.*

Введение

В современной философии и методологии науки сегодня конкурируют четыре концепции природы научного знания: материалистическая, эмпиристская (позитивистская), рационалистическая (априористская) и конструктивистская. Согласно материализму, научное знание является адекватным «отражением» сознанием объективной реальности. Согласно позитивистской концепции, научное знание это эмпирическое знание, основой которого являются данные наблюдения и эксперимента. Согласно априористской парадигме научное знание является результатом «распаковки» сознанием присущего ему априорного содержания. Последнее предшествует чувственному и эмпирическому познанию и является основой научной интерпретации их результатов. Представители конструктивистской парадигмы научного познания отрицают наличие в сознании некоего присущего ему

© Лебедев С.А., 2026

априорного содержания, полагая, что научное познание является деятельностью сознания по проектированию разных видов научной реальности, их доказательному описанию и последующему использованию в практической деятельности. Долгое время в реальной науке и ее философии соперничали между собой три парадигмы природы научного познания: материалистическая, эмпиристская и априористская. Однако к настоящему времени каждая из них не выдержала проверки реальной историей науки и практикой научного познания. Только конструктивистская теория научного познания продемонстрировала наилучшее соответствие как истории науке, так и современной технологии научного познания.

1. Научная реальность, ее виды и методы конструирования

Научная реальность – это особый вид когнитивной реальности, создаваемой наукой. Эта реальность существенно отличается и по содержанию и по методам конструирования от других когнитивных реальностей сознания: обыденной, практической, художественной, философской, религиозной и др. Научная реальность отличается от них следующей необходимых для нее свойств: максимальная определенность содержания, внутренняя взаимосвязь ее элементов, потенциально бесконечная воспроизводимость, общезначимость для научного сообщества, открытость для критики и совершенствования, доказательный характер знания о научной реальности, возможность ее использования в функции эталона при оценке содержания объективной реальности и определения степени их сходства. Потенциально бесконечное разнообразие содержания объективной реальности, с одной стороны, и важность его учета при практическом применении научного знания, с другой стороны, имеют своим неизбежным следствием существенный плюрализм созданных наукой прошлого и современной наукой разных по содержанию научных реальностей. Это – множество различных по содержанию реальностей разных областей науки: математическая реальность как непосредственный специфический предмет математики и ее различных дисциплин (арифметическая реальность, геометрическая реальность, алгебраическая реальность, числовая реальность, конечные и бесконечные множества, разного рода «струны» и т. д.); естественнонаучная реальность как непосредственный предмет естествознания и его различных наук (физическая реальность микромира, макромира, мегамира, астрономическая реальность, космическая реальность, химическая реальность, биологическая реальность, медицинская реальность, геологическая реальность, географическая реальность и др.); социальная и гуманитарная реальность как непосредственный предмет социально-гуманитарных наук и их различных дисциплин (историческая реальность, этнография, страноведение, цивилизационная реальность, социологическая реальность, экономическая реальность, ценностная реальность, политическая реальность, художественная реальность, этическая реальность, правовая реальность, языковая реальность, антропологическая реальность, ноосфера); технико-технологическая реальность (техносфера, машины и механизмы, промышленная

реальность, строительные конструкции, транспорт, логистическая реальность, информационная сфера и др.). Методы конструирования научных реальностей основных областей, их описания и даже научных реальностей отдельных наук в каждой из этих областей также существенно отличаются друг от друга, учитывая специфику содержания этих реальностей, а также свойств и отношений их объектов. Очевидно, что методы конструирования математической реальности, а также методы ее описания существенно отличаются от методов конструирования физической реальности или реальности технических наук, а методы построения и описания реальностей этих наук столь же существенно отличаются от методов конструирования и описания социальной и гуманитарной научной реальности (Риккерт, Виндельбанд и др.). Непосредственным предметом математических наук являются не количественные свойства и отношения материальных объектов (это – предмет естественных, технических и ряда социальных наук), а возможные количественные отношения между множествами переменных величин (Бурбаки, Гильберт и др.). Принципиальное различие между физической (эмпирической по содержанию) геометрией и математической геометрией (знанием об идеальных геометрических объектах и свойствах теоретического пространства) ввели уже математики Древней Греции, построив эвклидову геометрию как теорию свойств чисто математического пространства. Научная реальность как конструируемая учеными реальность, как онтологический конструкт сознания, представляет сегодня не только огромную по размерам и чрезвычайно разнообразную по содержанию информационную систему, но и один из видов объективной реальности, который функционирует подобно «техносфере», также созданной людьми, но функционирующей затем в соответствии со своими внутренними законами и потенциалом. Но есть еще одна примечательная особенность любой конкретной науки. Это уровневая организация ее знания. В структуре обыденного человеческого познания выделяют два его главных вида: чувственное (сенсорное) познание и рациональное познание (мышление). Однако, по отношению к научному познанию такая двухэлементная его структура является явно упрощенной и неполной, особенно по отношению к рациональному способу познания. В науке существует не один, а три качественно различных вида рационального познания: эмпирическое, теоретическое и метатеоретическое [13]. Эмпирическое познание – это рациональное описание или мыслительное моделирование результатов чувственного познания в науке: данные наблюдения и эксперимента. В этом смысле эмпирическое познание в науке это отнюдь не чувственное познание объектов с помощью приборов, а синтез результатов чувственного познания и эмпирического мышления, «рассудка» (Кант), как низшей формы научного мышления. Второй формой рационального познания в науке является теоретическое мышление. Его отличие от эмпирического мышления состоит в том, что это мышление не о данных наблюдения и эксперимента с целью обобщенного описания последних, а об идеях или об идеальных объектах, которые являются собственным продуктом самого мышления. И эту

форму рационального познания Кант предложил назвать «разумом». Таким образом, разум – это рефлексивное мышление или мышление о содержании самого мышления [6]. Все научные теории в истории науки, начиная с эвклидовой геометрии, это внутренний продукт самого мышления, это мышление «в себе» и «для себя». Наконец, третьей, самой общей формой рационального познания в науке является метатеоретическое мышление. Его предметом является анализ содержания самих научных теорий и степени их обоснованности с позиций самого общего рационального знания: парадигмальных научных теорий, общенаучного онтологического и методологического знания данной эпохи, а также философских оснований науки [10]. Но самым существенны в понимании природы научного знания и его уровневой организации является признание того фундаментального онтологического факта, что в структуре каждой науки имеется четыре собственных качественно различных по содержанию вида научной реальности: ее чувственная реальность, эмпирическая реальность, теоретическая реальность и метатеоретическая реальность. Каждой из них соответствует специфический по содержанию уровень научного знания данной науки: чувственный уровень знания, эмпирический уровень знания, теоретический уровень знания, метатеоретический уровень [12].

2. Чувственная научная реальность и знание о ней

Непосредственным предметом чувственного уровня научного знания является не объективная реальность, а когнитивная реальность, содержание которой формируется на основе взаимодействия сознания ученых с познаваемой ими объективной реальностью. Чувственная научная реальность не тождественна объективной реальности. Они не только сходны, но и различны. Степень их тождества может быть установлена только в ходе практической деятельности людей. В науке основной формой такой деятельности является экспериментальная деятельность. Использование учеными научных приборов как средств конструирования учеными чувственной научной реальности позволяет использовать ее не только в качестве эталона при оценке объективной реальности, но и как фундамента конструирования более общих видов научной реальности в каждой науке (эмпирической, теоретической, метатеоретической).

Главная цель чувственного уровня научного познания - создание чувственных (сенсорных) моделей познаваемых объектов. Очевидно, что чувственное познание объектов возможно только в процессе непосредственного взаимодействия сознания субъекта с определенным множеством материальных объектов, находящихся вне его сознания. Продуктом такого взаимодействия является множество чувственных данных (sense-data) о познаваемых объектах.

Чувственный объект научной реальности не тождественен реальному объекту [2]. Он представляет собой чувственную модель последнего, выделяющую определенные аспекты объективной реальности, релевантные исследовательской задаче. Например, в квантовой механике элементарная

частица это не миниатюрный шарик, а сложный конструкт, определяемый через набор наблюдаемых величин (спин, заряд, масса). Процесс конструирования чувственного объекта в науке состоит из ряда процедур:

1. выделение существенных его свойств. Например, при изучении белка в молекулярной биологии выделяют его аминокислотную последовательность, трёхмерную структуру и функциональные домены;

2. абстрагирование от нерелевантных характеристик. Например, используя методы спектральной коррекции в астрономии, абстрагируются от атмосферных помех при изучении спектра звезд;

3. определение условий его наблюдения. Например, условия наблюдения частиц в квантовой механике задаются с соблюдением принципа неопределённости Гейзенберга;

4. выбор средств фиксации и измерения его свойств. Например, калориметры и трековые детекторы используются для регистрации высоких энергий в физике.

Научное познание на чувственном уровне характеризуется обязательной приборной опосредованностью. Можно выделить четыре формы такой опосредованности:

1. уровень усиления (микроскопы, телескопы) — расширяет естественные возможности восприятия, но сохраняет качественную специфику чувственных данных. Например, при исследовании наноструктур используются электронные микроскопы;

2. уровень трансформации (осциллографы, спектрометры) — преобразует принципиально не воспринимаемые явления в доступные чувственному восприятию формы. Например, детектор ATLAS на Большом Адронном Коллайдере (БАК) трансформирует следы частиц в цифровые данные;

3. уровень фиксации (фотографии, самописцы) — обеспечивает материальное закрепление сиюминутных наблюдений для их последующего анализа. К примеру, осциллограф преобразует электрические сигналы в графики;

4. уровень компьютерного моделирования — создает синтетические чувственные данные, не имеющие прямых аналогов в непосредственном опыте. Например, с помощью суперкомпьютеров моделируют изменения климатических условий.

Процесс конструирования чувственного знания в науке и легализация учеными его содержания опирается на следующие методологические принципы:

1. Принцип интерсубъективности: возможность воспроизведения чувственных данных независимыми исследователями. Реализуется через стандартизацию процедур наблюдения и измерения. Например, стандартизация протоколов измерения температуры больного при клинических испытаниях.

2. Принцип объективации: исключение субъективных предпочтений и психологических особенностей наблюдателя. Реализуется через использование методов регистрации и статистической обработки данных. Например, в фармакологических исследованиях используется двойной слепой метод;

3. Принцип точности: максимально возможная квантификация получаемых данных с указанием погрешностей измерений. Например, спектрометры калибруются с использованием эталонных линий;

4. Принцип релевантности: устанавливает соответствие между методами наблюдения и природой изучаемого объекта. Анализ органических соединений, например, производят с использованием масс-спектрометрии [11].

Важную роль в легализации чувственных данных научного познания играют процедуры их верификации. Они включают следующее множество средств:

1. калибровка измерительных приборов. Например, калибровка термопар по тройной точке воды;

2. стандартизация условий наблюдения. Например, использование стандартных светофильтров в фотометрии. При обработке данных клинических испытаний используют t-критерий Стьюдента для оценки значимости различий между группами;

3. перекрестная проверка экспериментальных данных разными методами. Например, ЯРМ- спектроскопия основана на сравнении данных рентгеновской кристаллографии;

4. экспертная оценка полученных результатов. Обязательная публикация статей в научных журналах и их оценка научным сообществом.

Соблюдение указанных процедур обеспечивает переход от зафиксированного множества чувственных данных об объекте познания к обобщенному знанию об этих данных к научным фактам.

Необходимым средством построения чувственной научной реальности и легализации знания о ней является постоянная двусторонняя связь чувственного уровня знания в науке с эмпирическим уровнем знания, с накопленным в ней и принятым научным сообществом множеством научных фактов и эмпирических законов. Именно здесь происходит связь чувственного и рационального познания в науке [11].

При этом возникает вопрос: зависит ли их содержание только от объекта познания или также от используемых ученым средств чувственного познания?

С логической точки зрения на этот вопрос возможны только два ответа: 1) содержание чувственных данных науки о познаваемых объектах зависит только от содержания объектов и полностью тождественно последнему; 2) это содержание имеет субъект – объектный характер, поскольку оно зависит не только от свойств познаваемого объекта, но и от системы конкретных условий и средств чувственного познания.

В эту систему входят: 1) цели и установки наблюдения (практические и теоретические задачи исследования), 2) гипотезы о возможных свойствах

объекта (проективное знание), 3) неявное знание (использование ранее накопленного в науке знания), 4) средства наблюдения (приборная база с ее познавательными возможностями), 5) конкретная физическая система отсчета, по отношению которой определяются наблюдаемые свойства объектов и их величины. Очевидно, что совокупность этих условий и средств чувственного познания в науке вносит существенный вклад в содержание сенсорных моделей познаваемых объектов. В современной науке на это обратили серьезное внимание создатели квантовой механики (Бор, Гейзенберг и др.). Так, при использовании счетчика Гейгера за наблюдением поведения электронов они ведут себя как частицы, а при пропускании электронов через щель они ведут себя как волны. В неклассической науке понимание конструктивного субъект-объектного характера чувственного уровня научного знания стало практически общепризнанным. Главными требованиями к конструируемым в науке чувственным моделям объектов являются: 1) достижение максимальной определенности (однозначности и точности) их содержания, 2) повторяемость наблюдений, 3) удостоверение научным сообществом реализации этих требований. До этого, в классической науке чувственная модель объекта часто отождествлялась с содержанием самого объекта. Очевидно, что это было некорректно даже с чисто логической точки зрения, ибо любой объект потенциально имеет бесконечное количество свойств, но в процессе его взаимодействия с другими объектами (в частности, с приборами) всегда актуализируется только их небольшая часть. Кроме того, как отмечалось выше, на результаты наблюдения существенно влияют условия наблюдения, содержание которых зависит не от содержания познаваемого объекта, а прежде всего от целей и средств его познания. Решение об объективности чувственной модели принимается с учетом обоих указанных факторов чувственного познания в науке. Оно достигается в процессе когнитивных коммуникаций между учеными и выработке ими соответствующего консенсуса. Как сам процесс когнитивных переговоров, так и его результат – научный консенсус, являются не просто конструктивными, а социально-конструктивными элементами процесса научного познания [5].

3. Эмпирическая научная реальность и знание о ней

Главная цель эмпирического уровня научного познания – конструирование мышлением рациональной модели чувственной реальности и ее логически-системное описание. Требования к такой модели – она должна быть максимальной полной по отношению к содержанию чувственной реальности, но в то же время – максимально организованной и экономной (Э. Мах). Однако, как показывает опыт реального научного познания, эти требования не могут быть реализованы одновременно, ибо частично противоречат друг другу. Дело в том, что на эмпирическом уровне научного знания информация о чувственных данных должна быть представлена мышлением на определенном языке (естественном или искусственном), а после этого логически организована в систему высказываний о чувственной научной реальности. Спо-

собами решения этих задач являются: 1) замена чувственных моделей познаваемых объектов абстрактными объектами, которым даются соответствующие имена: масса, сила, фигура, частица, волна, маятник, пружина, организм, ген, товар, этнос, класс и др.; 2) построение рациональных моделей чувственных объектов путем описания их свойств на естественном или искусственном научном языке (символическом, математическом, приборном с указанием единиц измерения их свойств). Будучи рациональной моделью чувственной реальности, эмпирическая реальность, не тождественна ни чувственной, ни объективной реальности. Более того. После завершения процесса конструирования эмпирическая реальность обретает статус самостоятельной, относительно независимой, «аутопоэтической» системы по отношению к чувственной реальности. При этом при сравнении чувственной и эмпирической реальности было бы неверно считать, что содержание эмпирической реальности определенной науки всегда беднее содержания чувственной реальности. Конечно, от части свойств чувственной реальности в эмпирической реальности всегда абстрагируются. Поэтому в чем-то эмпирическая реальность беднее конкретной чувственной реальности, но в чем-то и богаче за счет добавления учеными к чувственной реальности нового содержания. Таким содержанием является введение мышлением ученых определенного количества отношений между объектами чувственной реальности и их свойствами. Причем эти отношения фиксируются с помощью естественного или научного языка в виде утвердительных высказываний типа: «планета Марс вращается вокруг Солнца», «диаметр планеты Юпитера больше диаметра планеты Марс, но меньше, чем диаметр Солнца», «при охлаждении капли воды ниже 0 градусов она превращается в маленький твердый шарик», «при движении тела А по поверхности В оно теряет свою скорость» и т. д. С помощью языка происходит, с одной стороны, объективирование чувственной информации о познаваемых объектах, а, с другой, эта информация становится существенно зависимой от конкретного языка, который использовался для фиксации содержания чувственной реальности и его выразительных возможностей этого языка(его синтаксиса, семантики и прагматики). Например, в физике конкретное описание одних и тех же свойств объектов (их размеров, времени существования, скорости) существенно зависит и является различным в зависимости от выбора не только системы отсчета, но и от выбора языка единиц измерения и описания этих свойств, а также от устоявшегося в физике профессионального языка. С третьей стороны, только благодаря чувственной информации об объектах в совокупность ассерторических высказываний о ней у познающих субъектов впервые появляется возможность не только обобщать ее, но и говорить о истинности или ложности эмпирического знания, начиная с единичных высказываний о чувственных данных. Несомненным достоинством эмпирической реальности по сравнению с чувственной реальностью является также то, что ее содержание является более определенным и точным, чем содержание чувственной реальности. На этом основании эмпирическая реаль-

ность может рассматриваться в качестве эталонной по отношению как к чувственной, так и к объективной реальности, приписывая элементам последних более точные значения и смысл. Между чувственной и эмпирической реальностью существует три основные формы взаимосвязи: генетически-конструктивная, оценочная и интерпретационная [3]. Во-первых, чувственная реальность является исходным материалом для построения эмпирической реальности. Во-вторых, после своего построения эмпирическая реальность служит средством оценки степени точности и определенности наблюдаемой реальности. В-третьих, применение эмпирического знания на практике возможно только после интерпретации его понятий и высказываний с помощью опыта. А это возможно только после отождествления элементов этих двух видов реальности между собой. Очевидно, что процедура отождествления нетождественного имеет конструктивный и условный характер. Основу такой процедуры составляет не только разум, но и воля исследователя. Главным критерием оправданности любой попытки отождествления нетождественного является только увеличение объяснительного и особенно предсказательного потенциала эмпирического знания и его законов. Доказательством ставочного характера попыток отождествления элементов чувственной реальности науки (данных наблюдения) с элементами ее эмпирической реальности (фактами и законами) является история любой науки. Например, история астрономии с отождествлением в ней наблюдаемого положения планет с точками траекторий их движения в соответствии с эмпирическими законами ее теорий (теории Птолемея, Коперника, Тихо Браге, Кеплера).Так, в теории Птолемея все планеты и Солнце вращаются вокруг Земли по окружностям; у Коперника – все планеты и Земля вращаются вокруг Солнца по окружностям; у Браге имеет место круговое движение всех планет вокруг Солнца, но оно дополнено вращением Солнца вместе с планетами вокруг Земли, поэтому планеты двигаются относительно Земли по эпициклам; у Кеплера – все планеты, включая Землю, вращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам. Все указанные теории, за исключением теории Коперника, имели значительную объяснительную и предсказательную мощь и в целом достаточно хорошо соответствовали данным наблюдения своего времени.

4. Теоретическая научная реальность и знание о ней

Онтология научной теории имеет свои особенности по сравнению с онтологией других уровней научного знания. Содержание теоретической реальности образуют не чувственные или эмпирические объекты, а идеальные объекты, которые существуют исключительно в сфере мышления. Например, в геометрии это такие идеальные объекты, как геометрическая точка или линия, которые не являются эмпирическими объектами. Для конструирования теоретических объектов применяются различные методы. В любой научной теории существует два рода идеальных объектов: исходные и производные. Исходные идеальные объекты являются базовыми элементами теории и служат основой для создания из них производных идеальных объектов. Например, в эвклидовой геометрии существует всего два ее исходных идеальных

объекта: точка и прямая линия. В процессе расширения теоретической реальности ученые конструируют ее производные объекты. Это могут быть различные логические комбинации ее исходных объектов. Например, в эвклидовой геометрии такими производными идеальными объектами являются плоскость, окружность, разные геометрические фигуры и др. [4].

Существует три метода конструирования учеными теоретической реальности: 1) путем идеализации эмпирических объектов и их свойств, 2) путем чисто мысленного конструирования идеальных объектов теоретической реальности без предварительной опоры на эмпирическое знание (введение «по определению»), 3) неявное введение идеальных объектов через использование их имен в аксиомах формализованных теорий. Первый метод является основным для построения теоретической реальности в естествознании, технических и социально-гуманитарных науках, второй и третий метод – при конструировании мышлением теоретической реальности в математике и логике. Рассмотрим кратко сущность первого метода. Она состоит в постепенном уменьшении или увеличении численных значений наблюдаемых свойств эмпирических объектов до логически предельных значений: 0 или 1. Объекты с предельными значениями их эмпирических свойств являются уже ненаблюдаемыми, но при этом логически возможными. Например, в геометрии Эвклида геометрическая точка считается объектом, который не имеет размеров, но который может быть представлен как предельный случай уменьшения размеров любого материального объекта до нуля. При конструировании объектов теоретической реальности путем идеализации мышление неявно опирается на допущение, что любые свойства эмпирических объектов всегда могут быть логически доведены до предельных значений. Поэтому в мышлении мы имеем право рассматривать геометрическую точку как логически законный объект, хотя в материальной действительности такие объекты не существуют, ибо там любой объект всегда имеет некоторую пространственную протяженность (Декарт). В теоретической физике хорошо известными примерами построения методом идеализации ее теоретических объектов являются материальная точка и инерция классической механики, абсолютно изолированная термодинамическая система в классической термодинамике, идеальный газ, абсолютно черное тело и абсолютно белое тело в оптике. Примером использования метода идеализации в математике является утверждение о существовании бесконечного числа натуральных чисел, благодаря возможности неограниченного применения операции добавления единицы к любому последнему числу. Хотя очевидно, что объективно не только все математики, но и все человечество ограничено во времени своего существования. Главными требованиями к теоретической реальности является следующие: все ее объекты и их свойства не должны логически противоречить друг другу, а все высказывания о них должны быть связаны между собой отношением логической выводимости [7].

5. Метатеоретическая научная реальность и знание о ней

Метатеоретическая научная реальность является самым общим видом реальности в науке, Ее главной функцией является рациональное обоснование отдельных (частных) научных теорий более общим научным и рациональным знанием. Элементами такого знания являются: парадигмальные (фундаментальные) теории соответствующей области науки, частнонаучная и общенаучная картина мира, идеалы и нормы научного исследования (аксиология и методология науки), философские основания науки (онтологические, эпистемологические, социальные, ценностные).

6. Онтологические основания конструктивистской эпистемологии

Необходимо различать два вида реальности - объективную реальность (реальность, находящуюся вне сознания) и субъективную реальность (когнитивную реальность, создаваемую самим сознанием). В зависимости от целей и средств построения сознанием субъективной реальности различают несколько ее основных видов: обыденную (чувственную и рациональную), художественную (разные виды искусства), мифологическую, религиозную, философскую, научную. Главным средством конструирования сознанием любых видов субъективной реальности является такая его познавательная способность как «продуктивное воображение» (Кант). Его основой является свободное комбинирование сознанием, имеющихся в нем различных единиц чувственной и рациональной информации, а также производство им новых единиц информации, получаемых в процессе взаимодействия с объективной реальностью. Научная реальность – это особый вид субъективной реальности, конструируемая сознанием как возможная когнитивная модель объективной реальности. Эта реальность должна обладать следующими характеристиками: предметностью, максимальной определенностью своего содержания (в идеале – однозначностью), возможностью потенциально бесконечного воспроизведения в сознании, общезначимым характером для всех субъектов познания, системной организацией (зависимостью ее элементов как друг от друга, так и от всего множества в целом), наличием рефлексивной и контролируемой сознанием методологии конструирования, возможностью ее использования в качестве эталона при оценке содержания объективной реальности и определения степени их сходства и различия между собой.

Признание существования объективной реальности не требует никакого теоретического доказательства. Для всех биологических систем, включая человека, ее существование – это не только абсолютно очевидный факт, но и условие их выживания. Отсюда следует, что у каждой из них нет никакого другого выбора, как признать ее наличие. При этом в отличие от признания объективной реальности, признание сознанием своего собственного бытия имеет уже не биологическую, а чисто логическую природу. И начинается оно с сомнения сознания о своем существования, поскольку уже сам факт сомнения сознания в своем существовании доказывает его существование. С другой стороны, вопросы о соотношении объективной реальности и сознания, характера их зависимости друг от друга, как в онтологическом, так и в

гносеологическом (познавательном) отношении, уже не имеют чисто логических решений. Эти проблемы образуют содержание так называемого «основного вопроса философии». Для своего обоснованного решения они требуют не только фундаментальной аргументации эмпирического и теоретического характера, но и волевого, ставочного поведения философов в принятии ими одной из логически возможных альтернатив в их решении. Это относится также к принятию философами и учеными тех или иных логически возможных решений о структуре объективной реальности. С позиций конструктивистской эпистемологии объективная реальность состоит не из одного, а из двух качественно различных уровней: 1) актуально бесконечного множества объективных возможностей и 2) потенциально бесконечного, но всегда конечного множества материальных реализаций объективных возможностей (материальный мир) [9]. Первый уровень объективной реальности – мир объективных возможностей) (мир «потенций») это мир ненаблюдаемых (а только мыслимых), но при этом реальных сущностей. Критерием существования объективных возможностей является их тождество самим себе, неизменность во времени и логическая непротиворечивость (согласно Пармениду, Зенону и Платону, это есть «истинная реальность»). Мир природы, мир материальных объектов, также существует независимо от сознания людей, но он является «вторичным» по отношению к уровню объективных возможностей, так как в материальной действительности может существовать то и только то, что возможно в принципе. Онтологически возможность всегда предшествует своей реализации в материальной действительности, реализации ее в веществе, энергии, пространстве-времени как своих необходимых свойствах. Наличие этих свойств у материальных объектов делает их принципиально познаваемыми с помощью средств чувственного познания и последующего обобщения чувственной информации о них с помощью эмпирического мышления, или «рассудка» (Кант). Но это знание никогда не будет тождественно знанию объективных возможностей, поскольку они в силу своей нематериальности не могут быть познаны с помощью чувственных восприятий и их последующего обобщения мышлением. Для их познания существуют только средства теоретического мышления (или «разума» – Кант), такие как гипотеза, логическое и математическое конструирование, идеализация, формальные доказательства, построение трансцендентальных научных теорий и их успешное применение на практике.

7. Гносеологические основания конструктивистской эпистемологии

Сознание является относительно независимой, относительной самостоятельной и относительно самодостаточной («аутопоэтической») реальностью по отношению к познаваемой им объективной реальности со своим особыми функциями, целями и средствами познания последней [1; 14]. Ни структура сознания, ни его содержание, ни законы функционирования не тождественны и не являются «копиями» объективной реальности. И это относится

ко всем формам и видам сознания, познания и знания: чувственному и рациональному, интуитивному и дискурсивному, эмпирическому и теоретическому, априорному и апостериорному, созерцательному и практическому (технологическому), научному и художественному, философскому и религиозному. В своей сущности все формы сознания и познания являются ничем иным как рефлексивной информационной деятельностью мозга по опережающему конструированию возможных моделей объективной реальности и новых возможных вызовов с ее стороны по сравнению с ее прежними вызовами и знаний о них. Имеющиеся в сознании субъекта цели и установки как в его ближней жизнедеятельности, так и в отдаленной (начиная, как показали Фрейд и Юнг, с заложенной в ребенке бессознательной генетической информации), оказывают столь же серьезное влияние на конструируемую сознанием субъекта реальность, как и информационные сигналы, получаемые от воздействия на его сознание окружающей среды (Ухтомский, Пиаже, Анохин, Матурана, Ватцлавик). И как оказалось, именно благодаря этой огромной и в чисто экономическом плане явно затратной деятельности сознания по «отгадыванию» объективной реальности так сказать «впрок», ему и удалось стать не только одним из главных факторов успешного приспособления человека к наличной объективной реальности, но достаточно эффективным средством ее практического преобразования в своих интересах. Конечно, как убедительно свидетельствует реальная история науки, значительное число созданных учеными картин научной реальности оказывались либо ложными, либо в большинстве случаев лишь частично тождественными объективной реальности. Главное же состояло в том, что все они оказались единственно возможным способом точного определения содержания объективной реальности, причем только после ее сравнения с построенной учеными научной реальности, как эталонной для реальности. Только сменой одних научных реальностей как эталонов оценки объективной реальности другими ее эталонами с увеличением тождества их содержания удалось обеспечить прогресс истинного познания в науке. Вот примеры исторических смен научных реальностей как эталонов объективной реальности в разных науках: 1) эмпирическая геометрия древнего Египта – теоретическая геометрия Эвклида – неевклидова геометрия Лобачевского – неевклидова геометрия Римана – аксиоматическая формализованная система эвклидовой геометрии Гильберта – общая риманова геометрия – проективная геометрия; 2) механика Архимеда – классическая механика – частная теория относительности – общая теория относительности – квантовая механика; 3) геоцентрическая астрономия Птолемея –гелиоцентрическая астрономия Коперника – геоцентрическая астрономия Тихо Браге – гелиоцентрическая астрономия Кеплера – гелиоцентрическая небесная механика Ньютона – небесная механика Эйнштейна; 4) космология Аристотеля – космология Средних веков – космология Ньютона – модель холодной статичной Вселенной классической физики – современная неклассическая теория горячей и эволюционирующей вселенной – современ-

ная теория Мульти Вселенной – квантовая теория Вселенной; 5) биологическая теория эволюции видов Ламарка – биологическая теория эволюции живых организмов Дарвина – современная генетическая теория эволюция эволюции видов; 6) теория электричества Ампера-Фарадея – электродинамика Максвелла – квантовая электродинамика; 7) флогистонная химическая теория процесса горения – кислородная химическая теория горения; 8) классическая теория термодинамики – синергетика [10].

Научное познание – это творческая рефлексивная деятельность сознания по конструированию разных видов научной реальности: чувственной, эмпирической и теоретической. Научная реальность является особым видом когнитивной реальности, которая отличается от всех других ее видов: обыденной, художественной, религиозной, философской и др. максимальной определенностью своего содержания, однозначностью, точностью, системной организованностью и практической полезностью. Это позволяет использовать научную реальность в качестве наиболее строгого эталона при оценке объективной реальности, ее свойств, отношений и законов. Необходимо четко различать научную реальность и объективную реальность, в частности, научную физическую реальность и объективную физическую реальность. Они никогда не являются тождественными между собой по содержанию и точности, а всегда лишь частично. Но в подавляющем большинстве случаев это не мешает широкому и достаточно успешному использованию научного знания в ходе практической деятельности людей, ибо имеющееся различие между объективной и научной реальностью часто не является критическим для решения конкретных практических проблем с помощью использования знания о научной реальности и ее свойствах. Из четырех видов научной реальности, существующих в каждой науке: чувственной, эмпирической и теоретической – самой строгой, точной и системно организованной является теоретическая реальность. Это связано с тем, что конструирование содержания теоретической реальности и знания о ней полностью осуществляется и контролируется мышлением и внутри него. Как чувственное, так и эмпирическое знание остаются вне полного контроля мышления, за его пределами. Но как же тогда быть с объективностью теоретической реальности, а также научных теорий как логически доказательного знания о теоретической реальности? При введении в структуру объективной реальности такого ее фундаментального уровня как множество объективных возможностей ответ на этот вопрос становится достаточно очевидным и простым. Собственным предметом любых научных теорий является описание свойств, отношений и законов не материального уровня объективной реальности (это предмет чувственного и эмпирического уровней научного познания), а описание некоторого подмножества объективных возможностей, их свойств и логических отношений между ними. Более того, только по отношению к научным теориям можно говорить о полном тождестве их содержания содержанию самой объективной реальности, но только одного из ее уровней, а именно уровня объективных возможностей.

В этом случае вся теоретическая математика, а также все теоретическое знание других наук также являются объективно-истинным знанием, но только более строгим и доказательным, чем чувственное, эмпирическое, а также метатеоретическое научное знание [5].

8. Социальные основы конструктивистской эпистемологии

Наука и научное познание всегда были и сегодня являются органической частью современной им культуры, общества, испытывая со стороны последних существенное влияние. Это влияние сказывается, прежде всего, на понимании учеными целей, предназначения и функций науки в развитии общества и человеческой цивилизации в целом. Наука и научное познание имеют ярко выраженную социальную природу, будучи принципиально коллективным видом познания, где главным субъектом является не отдельный ученый, а дисциплинарное научное сообщество, деятельность которого регулируется нормами научного этоса. Современная наука и научное познание являются, прежде всего, социально-инновационной деятельностью по созданию научных инноваций и их практическому применению. Приоритеты и темпы развития науки каждой страны в существенной степени зависят от характера ее государственной научно-технической политики, а также от решения социальных и экономических проблем данной страны [13].

Выводы

1. В истории науки и философии научного познания было создано четыре эпистемологических концепции природы научного познания, его качественного отличия от других видов человеческого познания: обыденного, практического, художественного, ценностного, философского, мифологического, религиозного. Это:1) материалистическая концепция научного познания как адекватного(«зеркального») отражения сознанием воздействующей на него материальной действительности; 2) позитивистская («эмпиристская») концепция научного познания как рационального обобщения чувственных данных об объективной реальности на основе систематических наблюдений, экспериментов и измерений ее свойств с помощью научных приборов; 3) априористская (рационалистическая) концепция научного познания как распаковки сознанием и мышлением с помощью интуиции присущего им доопытного содержания и его последующего применения этого имманентно присущего человеческому сознанию знания к интерпретации чувственных данных; 4) современная конструктивистская концепция научного познания как альтернативы материализму, эмпиризму и априоризму с трактовкой научного познания как рефлексивной деятельности сознания по проектированию и созданию научной реальности как особой когнитивной реальности, отвечающей социально-историческим стандартам научной рациональности. Несмотря на то, что материалистическая, позитивистская и априористская концепции научного познания частично соответствуют отдельным аспектам научного познания, в целом каждая из этих

концепций не выдержала проверку ни историей науки, ни практикой научного познания. Наилучшее соответствие им демонстрирует только конструктивистская эпистемологическая парадигма.

2. Согласно конструктивистской эпистемологии, научная реальность – это онтологический конструкт сознания как возможной модели объективной реальности. В структуре каждой науки в зависимости от используемых учеными средств существует четыре качественно различных по своему содержанию вида научной реальности: чувственная (множество чувственных моделей объектов материальных объектов), эмпирическая (множество мысленных моделей чувственных объектов), теоретическая (множество идеальных объектов) и метатеоретическая (множество научных теорий и их общенаучных и философских оснований).Переход от одного вида научной реальности к другой осуществляется не логическим путем, а с помощью конвенционально-волевого отождествления элементов одного вида научной реальности данной науки с элементами других ее видов.

3. Процесс конструирования научной реальности зависит от выбора учеными трех главных факторов: предмета познания, целей познания и средств (методов) конструирования различных видов научной реальности. Все указанные факторы являются самостоятельными, а их комбинаторика между собой возможна в самом широком диапазоне, составляя сущность научного творчества. Конструктивный характер научного познания обусловлен тем, что онтология (содержание) любой научной реальности однозначно не определяет ни аксиологию, ни методологию ее построения, как, впрочем, и наоборот. Хотя все эти факторы связаны между собой только функционально, но от содержания каждого из них зависит, в конечном счете, конструкция любой конкретной науки в целом как истинного знания об объективной реальности.

Список литературы

1. Анохин П.К. Избранные труды. Системные механизмы высшей нервной деятельности. М.: Наука, 1979. 453 с.
2. Лебедев С.А. Введение в философию науки: 15 лекций. М.: Проспект, 2024. 552 с.
3. Лебедев С.А. Конструктивистская парадигма научного познания. Часть I // Журнал философских исследований. 2025. № 3. С. 17–32.
4. Лебедев С.А. Конструктивистская парадигма научного познания. Часть II // Журнал философских исследований. 2025. № 4. С. 3–18.
5. Лебедев С.А. Конструктивистская эпистемология. М.: Академический проект, 2026.
6. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого: в 2 т. М.: Проспект, 2021. Т. 2. 212 с.
7. Лебедев С.А. Научная реальность как онтологический конструкт// Studia Humanitatis Borealis. Северные гуманитарные исследования. 2025. № 4. С.3–15.
8. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 208 с.

9. Лебедев С.А. Уровневая структура объективной и субъективной реальности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 4. С. 12–19.
10. Лебедев С.А. Философия и методология науки. Актуальные проблемы. М.: Издательство Московского университета, 2024. 574 с.
11. Лебедев С.А. Философия и наука. М.: Академический проект, 2025. 316 с.
12. Лебедев С.А. Философия науки. Учебное пособие для аспирантов. М.: Проспект, 2022. 300 с.
13. Лебедев С.А. Философия. Методология. Наука. Избранные статьи. М.: Проспект, 2023. 720 с.
14. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. München: PHREN, 2000. 332 с.

CONSTRUCTIVIST EPISTEMOLOGY AND ITS PHILOSOPHICAL BACKGROUNDS

S.A. Lebedev

Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow

The article reveals the main content of the constructivist theory of scientific cognition as a new epistemological concept that is an alternative to the three dominant paradigms in explaining the nature of scientific cognition and its specifics: 1) the materialistic interpretation of scientific cognition as an adequate reflection of objective reality by consciousness; 2) the positivist concept of scientific cognition as a rational generalization of observation and experiment data; 3) the rational-a priori theory of the specificity of scientific cognition as the «unpacking» by consciousness and thinking of the content of general principles and attitudes inherent in sensory cognition and thinking, which are applied to the cognition of objective reality. Based on the history of science and the technology of modern scientific cognition, the article reveals the discrepancy between classical epistemological concepts and the actual history of science and its current state. It shows that the real process of scientific knowledge is best described by constructivist epistemology.

Keywords: *epistemology, classical epistemological paradigms, constructivist epistemology, philosophical foundations of constructivist epistemology.*

Об авторе:

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

Author information:

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.02.2026.

УДК 1(091):167.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.024

АРХЕОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА: ПОТЕНЦИАЛ АПОФЕОЗИСА (статья 1)

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.*

Апофеозис – ядро религиозного опыта в многомерной семантике, как минимум, несущей идеи внутренней центральной части; глубинной сущностной основы явления, совокупно указывающих на природу sui generis практически-духовного формостроительства.

Один из реперов благо-единого богоприятия – апология (прославление, возвеличение) Всевышнего; другой – апостольское (поборничество, проповедничество) служение Ему. С ярой нетерпимостью к исповедной и такой же терпимостью к светской апостазии – отступничеству от миропонимательных (порицаемый отход от Писания-Предания) и мироутвердительных (поощряемый уход из посюстороннего в потустороннее) канонов.

Контрапункт религиозности – уповательное поклонение Абсолютному – некоему самодовлеющему, самодостаточному, безусловному, безотносительному, безграничному, всеблагому, всесовершенному, всесильному, всепросветленному, вневременному, непреходящему сокровенному

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

чудодейственному из- и сверхначальному [5; 6], допускающему персонифицированные (буддизм, христианство, ислам) – неперсонифицированные (бахаизм); одноликие (шиваизм) – многоликие (брахманизм) трактовки.

Артикулированные немногочисленные характеризации Абсолюта, словно бы расплываются в воде малоинформативных атрибуций в линейке сложных лексем, в первой части которых «само», «без», «все», «не», «вне» в значении «завершенность в себе самом». Эти, в общем, адекватно обслуживающие понятийную востребованность передаваемого словоформы (впрочем, далекие от ясности летнего дня) все же не решают искомую задачу экспликации Абсолютного как особой реальности: что она такое; для чего допускается; как толкуется (в какой определенности каких смыслообразных, денотативных конструкций)?

Дабы избавить себя от хождения по мелководью, в порядке расширения тесных границ недостаточно обеспечиваемого руслом ручья водотока, выйдем на впечатляющий простор скопленной водохранилищем массы, дающей начало стремительному широкому течению.

Абсолют как реальность

В освобожденном от стеснений кругозоре Абсолют сближается с бесконечным; тут точка соприкосновения апофеозиса с ноэзисом, разрабатывающими типологические сюжеты: существо безгранично-беспредельного в подлунном и надлунном универсумах под двумя видами:

– процесса: устремленное в бесконечность становление – потенциальность со знаком плюс – увеличение или минус – уменьшение, фиксирующая прибывание-убывание некоторой количественной меры (обозримая трансформация мерности в феноменальном движении к безмерности);

– результата: непосредственно заданная завершенность – актуальная объективированная целокупность – количественно безмерная сплоченная единообразная связность (необозримая сверхчувственная – ноуменальная внемерность как самосущее) в ее самодостижимости и самодостаточности.

Бесконечность как процесс – потенциальная бесконечность (ПБ) осваивается аппаратом конструктивной математики, акцентуирующей акты порождения элементов последовательностей; бесконечность как результат – актуальная бесконечность (АБ) осваивается аппаратом теории множеств, где

– применяются инструменты оперирования бесконечными совокупностями как данностями использованием порядковых (ординалы) и количественных (кардиналы) чисел: кардинал «вмещает» бесконечно много ординалов, обозначающих бесконечные способы упорядочения бесконечных множеств;

– бесконечные ассоциации (агрегации) подразделяются на множественности и множества. Первые оказываются вторыми обретением консистентности – состояния полномерной целостности. В противном случае – в проявлении неорганичности совместного существования «частей в целом» (влекущей досадный парадокс Бурали-Форти) – «множественность» исключает ее толкование «множеством», квалифицируется неконсистентностью,

не допускающую ее изучения теорией множеств. В кругу неконсистентностей – совокупности всех ординалов и кардиналов, фактически выпадающих из рассмотрения.

Прямо скажем: разочарующий итог, – пленительные надежды на концептуальное одействование АБ (в любом виде) лопаются, столкнувшись с невозможностью генерализации ПБ неким терминальным представлением genus generalissimum (в той же шкале алефов). По завершающему ощущению самого автора теории множеств – Кантора, АБ – запредельна, рационально не заявима; корреспондирует Абсолютному в семантике actus purus, являющейся, по Фоме, – надмирной прерогативой Бога как чистой актуальности без всякой примеси потенциальности.

Концептуально – сказанное головоломно осложняет выстраивание теории чисел, континуума (непрерывных образований, возможно, состоящих из «прерывностей»). В сухом остатке: не имея сциентистской экспликации в терминах АБ, Абсолют толкуется как средоточие трансцендентностей в линейке лексем, несущих идею предельности меры признака, превосходности, недостижимости качества (что чисто морфологически обслуживается префиксами «наи», «пре», «все» – наиславнейший, превосходный, всесильный; суффиксами «айш», «ейш» – величайший, мудрейший и т. д.).

В более строгой технике – задание Абсолюта сопряжено с введением квантора единственности $\exists!\, x$ в редакции «исключительно для эксклюзивного x». Утверждение $\exists!\, xP(x)$ означает: в сфере значений переменной «x» имеется уникальный (один и только один) объект, отвечающий предикату P(x).

С позиций качественной оценки фигурирующих в предикации параметров Абсолют выставляется фиктивным объектом, наделяемым смыслом, но не онтологическим значением. И это – по причине отсутствия прямого перехода от мышления к бытию, от идеи к вещи, от W (мир возможного) к W_0 (мир действительного) (критика онтологического доказательства бытия Божия, едва не впервые предложенная Гаунило): вводящее виртуальное существование плетение словес (глагольной связкой «есть») не порождает действительного существования; «существовать в интеллекте» не равнозначно «существовать вне него».

Тем не менее представляющий, как сказал бы Аристотель, «мысль мысли» Абсолют

– не входящий в область материально существующих объектов;

– артикулирующий отношение «предельно-единого-первоисточно-предзаданного»,

– для чего-то вводится. Уяснение капитальной потребности доктринального допущения Абсолюта оправдывает тематизацию его сущностной целесообразности.

Целесообразность Абсолюта

Утилизируя ранее введенные различения отсеков науки [8], где обосабливаются сферы

– графии, отвечающей на вопросы «что», «как», озабочивающейся фактофиксаторством (историография; агиография);

– логии, отвечающей на вопрос «почему», озабочивающейся выстраиванием концептуализаций разного сущностного уровня (биология, социология, космология, теология);

– гонии, отвечающей на вопрос «откуда», озабочивающейся тематизацией становления, упрочения (космогония, антропогония, теогония);

– софии, отвечающей на вопросы «зачем», «для чего», озабочивающейся версификацией назначения, предназначения, призвания (теософия, космософия, историософия, антропософия), –

подчеркнем следующее.

Фактически во всех прибегающих к теоретизации секторах науки, перекрывающих уровень «графии», peractis peragentis комбинируют Абсолютами.

В «логии» апеллируют к трансцендентностям, трансфинитностям, неразрешимостям, необозримостям, некорректностям, нерегуляризируемостям, неопределенностям, непредикативностям, неприводимостям, неоднозначностям, неявностям, несоизмеримостям, несобственностям, несовместимостям, несовместностям, приближенностям, неустойчивостям и т. д., востребующим пополнения дискурса «внеопытно-заопытными» соотнесениями.

В «гонии» разрешается операционально неразрешимая задача – введение нулевой точки (начального пункта системы отсчета), задающей локомоцию «становления». Учитывая

– невоссоздаваемость первоисточной определенности условий «возникновения» явления-процесса, откуда берется «старт» чего-то (социогония, антропогония) или «всего» (теогония, космогония, историогония);

– невозможность верификации – эмпирического удостоверения рассуждений, опытного опробования идей, –

«гония» неизбежно обречена на генерацию фактически неоправдываемых спекулятивных (трансцендентных) построений, предрасположенных к введению разнообразных a Jove principium, обнаруживаемых в программе архе, первоосновных актах сверхъестественного (теистский креационизм) или естественного (сциентистский креационизм) творения «всего из ничего» вплоть до рафинированно рациональных квантовых (турбуленция, флуктуация вакуума, хаоса) и неквантовых (выход из сингулярности «Большим взрывом») моделей происхождения Вселенной) [7].

В «софии» lege necessitas мысль упивается восхождением к Абсолютному. Напомним гегелевскую критику ансельмова онтологического доказательства бытия Божия (наделяемую пафосом неотменяемой демонстрации Его существования): есть совершенный образ Бога; в том случае если он фиксирует Бога как образ, он не есть «наисовершеннейшее», которое лишь субъективно представляется. Напротив: то, что «не только представляется, но и есть (! – авт.), есть реально, а потому и более совершенно. Сле-

довательно, Бог, поскольку он есть наисовершеннейшее, не только представление, но … и действительность …» И далее: «…понятие Бога таково, что он – совокупность всех реальностей, наиреальнейшее существо»; так как бытие – реальность, «Богу подобает бытие» [2, с. 486].

По подобной кальке выведение «чистого» существования из «понятия» (игнорируя аргументы Гаунило, Канта о различии статусов «помысленных» и «наличных» райских островов, талеров) производится постулированием любых (!) вообразительных объектов. Основания такого приема – достаточно эвристичные, но непоправимо умозрительные аксиомы

– свертывания: $\exists y \forall x \big(x \in y\ A(x)\big)$, – существует множество «y», включающее исключительно те «x», для которых справедливо A(x);

– подстановки: $\forall y \forall z \forall w((y \in x \wedge A(\mathrm{y,z}) \wedge A(\mathrm{y,w})) \supset \mathrm{z{=}w}) \supset \exists r \forall s(s \in r\ \exists t(t \in x \wedge A(\mathrm{t,s})))$, – для каждого однозначного бинарного отношения A имеется множество r, включающее такие объекты S, что A(t,s), для некоего $t \in x$;

– выбора: $\forall z \exists w(\mathrm{Fn}(w)) \wedge \forall x(x \in z \wedge \bar{\mathrm{x}}{=}\emptyset \supset \exists u(\mathrm{u{=}w'x} \wedge u \in x)))$, – для всякого множества z имеется функция w – такая, что w'x $\in x$ для всякого непустого элемента x множества z.

Если принимать во внимание категорию «класс», образование совокупностей осуществляется по маркерованному свойству: задается признак $\varphi_{(x)}$, по которому вводится класс предметов, обладающих φ: $\{X/\varphi_{(x)}\}$.

Гносеологический изъян указанных действий – отрешенное декларирование бытия идеальных объектов, в отсутствии полноценной реификации, объективации, субстантивации не позволяющее снять проблему их материального существования. Последнее порождает неприятные затруднения, связанные с

– поисками процедуры разрешения;

– установлением референтов в универсумах рассуждения, сущего;

– блокированием парадоксов (вытекающий из аксиомы выбора парадокс Банаха – Тарского).

Есть мера в вещах, но нет ее в мыслях, в особенности перекрывающих области опытно контролируемых рассуждений, – там, где тщатся умозрительно постигать существо «последних», «предельных», «конечных», поневоле «запредельных», непосредственно не данных «начал», «целей», «устремлений».

В «логии», по платоновской методике «бытие в мышлении», «помысленное» гипостазируется.

В «гонии», по генологической методике «бытие из мышления» (не избежать акцента: упрямо искреннего «измышления»), «помысленное» (точка «старта») экзистенциализируется.

В «софии», по августиновской методике «бытие через мышление», «помысленное» (точка «финиша») финализируется.

Три исхода – три головоломки.

Для первого – семантизация интенсиональных – экстенсиональных контекстов; ноуменальных состояний; возможных, невозможно возможных, неполных, противоречивых миров, миров познающих; идеализаций; модельных структур; модальных описаний и т. п.

Для второго – семантизация неверифицируемого – «первых» причин, по Спенсеру, появления «из невоспринимаемого» [13, с. 241].

Для третьего – семантизация трансцендентного – «последних» причин, по Спенсеру, исчезновения «в невоспринимаемое» [13, с. 241], – эсхатологизация мирового процесса, как такового, в вариациях Августина, Маркса, Фукуямы.

Обратим внимание на традиционное познавательное замешательство ищущей мысли, единящее ареалы логии-гонии-софии

– связанное с тематизацией «начал-концов» применительно к прояснению концептуально и фактуально полноценно недоуточняемых сюжетов терминально радикальной смыслозначимости: что есть мир, душа, человек; откуда, зачем они; куда стремятся;

– в ситуации содержательной безысходности инициирующее привлечение ноуменальных когнитивных ресурсов типа Абсолютного, которым можно (религиозный Бог) или нельзя (Бог – субстанция Спинозы; Бог – абсолютный дух Гегеля) молиться.

Ввиду линейности интеллекта физикотеология (Ансельм, Фома), генерализируя статус исходного, первооснову действительности выводит вовне действительности, идентифицирует её с демиургом, в умствовании «без предмета» версифицирует принципиальные для природной картины мира вопросы движения, детерминизма, перехода возможности в действительность, степеней совершенства, целесообразности.

Аналогично сценографиям «трансцендирования» материи предлагаются сценографии трансцендирования духа: выработку трансфактических смыслозначимостей применительно к человеку, роду, истории, обслуживает этикотеология, увязывающая моральность с ригидным долженствованием, поддерживаемым верой в бытие абсолютно справедливой надмирной инстанции (Кант).

Общим местом функциональности физико- и этикотеологии является финитизация – замыкание множества элементов последовательностей, рядов идей и вещей на абсолютно состоятельные первоосновные единоначальности – «того, что есть и может быть в мире» [3, с. 306], оказывающиеся средоточием бесконечности, вечности, неизменности, всесведущности, всемогущности Абсолютного Вседержителя (Вседержителя Абсолютного) – Бога.

Важнейший момент финитизации в продумывании образа Абсолютного как последнего – исчерпывающе-терминального – оправдания всех и всяких миропредставительных историй подчёркивает Нагель, утверждая: «должно существовать нечто, выступающее смыслом самого себя и не имеющее внешней по отношению к себе цели» [12, с. 82]. Речь – об утрированной ранее черте предельности – окончательности, всеохватности rerum

natura creatrix, дальше которой в тематизации смыслозначимости подвластного ей идти невозможно. По сему поводу, словно бы сомневаясь в справедливости, глубине выражаемых в таких случаях эксцентричных мыслей, совершенно справедливо Нагель обостряет: «Может ли на самом деле существовать нечто всеохватное, что сообщает смысл всему остальному, что в нём заключено, но само не имело бы никакого смысла (?! – авт.) и не нуждалось бы в нём? Нечто, о смысле чего нельзя было бы спросить извне, потому что никакого «извне» по отношению к нему нет» [12, с. 83].

С позиций формалистики, полнота ответа на вопрос сосредоточивается в исключающем поиск лучшего решения, уничтожающем постановку ликвидацией «абсолютности» Абсолюта тезисе: Абсолют суть causa sui во всепобеждающей смыслозначимости causa finalis.

Философии «жизнь жизненная» (Энней) возражает через философию. Между тем никакая духовная жажда «жизни вечной» [Ин. 12; 50; 17; 3] не пускает в размен философскую линию causa causans, causa prima, causa efficiens, causa essendi, causa mundi, causa vera – в семантике: божественный Абсолют – творец и причина мира [15] с решающим: si non es praedestinatus, tac ut praedestineris.

Ближе к Абсолюту – больше бытия, – замечает Тиллих [14, с. 227]; – в редакции: глубина, высота, достойность воплощения.

Абсолют как «бесконечность» – не укротим и не воплотим, что, к великому разочарованию, показал Кантор, столкнувшийся с радикальной «бесформенной сверхмысленностью» АБ. Искания Абсолютного в наши дни сгущаются в русла:

– антропология: «совестливое» самостроительное сакраментальное самоподдержание [9];

– теология: сакральный опыт взаимодействия с Абсолютным (Всевышним) в «откровении»;

– метафизика: светская версия адресации к Абсолютному в рафинированной рационализации трансцендентного.

Не упрощая интеллектуального движения в разработке столь объёмного сюжета, как природа «заопытного», искусом рассуждать exempli gratia, exempli moda, оценим принципиальные подходы к толкованию Абсолютного.

Истолкование Абсолюта

Истолкование – интерпретативный, герменевтический, экзегетический акт. Применительно к Абсолюту сверхзадачу истолковательной процедуры составляет приписание смыслов, наделение значениями [4; 7], в кругу которых, по частотному анализу языка, доминируют релевантные контексту фигуры: запредельное, непостижимое, неохватное, безмерное, необусловленное, внеположное, самодовлеющее и т. п. (как отмечалось, – признаковые отношения в отрицательной семантике) [6, с. 170–171], отображающие недееспособность интеллекта положительно осваивать неосязаемую объектность.

По всему видно: актуализируется традиционная для таких случаев проблема референции, не получающая разрешения в ряде систем профессиональной

– философии: отказ амаравиккхепики, чатушкотики от обсуждения агатологических, нормативно-онтологических топиков типа: безграничен или ограничен сам по себе мир? есть ли внемирный универсум? попадает ли в благодать «совершенный»? и т. п.;

– теологии: отказ апофатического богословия от версификации природы несопоставимого ни с чем Бога, –

намечающих – ввиду рациональной неохватности трансцендентного – мистические, экстатические, спиритуалистические пути Богопознания.

В невозможности разумного уразумения сверхразумного (платоновский логистикон) предлагается непредикабильное внесозерцательное (запреты на изображение Всевышнего в иудаизме, исламе) интуитивное постижение, не имеющее гносеологической транскрипции.

Попытки преодолеть сон души заветной интеллектуальной страстью венчаются наделением ноуменального феноменальной атрибутикой. Здесь – богатые мыслями образные построения с сильным нажимом то на объективацию, то на субъективацию (противопоставляемым наивно –теистическому персонифицируемому вероисповедному толкованию Всевышнего под фирмой лица-лика) Абсолютного.

Объективизм в богопредставлении. Речь в первую голову – о пантеизме, отождествляющем Бога с мировым целым (без побочных различений, имплицирующих некие редукции одного к другому) с акцентом на Всетворителе не «лице» (в том числе «триедином»), но «субстанции» как деперсонализированной холистской онтологической стихии. Искомая элиминация абстрактного и аморфного Абсолютного достигается трактовкой целостности мира полнотой его всеединых натуралистических конкретизаций: «природа есть Бог в вещах» (Д. Бруно), допускающих рациональное разумение. Платформа подменяющей Абсолюта инфинитистской космической всецелостности (Н. Кузанский, Бруно, некоторые апофатики), всё-таки (по Лейбницу), превышая «предел разумного», принадлежит прошлому.

Идея «вещной» богоданности напрочь отвергается диалектической теологией (ДТ) (Барт, Бультман, Бруннер, Гогартен и др.), отбрасывающей натурализуемость сотворителя в пользу его совершеннейшей трансцендируемости. А значит, – неоткрываемости, непереоткрываемости. В таком случае актуализируется мешкотная проблема его человекопричастности, решаемая в пределах ДТ непоследовательно – неоднозначно:

– Барт склонялся к неоортодоксальной вариации: слово Божие «премудрее человеков» и сильнее их [1 Кор. 1; 25] – незыблемо;

– Бультман полагал возможным наладить контакт человека – Бога керигматически-сотериологическим освящением;

– Бруннер ратовал за адаптацию теологией (участием и религиозной философии) запечатленной в святых текстах истины чаяниям страждущих;

– Гогартен интимизировал отношения «мыслящего тростника» с Первосвятителем противопоставлением сакральных письмен секулярно действующему, но самообогощающемуся божественной верой человеческому существу;

– Бонхёффер, проводя дальнейшую и сильнейшую демифологизацию Всевышнего, привносил в религиозную ситуацию линию als ob: вершащий дела бренные верующий, памятуя Бога, не отпадая от него, поступает так, словно бы его нет. Тем самым выводил на простор «безрелигиозного» веровательного сознания родительного падежа (контекстуальной теологии): живущему житейскими заботами просточеловеку в его служении миру Бог – не нужен; межсубъективные связи для него – наиглавнейшие [1].

Природной ли, канонически текстовой, потребностно целевой интерпретации (объективируемого) Вседержителя противостоит пробуждающее душевное волнение антропологическое его приятие-понимание.

Субъективизм в богопредставлении. По новозаветному вдохновляющему: «… от Божественной силы Его даровано нам всё потребное для жизни и благочестия» [2 Пет. 1; 3] – развёртывается программа рождения религиозного чувства изнутри.

Шлейермахер в таком разрезе уповал на полноту единства неэкстатического переживания трансцендентного в персональном его одействовании. Шпенер высказывался в пользу культивации религиозного благочестия. Индукция прямого благосклонного явления Бога человеку отрабатывается пиететом и теозисом – средствами достижения собственной праведности – многозначительными ритуальными, культовыми действами – посредством раскаяния, молитвы, аскезы, поста, схимы, церковных таинств (крещение, миропомазание, евхаристия, священство, покаяние, елеосвещение, брак) – добивающимися взаимообразной любви к Богу, источающему животворящую силу собственных энергий.

Есть ли опыт сакрально-сокровенного общения человека с Всевышним? Более или менее рационально выполняемое богословие катафатического плана указывает на опосредованное присутствие творца в «благостных» плодах творения.

Но как на фоне непонятного богооправдания: всесовершенный, всеблагой, всемогущий, всемудрый креатор из священного Бога-Слова сотворил мир, полный физического и нравственного уродства, – усмотреть (каким созерцанием?!) в действительности природы божественные?

В утрировании такого расклада встреча с Богом, невозможная в миру, интериоризируется, версифицируясь как всецело экзистенциальный тайный акт, свершающийся в просветлённой душе верующего.

Если Бог – на небе, а человек – на земле, контакт их невозможен; откуда: Бог – в душе человеческой; искать царство Божие надлежит не гденибудь, а в ней. С гносеологической точки зрения мы вступаем на невыверенную стезю трансцендентализации и персонализации трансцендентного,

исключающих абстракцию Абсолюта усмотрением символической сверхдуши в человечески повседневном (Эмерсон).

Бог некогда породил человека, теперь человек рождает Бога. Quis ut Deus? Правомерна ли инверсия quid pro quo, где онтологическое подменяется экзистенциально-антропологическим? С одной стороны, профаническая десакрализация творящего, с другой стороны, героическое обожение сотворенного. В устроении полноты времён – в такой редактуре – всё небесное и земное соединится ли под главою Всевышнего, дабы «послужить к похвале славы Его» тем, которые уповали на Него [Еф. 1; 10-12]? И как именно? Началом мудрости – «страхом Господнем» [Притч. 9; 10], склоняющем к молитвенному вразумляющему молчанию, где Бог слышен.

Молчание – слышимо?! Чувственно-сверхчувственный оксюморон. Но даже и авторы изощрённого богопознания – Григорий Нисский, Максим Исповедник – отвергают такую возможность приобщения к неописуемо-неопределимому Богу.

Остаётся облечься смиренномудрием под крепкой дланью Божией, наполняющей убеждением: «он печётся о вас» [1 Пет. 5; 5-7], его прославляющих.

На данном идейном, впрочем, демонстративно небезупречном фоне Кьеркегор упивается ярким евангельским местом, повествующем о цветах и птицах: «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их»; «посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут» [Мф. 6; 26, 28].

Что касается птиц, – речь о пернатых небесных, созданиях райских; птицы земные же – существа работящие, добывающие трудом великим средства жизнеобеспечения. В отношении лилий – они растения природные, существуют по объективным законам органического царства, получая питание из воздуха (фотосинтез) и почвы. Дар их бытия, как и дар бытия человеческого, – дар естественного, а не сверхъестественного процесса, обусловливаемого не «свыше» – от «Отца светов» [Иак. 1; 17], а эволюционно-исторически.

Итак, пускай «начало мудрости – страх Господень», но ведь «познание Святого – разум» [Притч. 9; 10], – каким же навеваемым страхом орудием мудрости – разумом отправлять богопознание?

Пути богопознания

Благожелательная диспозиция просветляющего богопознания – упование на счастливый случай, связываемый

– сущностно – с имманентной телеологией: возможно прийти к Нему всем труждающимся и обремененным, и Он успокоит всех (см.: [Мф. 11; 28]);

– верователно – с плерофорией: Боже! Будь милостив к нам, грешникам [Лк. 18; 13], и – возвести.

Торжественное явление-объявление, однако, предваряет «послушание» принять на себя иго Его и научиться от Него [Мф. 11; 29]. Чему? Благостности – творению добра. Как? Духовным тщанием – вероисповедным самоумножением собственного Я.

Атмосфера сердечной чистоты – обретение просветления душ страждущих, избавляющихся от «взвешивания» лукавого.

Может ли человек, добротворствуя, духовно преображаясь, превращать бесчестие в честь? поражение в победу? [11]. При всем том, чтобы, не усердствуя нерадиво, не питаясь ненужным, не штурмуя веру, не напрягаясь тщетным, не соблазняясь преувеличением, – черпать глубоко, чтобы почерпнуть, и остаться… собой.

Печаль, суетность посторонних забот, разъедающих душу, упраздняется выверенной любовью Всевышнего к ищущему, любящего в нем свой образ. Образ рассеятеля неправедности святым подвижничеством. Последнее и вменяется благодарному творению – уподобляться творцу, – оправдывая свое назначение, – быть человеком. То есть верящим, надеющимся, любящим, преодолевающим, свободно самоопределяющимся существом, вслед за Богом идущем по пути Божьему.

«Осанна в высших» [Мк. 11; 10] и во всех достигается преодолением розности небесного-мирского; божеского-человеческого; творящего-сотворенного; субъективного-объективного самоинициацией трояким жизненным (A), культовым (B), духовным (C) бдением.

(A) Образ жизни праведной по завету Всевышнего «кто хочет идти за мной, отвергнись… и возьми крест свой» [Мф.16; 24], взыскующий бытия испытующего, обрекающего на добровольное претерпевание, мытарство. Нищий в достатке прирастает мощью в сердце, закаляемом опрощенческим богоугодным самостроением: «Блаженны чистые сердцем, ибо… Бога узрят» [Мф. 5; 8].

(B) Образ обрядово-ритуального действа – герметические техники, акты, практики (молебное витийствование, визионерство, медитация, экстаз, оракульство, чародейство, прорицательство, жертвоприношение, мантика, магия, заклинательство, впадение в транс, волхование и т. п.), позволяющие сакрально-мистериальным способом приобщаться к трансцендентному (Абсолют, Бог, Демиург). Средство пробивания к нему, взаимодействия с ним – чудодейственная теургия – тайное искусство посвященных лицезреть сверхданное, которое, по трезвом размышлении, есть «фанатическое заблуждение» [10, с. 496].

(C) Образ мысли, питаемый Откровением, толкуемым многозначно, под фирмой

a) ниспосылаемой свыше вести;

b) ясного, отчетливого понимания;

c) озарения – непосредственного сверхсознательного «узрения», «усмотрения» достоверности.

Задавая некий ассоциативный абрис явления, вбирающий семантику (a-c), сойдемся на том, что Откровение – спекулятивное орудие познания, наделяемое

– непостижимостью постижения (как сказал бы Н. Кузанский);

– самораскрываемостью Абсолютного как собственного возжелания открыться относительному по высочайшей милости.

В такой редактуре, очевидно, Откровение гносеологически неосваиваемо, – не может тематизироваться языком теории познания. Ввиду сказанного, обесцениваются (и обессмысливаются!) дискурсивно необязательные модели «чувственно-сверхчувственного» «живого знания», когитальные мистерии вдохновенного настроя души на распознавание «сверхчувственных реальностей» в «самоуглублении». На данном же основании теология уступает место философии религии, артикулирующей проблематику Абсолютного (в том числе – сотериологические, агатологические, керигматические и др. мотивы) в рациональных терминах человекостроительства – гуманитарного зодческого индивидо- и родовозвышения.

Список литературы

1. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
3. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 710 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Герменевтическая методология. Архитектура понимания. М.: Проспект, 2017. 184 с.
5. Ильин В.В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. М.: Проспект, 2013. 384 с.
6. Ильин В.В. Теория познания. Философия как оправдание абсолютов. В поисках causa finalis. М.: Проспект, 2017. 272 с.
7. Ильин В.В. Теория познания. Философская семантика. М.: Проспект, 2024. 241 с.
8. Ильин В.В. Философия истории. М.: Издательство Московского университета, 2003. 384 с.
9. Ильин В.В. Философская антропология: уч. М.: Проспект, 2026. 360 с.
10. Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. 568 с.
11. Кьеркегор С. Беседы и размышления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 512 с.
12. Нагель Т. Что всё это значит? М.: Идея-Пресс, 2001. 84 с.
13. Спенсер Г. Основные начала. СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1897. 476 с.
14. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.
15. Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев, 2002. 560 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 spiritual production, 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 research was a block of philosophical (reflection), general scientific (deduction, induction, tradition, abduction), and private scientific (reconstruction) ways of mastering realities. 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 vital principles. Theodicy is being replaced by Anthropodicy. It is demonstrated that the cultivation of «oneself» and «oneself in the world» is based in modern times not by cult-ritual (magical) techniques, but by secular service to generic «absolutes».

***Keywords**: practical and spiritual shaping, religious experience, tribal service.*

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: 13.12.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 28.01.2026.

УДК 001.9+165.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.037

НЕЗНАНИЕ КАК СТРАТЕГИЧЕСКИЙ РЕСУРС

Ю.В. Буртовая, А.И. Рагойша, А.А. Шестаков

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

В статье обосновывается идея о незнании как стратегическом ресурсе, способном оказывать существенное влияние на развитие социально-политических институтов, экономических стратегий и культурных процессов. Такой подход подразумевает переосмысление традиционных представлений о знании как главной ценности и источнике власти, а также выявление потенциала незнания как инструмента стратегического манипулирования, формирования альтернативных сценариев развития и создания условий для инновационного мышления. В основании исследования лежит гипотеза о том, что незнание может быть не только результатом ограниченности информационной среды или наличия когнитивных барьеров, но и сознательным инструментом, используемым для достижения стратегических целей. Можно ли себе представить такой мир, где не знать чего-то – вовсе не слабость, а стратегия? Современная реальность подталкивает нас именно к такому понимаю. В эпоху, когда информация льётся потоком, а её объёмы растут как снежный ком, умение управлять незнанием превращается в ценный навык – как для политика, так и учёного, и бизнесмена. Стратегическое незнание – это не случайная неосведомлённость. Это сознательный выбор: умолчать, проигнорировать или даже разыграть «незнание» там, где каждый в принципе мог бы знать. С какой целью? Чтобы получить дополнительный рычаг влияния. В условиях глобальных кризисов, социальных потрясений и экологических катастроф абсолютное знание становится иллюзией, а управление неопределенностью – ключевым навыком для выживания и развития. В этом смысле стратегия незнания – это не отказ от знания, а умение управлять *границами* знания, использовать его как инструмент для создания новых сценариев и избегания предсказуемости со стороны своих оппонентов или обстоятельств.

Ключевые слова: *власть, манипулирование, незнание, стратегический ресурс, этика, знание.*

Введение

Истолкование незнания в качестве стратегического ресурса предполагает смену привычных взглядов на роль информации и знания в современной действительности. В условиях бурного технологического прогресса, глобализации и динамичного изменения условий существования, традиционные модели, основанные на полном и точном знании, начинают

© Буртовая Ю.В., Рагойша А.И., Шестаков А.А., 2026

уступать место более гибким и адаптивным подходам, где именно недосказанность, неизвестность и умение управлять последними становятся ключевыми факторами успеха. На авансцену выдвигается вопрос о том, каким образом незнание может служить стратегическим активом, как его можно использовать для формирования преимуществ в конкурентной борьбе в сфере политики, научных исследований и личностном развитии.

Одним из ключевых аспектов осмысления этой темы является понимание того, что незнание отнюдь не всегда является пассивным состоянием или ошибкой, а зачастую представляет собой активную опцию, позволяющую избегать ловушек фиксированных убеждений, создавая тем самым новое пространство для инноваций и проявляя гибкость в условиях неопределенности. «…Незнание оказывается результатом познавательной деятельности, а не отсутствием этой деятельности, т.е. оно, как и знание, обусловлено познавательными процедурами» [8, с. 86].

Научный интерес к данной теме обусловлен тем, что в условиях современных обществ знания, характеризующихся информационной насыщенностью, быстротечностью событий и сложностью систем, традиционные стратегии, основанные на полном знании и предсказуемости, оказываются недостаточными или даже опасными. В таких условиях управление незнанием, его использование в качестве стратегического инструмента, становится решающим навыком для лидеров – ученых, политиков и предпринимателей. Более того, современная наука сама по себе сталкивается с ограничениями, связанными с объемом и качеством знаний, что побуждает к переосмыслению роли незнания как потенциального источника новых идей и решений. Как писал М.К. Мамардашвили, «философия есть гигиеническое, профессиональное занятие незнанием» [13, с. 43].

Истоки концепции незнания в философской традиции

Истоки понимания незнания как важнейшего момента человеческого существования и философского мышления уходят в глубь исторического развития идеи о границах познания, о природе знания и о роли неопределенности в формировании картины мира. В рамках философской традиции незнание квалифицировалось не только как недостаток или состояние невежества, но и как фундаментальный элемент, формирующий границы человеческих возможностей, а также источник новых горизонтов познания и стратегического мышления (см. подр.: [1]).

Одним из первых и наиболее плодотворных философских подходов к проблеме незнания является древнегреческая философия, в частности, учение Сократа. Этого мыслителя можно назвать одним из основателей европейской философской традиции, он сделал центральной идеей признание собственного незнания. Его знаменитая фраза «Я знаю, что ничего не знаю» [15, с. 210] стала символом философской ответственности и осознанной неопределенности. В противовес типичного негативного восприятия незнания

как недостатка, Сократ рассматривает его в качестве стратегического ресурса, поскольку осознание собственного незнания является первым шагом к истинному знанию. Мыслитель превратил его в инструмент поиска истины. Признавая собственную ограниченность, человек, согласно его мысли, открывается для диалога, готов к пересмотру убеждений и движению вперёд. Ученик Сократа Платон в своей знаменитой «аллегории пещеры» идёт дальше (см. подр.: [5]). Он рисует картину человека, запертого в мире теней, который принимает за реальность лишь отблески истинных форм. Незнание здесь – вовсе не тупик, а точка старта. Осознав собственные иллюзии, мы получаем шанс выйти на новый уровень понимания.

В эпоху Средневековья и раннего Нового времени концепция незнания продолжает обсуждаться в рамках христианской философии и схоластики. Такие философы, как Августин и Фома Аквинский, подчеркивали ограниченность человеческого разума и необходимость веры как дополнения к разумному познанию. «…Вера есть основа человеческого познания, гарант его способности познать истину» [17, с. 56]. Незнание здесь приобретает религиозную окраску – становясь частью божественного плана, а признание своих ограничений – проявлением смирения и духовной мудрости. Тем не менее, в рамках схоластической традиции появляется идея о том, что человеческое знание всегда остается неполным и несовершенным, и что истинное понимание достигается не только через познание, но и через осознание границ этого познания. Гегель рассматривал развитие знания как процесс постоянного преодоления противоречий, в ходе которого незнание и неопределенность играют конструктивную роль. Главное, что в диалектике знание и незнание не противостоят друг другу – они взаимодействуют, подталкивая систему к развитию. Как сказано: «*Определением* человека служит мыслящий разум» [2, с. 101]. Философы экзистенциалисты – Жан Поль Сартр, Мартин Хайдеггер – также не обошли тему стороной. Последний вводит понятие «бытия как не знание» (см. подр.: [18]), тем самым подчёркивая: человек всегда живёт в тумане непонимания – и своего бытия, и мира вокруг. Однако именно это незнание рождает творчество, заставляет искать смысл.

В современных условиях когнитивные науки и философия смотрят на незнание шире. Оно – не просто «дыра» в знаниях, а часть человеческого опыта и даже инструмент мышления. Теория неопределённости, модель «чёрных ящиков», системный подход – всё это показывает: незнание может работать на нас. Именно оно открывает дорогу инновациям. Иными словами, то, что раньше считалось всего лишь помехой, теперь становится ресурсом. «…Существует не только научная культура незнания, но и практика управления незнанием, и это тоже является частью некой общей культуры незнания» [4, с. 72]. Подводя итог изложенному выше, можно констатировать, что философская традиция не оставила без внимания проблему незнания, рассматривая его как сложный, многогранный и универсальный когнитивный феномен.

Незнание как инструмент властных структур

Исторически сложилось так, что власть и знание выступают как две стороны одной медали, причем процедура управления незнанием – является неотъемлемой частью стратегий по удержанию и укреплению власти. В рамках современной теории и практики власти незнание становится не просто побочным эффектом информационной асимметрии или результатом недостатка знаний, а сознательным и целенаправленным инструментом, используемым для формирования и поддержания определенного социального порядка, манипуляции общественным мнением и реализации политических целей. «Не означает ли это, – отмечают В.Н. Порус и В.А. Бажанов – что рациональность науки контролируется чьими-то интересами и предпочтениями, возможно уступая их влиянию в принципиальных моментах?» [16, с. 21]. Получается незнание приобретает особый статус – стратегического ресурса, позволяющего властным структурам сохранять контроль, управлять массовым поведением и создавать условия для легитимации своей власти.

Одним из ключевых аспектов использования незнания в интересах власти является управление информацией и – обратная сторона этого процесса – умышленное сокрытие или искажение информации. Власти, стремясь удержать контроль, могут ограничивать доступ к знаниям, контролировать потоки информации, создавать информационные «черные ящики», в которых важные сведения остаются недоступными или искажёнными. Такой подход позволяет формировать у населения иллюзию полноты знания, сопряжённую с сокрытием секретной или искажённой критически важной информации. Примером тому служит практика цензуры, политического манипулирования СМИ и пропаганды, где незнание становится инструментом формирования нужных обществу образов и убеждений. «…Пока научные сообщества учатся принимать незнание и неопределённость, анти-, псевдо- и лженаучные сообщества паразитируют на внимании общественности, ожидающей (по привычке) окончательных утверждений» [4, с. 72].

Власти нередко используют незнание как инструмент контроля. Каким образом? Они создают ситуации, где граждане просто не могут знать. Цензура, блокировки, пропаганда, искажение фактов – всё это формирует так называемые «информационные пузыри», где человек видит лишь то, что ему позволяют. Незнание превращается в оружие: оно порождает страх, неуверенность, зависимость от тех, кто «владеет информацией». Здесь незнание выступает средством создания и поддержания социальной иерархии, где знание выступает в виде привилегии, доступной немногим, тогда как большинство живет в состоянии информационной неосведомленности, что в ещё большей степени закрепляет их подчинение и зависимость. В этой связи можно констатировать «…знание является условием реализации незнания: второе существует через первое» [8, с. 84]. Феномен незнания как инструмент власти ярко проявляется в практике политической пропаганды и манипуляции общественным мнением. В рамках этого механизма создаются ситуации, когда население не осведомлено о реальных причинах и мо-

тивах политических решений, а вместо этого формируются иллюзии и стереотипы, служащие интересам правящих элит. «В рамках политизированных версий «культуры незнания» объективные исторические перемены в статусе групп и их идиомах игнорируются, а на анализируемые явления носителями «культуры незнания» сознательно или несознательно проецируются современные политические стереотипы. [11, с. 359]. Например, ложные данные в качестве оправдания военных действий или общественных реформ. Здесь незнание – способ скрыть правду, но при этом сохранить видимость открытости.

Естественно, что с развитием технологий методы усложняются. Алгоритмы поиска, соцсети, персонализация контента – всё это создаёт всё новые и новые «пузыри». Вы видите только то, что подтверждает ваши взгляды или выгодно управляющим структурам. И граница между знанием и незнанием становится всё размытее. Возникает парадокс: чем больше мы доверяем алгоритмам, тем сильнее зависим от их «непрозрачности». Мы уже не просто получаем какую-то информацию – нам доводится её интерпретация. Не менее значимым аспектом является использование незнания как инструмента социального контроля в повседневной жизни. В рамках современных институтов власти создаются системы, в которых граждане вынуждены доверять источникам информации, зачастую не обладая возможностью самостоятельно проверить факты или осмыслить истинные мотивы решений. Так, например, в условиях сложных социально-экономических или политических кризисов население нередко оказывается в ситуации, когда оно вынуждено принимать решения, руководствуясь неполной или искажённой информацией. Поэтому можно утверждать, что «эпистемология незнания» – это проблема групповой идентичности угнетенных слоев населения» [20, p. 44].

Власть использует незнание для укрепления своих позиций, устранения оппозиции и формирования управляемых обществ, в которых легитимность и устойчивость власти поддерживаются не только силой и законом, но и умением управлять знанием и незнанием. В современную эпоху общества знаний данная стратегия приобретает совершенно иные формы и масштабы, делая незнание мощным инструментом в арсенале тех, кто стремится к власти и контролю.

Этические измерения стратегического незнания

Итак, стратегическое незнание – это не просто пассивная позиция неопределенности или недостатка информации, а сознательная тактика, направленная на управление восприятием, формирование общественного мнения и удержание власти. Вполне естественно, что в таких условиях возникает сложная этическая дилемма: допустимо ли использование незнания в целях достижения политических или экономических целей? Какие моральные границы должны быть установлены в отношении искусственно со-

здаваемых или поддерживаемых ситуаций невежества? Иными словами, какие этические принципы должны регулировать практики стратегического незнания и какие последствия могут иметь их нарушения?

Один из центральных вопросов этики стратегического незнания связан с его потенциальной аморальностью или, наоборот, оправданностью в рамках борьбы за справедливость и благополучие общества. С одной стороны, можно утверждать, что использование незнания – это форма манипуляции, обмана и нарушения права на информацию, что подрывает основы демократии, прозрачности и личной свободы. «Незнание идеального порождает наше неумение пользоваться его информационными возможностями, что рекурсивно питает всё то же незнание [7, с. 29]. В этом случае стратегическое незнание выступает как инструмент подавления, блокирующий развитие критического мышления и формирующий зависимое, управляемое общество. Такой подход вызывает серьезные опасения с точки зрения этики: он посягает на достоинство личности, право на её самоопределение и способность самостоятельно принимать решения на основе полного и достоверного знания.

Зададимся вопросом: где проходит граница между оправданным управлением незнанием и манипуляцией, подрывающей доверие и разрушающей сами основы социальной справедливости? Одним из ключевых этических критериев здесь становится прозрачность и целесообразность. Если управление незнанием осуществляется с целью защиты и в рамках открытости о причинах и целях таких мер, то оно может рассматриваться как этически оправданное. В противном случае, если оно превращается в латентную стратегию обмана, то становится формой морального преступления, подрывающего доверие и нарушающего права граждан на информацию. «Огромный пласт незнания связан с не изученностью и даже игнорированием редких, неповторяемых, непредсказуемых явлений, засекречиванием информации о них» [7, с. 30].

Изучая этические аспекты стратегического незнания, важно учитывать смысл, в котором оно применяется. В философии этики существует множество подходов к оценке допустимости подобных практик. К примеру, утилитаризм рассматривает вопрос с точки зрения максимизации общего блага: если скрытие или искажение информации способствует предотвращению большего зла или страдания, то такое действие может быть оправдано. Есть ситуации, где умышленный «пробел» может быть оправдан: защита национальной безопасности; предотвращение паники; сохранение культурных ценностей. Например, в условиях угрозы теракта государство может ограничить доступ к информации – ради безопасности граждан. Но где тут грань? Не превратится ли это в оправдание любых манипуляций? Кантовская этика даёт чёткий ответ: действия должны соответствовать универсальным моральным нормам – честности, уважению к личности, праву на информацию и т. п. Манипуляция же, основанная на искажении или ута-

ивании, подрывает доверие и нарушает автономию человека. В современной практике получила распространение идея о необходимости установления границ допустимых стратегий управляемого незнания. Такие границы могут быть определены через принципы минимизации вреда, необходимости, пропорциональности и ответственности. Например, в области журналистики и научных исследований существует этический стандарт о необходимости честного и открытого представления информации, за исключением случаев, когда её раскрытие может причинить вред невинным людям или национальной безопасности. «Общество же ответственно за то, как научные результаты используются, с толком или без оного, на благо или во вред» [16, с. 23].

В конечном итоге, ответственность за этическое использование стратегического незнания лежит не только на тех, кто его применяет, но и на обществе в целом, которое должно выработать механизмы контроля, прозрачности и ответственности в этой сфере. Имеются основания констатировать, что «… с учетом роста дезинформации и кризиса доверия между экспертным и не экспертным сообществами, игнорировать незнание как часть современной познавательной культуры – это практически объявлять капитуляцию перед невежеством» [3, с. 27].

Невидимая власть

«Последняя истина рождается в глубочайшей тайне и одиночестве. Она не только не требует, она не допускает присутствия посторонних» [19, с. 284]. В современном обществе концепция власти претерпевает значительные трансформации, уходя от классических моделей, основанных на прямом контроле, принуждении и открытом доминировании, к более тонким, неявным и зачастую невидимым формам влияния. Эта невидимая власть, или, как её ещё иногда называют, «мягкая власть», становится все более актуальной в условиях информационной эпохи, глобализации, технологического прогресса и развития систем коммуникации. В отличие от явной власти, которая выражается в законах, принуждении или административных мерах, невидимая власть функционирует через механизмы формирования сознания, управляемых сценариев поведения, систем убеждений и культурных кодов, зачастую оставаясь незаметной для независимых наблюдателей и самих реципиентов воздействия.

Одной из ключевых характеристик современной невидимой власти является её способность формировать восприятие реальности, управлять информационными потоками и скрывать истинные мотивы и цели тех, кто её осуществляет. В этом смысле невидимая власть превращается в мощный инструмент, который, будучи незаметным, одновременно оказывается наиболее эффективным и опасным. Она действует через институты медиа, технологии, культурные практики и социальные нормы, создавая условия, при которых большинство агентов социального взаимодействия восприни-

мает происходящее как естественный порядок вещей, а не как результат целенаправленного воздействия. Получается, что демократизация вовсе «не гарантирует от небескорыстного воздействия на принятие решений учеными со стороны различных политических сил, группировок и социальных структур, причастных к политике» [16, с. 24].

Исторически невидимая власть проявлялась в различных формах. В античности и средневековье она реализовывалась через религиозные институты, сакрализацию правителя, а также через тонкое управление сознанием общества с помощью символов, ритуалов и традиций. В эпоху Просвещения и последующих эпох происходило постепенное раскрытие механизмов власти, зародились идеи о необходимости прозрачности и ответственности, однако невидимая власть продолжала сохранять свою закрытость, адаптируясь к новым условиям. В XXI в. развитие масс-медиа, пропаганды, психологических манипуляций и технологий контроля значительно расширили возможности невидимой власти, сделав её в ещё большей степени универсальной.

Современные практики невидимой власти тесно связаны с развитием информационных технологий и цифровых систем. Сегодня невидимая власть реализуется через алгоритмы, социальные сети, поисковые системы, системы управления данными и искусственный интеллект. Такие технологии позволяют не только управлять информационным пространством, но и формировать автоматические сценарии поведения, предсказывать реакции и даже программировать сознание. Например, целенаправленная персонализация контента, фильтрационные механизмы и «черные ящики» алгоритмов создают условия, при которых пользователь зачастую не подозревает о том, что его восприятие реальности искусственно формируется и управляется извне. Одним из ярких проявлений невидимой власти в цифровую эпоху является концепция «информационной гегемонии», когда доминирующие группы, корпорации или государства используют свой контроль над информацией для закрепления собственных позиций и формирования общественного мнения, не прибегая к открытому принуждению. В этом случае власть действует через создание «поля», в котором альтернативные точки зрения либо полностью исключены, либо низведены до статуса маргинальных. Такой подход способствует формированию «информационной матрицы», в которой большинство участников воспринимает установленный порядок как естественный и неизбежный, не задумываясь о механизмах его формирования.

Еще одним важным аспектом невидимой власти является её способность создавать и поддерживать социальные конструкции, культурные нормы и стереотипы, которые, в свою очередь, определяют поведение индивидов и групп. «Устойчивость и скорость распространения “альтернативных фактов”, теорий заговора и ложных утверждений не перестают подтверждать, что в некоторых случаях люди остаются поразительно равнодушны к доказательствам, ставящим под сомнение их убеждения, и что то, что знанием не является (не допускает эмпирическую или практическую

проверку, не может быть логически или фактически обосновано), способно действовать так, как знание» [8, с. 85]. В этом случае власть действует через систему ценностей, традиций и символов, воспринимающихся как само собой разумеющееся. К примеру, социальные роли, гендерные ожидания, нормы поведения или представления о статусе или успехе – все это создается и поддерживается невидимыми механизмами, зачастую неосознанно для самих участников. В результате, власть становится не столько результатом внешнего принуждения, сколько внутренней конституцией социальной реальности, которая управляется через невидимые, но очень эффективные механизмы.

Трансформация понятий в настоящее время

Современная эпоха характеризуется не только технологическими инновациями, но и кардинальной трансформацией понятий, лежащих в основании человеческого мышления, самой социальной организации и культурных ценностей. В центре этих изменений – концепции знания, информации, власти, неопределенности и, конечно, незнания. В условиях использования незнания как ресурса, особенно важно понять, как именно цифровая революция меняет наше восприятие и интерпретацию этих понятий, а также каким образом она влияет на практики манипуляции, управления и формирования реальности. Трансформация понятий в эпоху цифровых технологий происходит на нескольких уровнях. Во-первых, происходит изменение самой природы информации и знания. Если раньше знание ассоциировалось с накопленным опытом, устоявшимися системами образования и авторитетными источниками, то сегодня оно становится динамическим, фрагментированным и зачастую неполным. Как справедливо отмечал Касавин И.Т., «знание – это то, что нуждается в обосновании и может быть обосновано, оно интерсубъективно и является продуктом особой познавательной деятельности, оно не возникает вдруг – в отличие от веры и мнения» [10, с. 81–82]. В цифровую эпоху информация не только доступна в огромных объемах, но и постоянно обновляется, перерабатывается и переосмысливается. Всё это создает новую парадигму восприятия знания – как чего-то неустойчивого, временного и условного. Понятия «истина», «факт» и «знание» приобретают новые оттенки, делая невозможным их однозначное определение или закрепление.

Во-вторых, происходит изменение роли власти и контроля. В традиционных общественных сообществах власть была связана с монополией на знание, его хранением и распространением через закрытые институции – церковь, государственные органы, академические учреждения. В цифровую эпоху границы между властными структурами и человеческим сообществом стираются, а контроль над знанием и информацией становится распределенным, но при этом более тонким и невидимым. Алгоритмы, системы автоматического анализа данных и искусственный интеллект открывают новые возможности для управления восприятием, формируют такое

«информационное пространство», в котором понятия власти и незнания подвергаются глубокому переосмыслению.

Третий аспект – изменение самой структуры и семантики понятий. В цифровую эпоху исчезает четкая граница между «знанием» и «неведением». «Ретроспективное признание незнания может вызвать состояние неведения, то есть тип знания о пределах знания» [6, с. 18]. В социальных сетях, поисковых машинах и аналитических платформах понятия «знание» и «незнание» становятся динамическими, взаимозаменяемыми и контекстуальными. К примеру, пользователь может обладать большим объемом информации об определенной проблеме, но при этом оставаться в неведении относительно иных её аспектов или более глубоких смыслов. Аналогично, системы автоматического анализа данных могут создавать иллюзию знания, которая на самом деле базируется на ограниченных или даже искаженных данных. В результате, понятия «знание» и «незнание» в цифровом пространстве приобретают новые коннотации – они становятся не только состояниями ума, но и *конструкциями*, формируемыми алгоритмами, платформами и системами, управляемыми скрытыми механизмами.

Наконец, четвертый уровень трансформации связан с понятиями неопределенности и риска. В эпоху цифровых технологий неопределенность становится неотъемлемой частью любой системы. В условиях постоянных изменений и высокой скорости обмена информацией понятия «предсказуемость» и «стабильность» утрачивают свою абсолютную значимость. В цифровых системах управление рисками и неопределенностью осуществляется через моделирование, симуляции и прогнозные алгоритмы, которые, в свою очередь, основываются на анализе больших данных. Нередко, в цифровых системах возникают «парадоксы знания»: пользователь может обладать доступом к огромным объемам информации, но при этом оставаться в состоянии невежества относительно ключевых аспектов, скрытых за фасадом данных и алгоритмических интерпретаций.

Еще одним важным аспектом в рассмотрении избранной темы является трансформация понятий «автономия» и «контроль». Традиционно автономия человека предполагала способность самостоятельно формировать свои убеждения, принимать решения на основе свободного выбора. «…Если наука о мозге навязывает вывод, что свободной воли не существует, то как это влияет на нашу моральную автономию?» [9, с. 74]. В цифровую эпоху указанный принцип подвергается серьезным вызовам, поскольку системы автоматического формирования контента, персонализации и предсказания начинают управлять не только тем, что мы видим, но и тем, что мы можем думать, чувствовать и делать. В этой связи, понятия «свободы» и «незнания» также требуют определенного переосмысления: человек может казаться свободным благодаря доступу к информации, но при этом быть невольным «пленником» системы, в которой его восприятие реальности формируется невидимыми алгоритмами. «Проблема незнания – вызов человеку, его неизбывной гордыне и самомнению» [7, с. 27].

Итак, цифровая революция существенно трансформирует сами понятия «знание», «истина», «реальность». Истина больше не абсолют – она результат сложных интерпретаций. Реальность перестаёт быть объективной: она многослойна, моделируема, управляется через виртуальные миры и симулякры. В соответствии с вышеизложенным возникает необходимость в новой философской парадигме, способной осмыслить эти изменения. Как установить, что истинно, а что – лишь «тень на стене пещеры»? «Понятия знания и истины неотделимы друг от друга: знание – это то, что оценивается как истина; истина - это необходимый атрибут знания. К мнениям и верованиям понятие истины неприменимо» [10, с. 82].

Заключение

В ходе исследования было предпринято попытка осмыслить роль незнания как стратегического ресурса в современном обществе, выявить многообразие форм его проявлений и установить границы его этической допустимости. В процессе анализа выяснилось, что незнание, традиционно рассматриваемое как недостаток или состояние неведения, в современной практике приобретает новые смыслы и функции. Оно перестает быть простым побочным эффектом информационной недостаточности и становится активным инструментом формирования власти, управления социальными процессами, а также средством защиты и сохранения структур власти в условиях быстро меняющегося мира. В соответствии с чем, само понимание незнания как стратегического ресурса требует переоценки базовых концепций знания, власти, свободы и ответственности. В эпоху цифровых технологий границы между знанием и незнанием становятся подвижными, а роль информации и контроль над ней приобретает новые измерения. Технологии автоматического анализа данных, искусственный интеллект, алгоритмы персонализации и системы наблюдения создают условия, при которых невидимое управление становится реальным благодаря управлению неполной или искаженной информацией. В этом контексте незнание выступает не только как состояние, но и как инструмент, способный формировать реальность, управлять восприятием и воздействовать на поведение индивидов и групп.

Можно сделать вывод, что незнание обладает двойственной природой: с одной стороны, оно открывает возможности для инноваций, защиты и управления, с другой – создает риски злоупотреблений, манипуляций и нарушения прав человека. «Смертные люди никогда не достигнут такого состояния знания, когда будет открыто все» [12, с. 64]. В условиях информационной эпохи важно не только уметь использовать незнание в своих целях, но и осознавать его границы, этические рамки и последствия. Только при условии ответственного подхода и соблюдения принципов прозрачности, честности и уважения к праву на информацию, управление незнанием сможет стать эффективным инструментом развития и прогресса, а сугубо прагматичным средством подавления и эксплуатации.

В заключение, подчеркнем, что изучение роли незнания как стратегического ресурса показывает необходимость переосмысления фундаментальных понятий и ценностей современного общества. «Незнание продукт <…> науки, и жить в среде созданного человеком незнания означает искать неизвестные ответы на вопросы, которые никто не может явно сформулировать» (см. подр.: [4, с. 177]). В условиях технологической революции и глобальных трансформаций, умение управлять незнанием и воспринимать его отнюдь не как слабость, а как мощный ресурс, становится ключевым фактором формирования будущего. Эпоха цифровых технологий не просто перекраивает старые понятия – она создаёт новые смыслы. Границы между реальным и виртуальным, известным и неизвестным стираются. И в этом хаосе именно умение управлять незнанием может стать ключом к власти – и, одновременно, свободе. Однако это с необходимостью требует ответственности. Осознанное обращение с незнанием способно строить общество, где уважается право каждого на правду. «Однако всё чаще мы наблюдаем проявления воли к незнанию о нём слишком много, поскольку это знание может ограничить наш повседневный образ жизни» [9, с. 73]. Может, в этом и заключается главный парадокс нашего времени?

Список литературы

1. Шестаков А.А. Концепт «граница» в контексте философской рефлексии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2023. Т. 20, № 3. С. 71–75.
2. Гегель. Наука логики. Т. I. Объективная логика [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. Primedia E-launch LLC, 2017. 540 с.
3. Голубинская А. В. Мотивированное незнание как философская категория: теоретический и практический потенциал // Logos et Praxis. 2023. Т. 22, № 2. С. 22–30.
4. Голубинская А.В. Чего не знают эксперты? О роли незнания и неопределённости в эпистемических культурах // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2023. Т. 6. № 2. С. 68–74.
5. Платон. Государство. Книга VII // Платоновское философское общество. URL: https://plato.today/TEXTS/PLATO/LosevH/0308.htm?ysclid=miuqp10mzb965578300 (дата обращения: 07.12.2025).
6. Гросс М. Неизвестное. Динамика связей неведения, незнания и сходных понятий // Социологические исследования. 2008. №. 3. С. 13–22.
7. Гухман В.Б. Проблема незнания // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2018. №. 4. С. 23–35.
8. Дорожкин А.М., Голубинская А.В. Незнание как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки . 2023. Т. 60, №. 3. С. 77–90.
9. Жижек С. Воля к незнанию // ЛОГОС. 2021. №. 2. С. 63–78.
10. Касавин И.Т. Что недостаточно знать о знании // Эпистемология и философия науки. 2009. №. 3. С. 81–84.
11. Кирчанов М.В. «Культура незнания» как форма исторического воображения и политической культуры русского и болгарского национализма // Вестн.

Удм. ун-та. Социология. Политология. Международные отношения. 2021. Т. 5, вып. 3. С. 357–366.
12. Макаренко В.П. Станислав Андрески: исходные посылки социологии незнания // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 59–69.
13. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2022. С. 6–170.
14. Пак Г.С. От ученого незнания к мудрому неведению или о принятии решений в обществе незнания // Личность. Культура. Общество. 2018. №. 3-4. С. 176–183.
15. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 192–274.
16. Порус В.Н., Бажанов В.А. Постнормальная наука: между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5, № 4. С. 15–33.
17. Современные проблемы философии религии: уч. пособ. / В.П. Лега. М.: ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2012. 120 с.
18. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
19. Шестов Л. Sola fide – только верою. Париж: YMCA-Press, 1966. 294 с.
20. Alcoff L.M. Epistemologies of Ignorance: Three Types // S. Sullivan, N. Tuana (eds.). Race and Epistemologies of Ignorance. New York: SUNY Press, 2007. P. 39–57.

IGNORANCE AS A STRATEGIC RESOURCE

Yu.V. Burtovaya, A.I. Ragoisha, A.A. Shestakov

Samara State Technical University, Samara

The article substantiates the idea of ignorance as a strategic resource that can have a significant impact on the development of socio-political institutions, economic strategies and cultural processes. This approach implies rethinking traditional ideas about knowledge as the main value and source of power, as well as identifying the potential of ignorance as a tool for strategic manipulation, forming alternative development scenarios and creating conditions for innovative thinking. The research is based on the hypothesis that ignorance can be not only the result of the limited information environment or the presence of cognitive barriers, but also a conscious tool used to achieve strategic goals. Is it possible to imagine a world where not knowing something is not a weakness at all, but a strategy? Modern reality is pushing us towards this understanding. In an era when information is pouring in and its volumes are snowballing, the ability to manage ignorance is becoming a valuable skill for both a politician, a scientist, and a businessman. Strategic ignorance is not accidental ignorance. This is a conscious choice: to keep silent, ignore, or even act out «ignorance» where everyone could in principle know. For what purpose? To gain additional leverage. In the context of global crises, social upheavals and environmental disasters, absolute knowledge becomes an illusion, and uncertainty management is a key skill for survival and development. In this sense, the strategy of ignorance is not the rejection of knowledge, but the ability to manage the

boundaries of knowledge, use it as a tool to create new scenarios and avoid predictability from their opponents or circumstances.

Keywords: *power, manipulation, ignorance, strategic resource, ethics, knowledge.*

Об авторах:

БУРТОВАЯ Юлия Владимировна – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: julia-08@inbox.ru

РАГОЙША Александр Игоревич – аспирант ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: Ragoisha2020@yandex.ru.

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Authors information:

BURTOVAYA Yulia Vladimirovna – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: julia-08@inbox.ru

RAGOISHA Alexander Igorevich – PhD Student, Samara State Technical University, Samara. E-mail: Ragoisha2020@yandex.ru.

SHESTAKOV Alexander Alekseevich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. . E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 26.02.2026.

УДК 167.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.051

МЕТОДОЛОГИЯ ТРАНСЛЯЦИИ ЗНАНИЯ: АКЦЕНТ НА НЕЙРОСЕТИ

Н.П. Суханова

ФГБОУ ВО Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», г. Новосибирск

Проводится анализ механизмов трансляции знания в условиях динамичного развития нейросетевых технологий. В фокусе оказываются методологические принципы передачи знания, теоретическим конструктом которых становится эстафетная модель М.А. Розова. Знание, рассматриваемое как социальная программа, формируемая и совершенствуемая в процессе совместной деятельности сообщества, дискуссий и обмена опытом, не ограничивается простым набором фактов и данных, но включает в себя нормы, ценности, методы исследования, традиции как неотъемлемую часть своей сложной структуры. Нейросети будучи новыми и принципиально отличными участниками знаниевых эстафет способны эффективно обрабатывать информацию, оставаясь ограниченными рамками формальной репрезентации. Машинное «знание» оказывается лишенным интенциональности, необходимой для глубокого понимания контекста, что порождает риск сведения смыслов до поверхностной совокупности паттернов. Особое внимание уделяется проблеме скрытого нормирования, когда нейросети воспроизводят устоявшиеся дискурсивные модели, лишая интеллектуальное пространство возможности критической переоценки. Для современного университета, столкнувшегося с пересмотром содержания наличных образовательных практик, учитывая экспансию нейросетей, актуализируется тема наличия философского фильтра, показываемая сквозь призму курса «Логика и критическое мышление». В заключении отмечается, что широкое использование нейросетей настойчиво требует раскрытия вопросов продуцирования знания в рамках обновленной цифровой среды.

Ключевые слова: *знание, теория социальных эстафет, нейросети, информация, образование, критическое мышление.*

Введение

Стремительное развитие нейросетевых технологий трансформирует процессы производства, верификации и трансляции знания. В социально-гуманитарной области это особенно заметно, поскольку алгоритмы участвуют в интерпретации и порождении текстов, автоматическом кодировании интервью, выявлении скрытых шаблонов в больших корпусах документов. Но вместе с этим усиливается опасность редукции смысла к статистическим корреляциям и потери гуманитарного измерения. Возникает необходимость пересмотра методологии передачи знания с учетом внедрения нейросетей. Предметом дискуссий становятся вопросы, находящие отражение в публикациях

© Суханова Н.П., 2026

последних лет, среди которых можно обозначить такие труды, как И.В. Мелик-Гайказян «Пост-нормальное» состояние науки: противостояние впечатлений измерениям» [9], М.И. Лесюк «Этические аспекты нейросетевых технологий в науке и образовании» [6], Е.Н. Ищенко «Трансформации гуманитарного знания в цифровом пространстве: алгоритмизация vs понимание» [5], Н.М. Смирнова «Социальные науки: вычисление или герменевтика?» [15], Т.Н. Митрохина «Социально-гуманитарное знание в высшей школе: некоторые проблемы и вызовы» [10], В.Г. Буданов «Посткритическая рациональность: нейросетевой путь от мира истин к миру мнений» [3], С.В. Тихонова и Д.С. Артамонов «Нейросети как актор социально-эпистемических арен: этические проблемы» [17], Е.В. Брызгалина и Е.М. Шкомова «Социально-гуманитарная экспертиза систем искусственного интеллекта в образовании: обоснование, сущность, рекомендации по проведению» [2], Д.В. Маляревич «ChatGPT и наука: взаимодействие научного сообщества и искусственного интеллекта» [8] и др.

Проблема заключается в том, что в социально-гуманитарных исследованиях отсутствует единая модель, описывающая, как именно алгоритмические системы включаются в процесс циркуляции культурных форм. И, вместе с тем, например, университеты массово внедряют нейросети для оценки, генерации и адаптации контента, однако не обладают инструментом, позволяющим отличать «знание как социальную программу» от «информационного суррогата». Существуют также вопросы распределенной ответственности, непрозрачности моделей и угрозы стандартизации образовательной сферы, требующие философской рефлексии. *Цель статьи* состоит в анализе методологических оснований трансляции знания, исходя из теории социальных эстафет М.А. Розова, и выявлении роли нейросетей в соответствии с фиксируемой проблемой.

Эстафетная структура знания

Разнообразие подходов к пониманию природы знания представляется концепциями, каждая из которых предлагает свое истолкование того, что такое знание, откуда оно возникает и как формируется. Опираясь на методологический аппарат теории социальных эстафет, следует отметить, что знание может быть представлено не как нечто абстрактное, принадлежащее исключительно индивидууму или воплощенное в сухих формулировках истины, а как сложный социальный феномен, живущий и развивающийся в постоянно меняющемся контексте социальных взаимодействий. «Существуют программы получения знаний: образцы экспериментов, методы измерений, образцы или методы решения задач, программы эмпирических описаний и т.п. Будем все это называть методическими программами», – пишет М.А. Розов в книге «Гносеология культуры» [13, с. 548]. Помимо методических есть также методологические программы, задающие образцы продуктов, которые исследователь планирует к получению в новой области и на новом материале, и программы коллекторские, необходимые для систематизации и организации знания.

Знание как социальная программа есть динамичный механизм, передающийся из поколения в поколение, формируемый и совершенствуемый в процессе совместной деятельности людей. Эта программа не ограничивается просто набором фактов или теоретических положений, она включает в себя весь спектр социальных практик, традиций, ритуалов и культурных норм, которые определяют способы получения, хранения и передачи знания. Процесс трансляции знаний имеет эстафетную структуру – последовательную передачу знания от одного участника к другому.

При этом социальная программа, регулирующая эту передачу, может существовать в двух основных формах. Во-первых, это могут быть непосредственно демонстрируемые образцы поведения, навыков и умений, усваиваемые через наблюдение и подражание. Например, педагог, обучая студента, демонстрирует конкретные действия, и учащийся, отслеживая этот опыт и повторяя его, усваивает необходимые навыки. Во-вторых, знание может быть передано через вербализованные образцы, такие как описания, инструкции, теории, рассказы. Это переход к новой, более сложной форме эстафеты, включающей в себя эстафеты речи, письменных текстов, учебных пособий и других форм символического представления информации. «Любая вербализация образцов представляет собой акт осознания того, что мы делаем или должны делать, являясь тем самым актом рефлексии» [14, с. 135]. Появление вербализации указывает на качественный скачок в развитии знания, оно становится более систематизированным, артикулированным и доступным для широкого круга людей.

Таким образом, любая форма знания, будь то неявное, приобретенное через практику, или явное, выраженное в словесной или письменной форме, представляет собой, по М.А. Розову, своего рода программу деятельности. Эта программа задает не только цели и способы действия, но и устанавливает социальные роли, нормы и ценности, связанные с определенным типом деятельности и соответствующим ей знанием. Понимание знания как социальной программы позволяет взглянуть на процесс познания с позиций социальной динамики и исторического развития, учитывая взаимодействие индивида и социума в формировании и передаче знания. В оптике теории социальных эстафет «знать» – значит уметь соотносить программу со своими действиями и контекстом, обладать способностью к рефлексии. Это качество пока принадлежит исключительно человеку, тогда как нейросеть действует внутри заданной архитектуры, не поднимаясь на уровень самоинтенциональности.

Нейросети как новые участники эстафет

Нейросети вводят в коммуникацию новый тип «носителя», который не просто хранит текст, а активно его перестраивает. Нейросеть обрабатывает текстовую информацию, модифицируя ее. Она «учится» на социальных программах, но не разделяет ни целей, ни ценностей этих программ. И.П. Березовская дает характеристику этого обучения следующим образом: «С появлением все большего количества параметров у генеративных моделей, их обучение происходит на растущем объеме текстов из интернет-источников, используя методы

обучения с подкреплением и реакцию человека или группы людей на действия, события, информацию» [1, с. 15]. Это означает, что такие действия определяются исключительно алгоритмом и данными обучения, а не каким-либо осознанным намерением. Нейросеть подобна инструменту, мощному и гибкому, но лишенному собственной воли. Вместе с тем, нейросети вносят революционные изменения в информационное взаимодействие, выступая не просто хранилищами данных, а специфической стороной коммуникации. Они подобны новым участникам эстафеты, принимающим и преобразующим информацию.

Участие нейросетей в конструировании знания на репрезентативном уровне осуществляется через выполнение задач по обработке и представлению информации, что включает в себя формирование кратких изложений или конспектов, перевод текстов с одного языка на другой, создание таблиц данных и т.д. «Когда мы говорим, что нейросеть «знает», стоило бы уточнить, что она выдала некий результат, но знаниевый процесс в случае нейросети не тождественен человеческому пониманию, в котором знание связано с личным опытом и рефлексией» [16, с. 53] Значимая функция нейросетей в данном случае заключается в эффективном представлении уже существующей информации в новом виде. На эвристическом уровне нейросеть выходит за рамки простой обработки материалов и начинает участвовать в поиске новых идей и знаний. Она может предлагать начальные наброски концепций, выявлять скрытые связи в сведениях, корреляции, которые не столь очевидны для человека, и даже моделировать гипотезы для дальнейшего исследования. Эвристический уровень подразумевает более креативное и обстоятельное применение нейронных сетей. Нейросети все чаще становятся заметными участниками информационного обмена, выполняя как рутинные задачи по обработке данных, так и более сложные, связанные с анализом и генерацией новшеств. Важно понимать, что их возможности определяются алгоритмами и данными обучения, и они не являются самостоятельными субъектами с собственными мотивами.

Пределы алгоритмической трансляции знания

Современные нейросетевые алгоритмы, лежащие в основе автоматизированных систем обработки языка, строятся на математической репрезентации смыслов. В своей основе такой алгоритм сопоставляет слова и фразы иной раз с поразительной точностью. Однако механизм соотношения понятий апеллирует порой лишь к поверхностному измерению коммуникации, к статистическим связям между элементами корпуса текстов. Именно на это указывает в своей статье Д.С. Быльева: «Синтаксис и семантика естественного языка очень сложны, существует огромное количество правил и исключений, отсутствует единообразие в представлении – предложения, несущие одинаковое значение, могут быть представлены во множестве различных синтаксисов, наблюдается множество двусмысленностей, слова и предложения могут иметь много разных значений, и эти значения зависят от контекста» [4, с. 21].

В теории социальных эстафет акцентируется внимание на том, что знание не ограничено процедурой синтаксической сопряженности символов. Уже на уровне простейшего социального взаимодействия значение слова претерпевает изменения под влиянием множества факторов, начиная от исторического контекста и культурных ассоциаций, и далее до субъективного опыта участников коммуникации. Там, где для алгоритма встречается всего лишь повторяющийся паттерн, человеческая мысль распознает тонкие намеки, ситуативные смыслы или, напротив, видит намеренное разрушение образца. Подтверждением этой мысли могут быть рассуждения Ю.М. Лотмана: «Мы не можем мыслить мира без каких-то данных нам констант. И как бы мы их ни переставляли, выскочить из языка этих констант мы не можем. Грубо, скажем, наблюдая придворный балет, сопоставлять его с экономическими процессами помещичьего хозяйства. Но какая-то соотнесенность все-таки есть…Сопоставление с жизнью неизбежно. Другое дело, что сопоставления могут быть самого разного типа» [7, с. 271].

Значение всякого дискурса не может быть сведено к комбинации сюжетов, поскольку каждый акт понимания, по сути, представляет из себя всегда и акт интерпретации. Интерпретация невозможна без вовлечения метасознания, без обращения к своеобразию социальной среды, к культурно-историческому опыту, в котором существует тот или иной текст. Например, фраза, произнесенная героем повести определенной эпохи, способна отсылать к пласту коллективной памяти или же к специфическому событию, что вряд-ли может быть кодифицировано в рамках статистической обработки. Как следствие мы видим здесь образование фундаментального и непреодолимого разрыва между поверхностной связностью текста и глубиной его значений. Машинная интерпретация неизбежно останется на позиции внешнего наблюдателя, неспособного различать скрытые смыслы, заложенные живым человеческим сознанием, функционирующим в поле культурных ценностей, исторических аллюзий и личных переживаний. Итак, контекстуализация знания предполагает его погружение в сложный культурный процесс, что остается недоступным для алгоритмических систем и обнажает ограничения нейросетей в плане созидания осмысленного и интерпретируемого человеческим субъектом знания.

Помимо проблемы, связанной с тонким разбором контекста, в котором существует знание, есть и другая проблема, которую можно обозначить как скрытое нормирование. С позиции теории социальных эстафет знание пребывает не только на уровне явных программ, но в значительной степени укоренено во множестве так называемых непосредственных образцов, часто даже не артикулируемых правил, которые составляют глубинный и не менее обязательный нормативный каркас всякой дискурсивной практики. Это включает такие вопросы, как допустимый стиль аргументации, определение априори легитимных источников, выделение авторитетов или, например, распределение права голоса между участниками интеллектуального пространства.

Будучи алгоритмической системой нейросеть способна, исходя из обозначенных закономерностей и структурных шаблонов, воспроизвести те или иные модели поведения, риторики. Впрочем, этот процесс является формальным повтором существующих образцов без понимания их метапрагматического смысла. Как замечает Б.В. Орехов по этому поводу: «Индивидуализированность гуманитарных текстов может быть важным механизмом, отличающим сгенерированный текст от естественного. Нейросети продуцируют «среднее арифметическое» от обучающих данных» [11, с. 112]. Получается, что нейросети поддерживает господствующие отношения ранжирования, действующие в исходном корпусе текстов, не подвергая их критике и не обладая осознанным выбором между альтернативами. Именно этот аспект таит в себе опасность невидимого, скрытого нормирования и утверждения неравенства, когда доминирующие в сообществе эстафеты воспроизводятся не потому, что они лучшим образом способствуют развитию знания, а потому, что они уже закреплены в текстовом ландшафте научной и культурной традиции. Так, машина становится ретранслятором царящих стандартов, не имея доступа к их оценке или инновационному пересмотру. Автоматизация передачи знания может привести к кристаллизации существующих дискурсивных форм и ролей. И здесь коренится опасность ограниченного воспроизводства знания, когда новые смыслы и альтернативные интерпретации, зачастую находящиеся на периферии или в оппозиции к мейнстриму, оказываются незамеченными либо вытесненными. Человеческое участие как носителя критической рефлексии и творческого потенциала становится более чем необходимым условием подлинного развития знания.

Анализ показывает, что рассмотрение границ алгоритмической передачи знания выражает фундаментальные философские проблемы, в том числе неспособность алгоритма достичь глубокой контекстуализации, невозможность самостоятельной систематизации, связанной с согласованием разных точек зрения, а также редукционистский подход к критерию нормирования. Все это серьезно ограничивает роль нейросетей как автономных агентов и подчеркивает статус человека как субъекта культуры и рефлексии в сфере трансляции и оценки знания.

Университетская практика с учетом нейросетей

Современный университет уже вплотную столкнулся с необходимостью переосмысления содержания своих образовательных практик, поскольку проникновение нейросетевых технологий в высшую школу обостряет известный вопрос: чему и как учить в то время, когда искусственный интеллект способен не только опережать человека в скорости обработки информации, но и претендовать на автономность в создании нарратива и научных интерпретаций? В этой связи преподавание курса «Логика и критическое мышление», обращенного, в том числе, к теме аналитической грамотности в отношении нейросетей, является не просто внедрением специфической компетентности. Дисциплина по критическому мышлению в данном

фокусе обретает статус философского фильтра, отделяющего поверхностное восприятие машинных ответов от рефлексивной оценки смыслов. Педагогическая задача предполагает обучение студента не только доверию, но и подверганию сомнению, сопоставлению поисковых результатов нейросетей с критерием научной добросовестности, проверке на источниковедческую достоверность и соответствие дискурсивным нормам научного сообщества.

В рамках проектной работы на занятиях по логике и критическому мышлению учащиеся демонстрируют, как нейросети занимают важное, но строго рамочное положение помощника, акселератора отдельных этапов исследования. Студенты осваивают искусство интеграции машинных решений в свою работу, сохраняя право и обязанность на освещение и отбор фактов. Подлинный образовательный эффект возникает тогда, когда коллективное публичное обсуждение выявляет скрытые предпосылки нейросетей, границы автоматического и уникального, общезначимого и единичного. Проектный формат учебной работы становится фактической лабораторией аналитического мышления.

Научно-исследовательская работа, проводимая студентами, оказывается также в центре внимания участников курса по критическому мышлению, поскольку с появлением нейросетей выстраиваются новые эпистемологические процедуры, обеспечивающие проверяемость и прозрачность выкладок. В частности, Л.Е. Осипенко и А.В. Коротков весьма тщательно детализируют вопросы использования нейросетей в исследовательской деятельности учащихся вуза [12]. Ни для кого не секрет, что сегодняшний студент может начинать свое изыскание с алгоритмического создания предположений и нейронная сеть выстраивает множество логических или статистических связей, формирует нетривиальные идеи на основе изучения больших массивов данных. Принципиально здесь осознание учащимися того, что итоговое верификационное решение всегда принимает человек, применяя гуманитарные и социальные критерии, проверяя тезисы на материале первоисточников, в культурном и аксиологическом контексте. И, конечно, важнейшей этической составляющей становится требование сохранять цифровые следы принятия решений, поскольку эти следы становятся частью исследовательского отчета, встраиваясь, к примеру, в процедуру научной публикации. Такое требование делает научный процесс открытым для общественной экспертизы, защищая его от манипуляций и повышая стандарты открытости и честности.

Изучая эпистемологические риски в связи с использованием нейросетей, С.В. Тихонова и Д.С. Артамонов отмечают: «Получение знания в современных условиях тотальной цифровизации происходит в сложной мультиплатформенной среде, где многочисленные участники процесса познания объединены посредством социальных сетей и онлайн-технологий» [17, с. 75]. В сущности, мы должны выстроить свое понимание феномена, в рамках которого знания создаются в неоднозначной соавторской связке человека и искусственного интеллекта, что требует философского объяснения принципов

авторства, распределения ответственности и критериев научной новизны. Перед нами особого рода гибридная эстафетная программа, которая не принадлежит человеку или машине по отдельности. Здесь происходит сложное переплетение смысловых инициатив, алгоритм может подсветить неизвестную гипотезу, но только человек способен разглядеть в этом потенциальную ценность, метафизический или моральный смысл. В обновленном образовательном пространстве происходят изменения и в самой роли преподавателя, который уже не столько интерпретатор традиций и текстов, но человек, миссия которого быть методологом-наставником, проводником смыслов и создателем новых знаниевых траекторий. Университет имеет дело с необходимостью интеграции нейросетей в интеллектуальное поле студенческого сообщества, созданием условий для взращивания критического мышления, способного обнаруживать и нивелировать автоматизированные догмы. В настоящий момент возрастает ответственность педагога за то, чтобы знание не размылось в алгоритмических потоках и образовательное событие сохраняло бы связь с человечностью, культурой и открытым диалогом.

Заключение

Динамика внедрения нейросетевых технологий в процессы жизнедеятельности открывает одновременно новые возможности и ставит серьезные методологические вопросы. Казалось бы, нейросети оказываются достаточно эффективными инструментами репрезентации знания, но их способность к глубокому пониманию контекста, образцов поведения, скрытых норм остается ограниченной структурой алгоритмов. Осмысление знания как сложной социальной программы, передающейся через практики, вербализованные инструкции и тексты требует встраивания в эту схему нейросети и понимания механизмов трансляции знания в обновленной цифровой реальности.

Также важно в настоящий момент осуществление широкого обсуждения включенности нейросетей в академическую среду университетов. В образовательной практике это означает конструирование четких рамок взаимодействия учащегося с ресурсами искусственного интеллекта. И курс «Логика и критическое мышление» может выступать в качестве философского инструмента, задача которого в том числе показать участникам насущную необходимость отгораживания поверхностной уверенности в машинных ответах от глубинной смысловой работы, будь то проверка основных источников или выдвижение тезисов. Формирование новых моделей передачи знания требует прозрачности, этической бдительности и творческой автономии исследователя. Ведь подлинное образовательное событие всегда сохраняет связь с культурой и ценностями, обеспечивая эволюцию знания, а не его механическую репродукцию.

Список литературы

1. Березовская И.П. Алгоритмическая рациональность: осмысление процессов истинности и ложности утверждений, сгенерированных искусственным

интеллектом // Гуманитарные и социальные науки. 2024. Т. 104, № 3. С. 14–18. DOI: 10.18522/2070-1403-2024-104-3-14-18.
2. Брызгалина Е.В., Шкомова Е.М. Социально-гуманитарная экспертиза систем искусственного интеллекта в образовании: обоснование, сущность, рекомендации по проведению // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2023. № 2(48). С. 9–14.
3. Буданов В.Г. Посткритическая рациональность: нейросетевой путь от мира истин к миру мнений // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2023. № 1. С. 58–63. DOI: 10.12737/2306-174X-2023-1-58-63.
4. Быльева Д.С. Слово в техногенном многомерном пространстве // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2022. № 1(21). С. 18–33. DOI: 10.17726/philIT.2022.1.2.
5. Ищенко Е.Н. Трансформации гуманитарного знания в цифровом пространстве: алгоритмизация vs понимание // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Право. 2023. № 1(52). С. 290–294. DOI: 10.17308/law/1995-5502/2023/1/290-294.
6. Лесюк М.И. Этические аспекты нейросетевых технологий в науке и образовании // Искусственные общества. 2023. Т. 18, № 3. DOI: 10.18254/S207751800027043-6.
7. Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб.: Искусство-СПБ, 2003. 624 с.
8. Маляревич Д.В. ChatGPT и наука: взаимодействие научного сообщества и искусственного интеллекта // Векторы благополучия: экономика и социум. 2024. Т. 52, № 2. С. 99–109. DOI: 10.18799/26584956/2024/2/1676.
9. Мелик-Гайказян И.В. «Пост-нормальное» состояние науки: противостояние впечатлений измерениям // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 75. С. 319-323. DOI: 10.17223/1998863X/75/28.
10. Митрохина Т.Н. Социально-гуманитарное знание в высшей школе: некоторые проблемы и вызовы // Теории и проблемы политических исследований. 2022. Т. 11, № 2А. С. 42–49. DOI: 10.34670/AR.2022.99.19.005.
11. Орехов Б.В. Текст и знание в аспекте больших языковых моделей // Историческая информатика. 2023. № 4. С.104–113. DOI: 10.7256/2585-7797.2023.4.44180.
12. Осипенко Л.Е., Коротков А.В. Текстовые генеративные нейросети в исследовательской деятельности студентов // Мир науки, культуры, образования. 2024. № 4(107). С. 90–93. DOI: 10.24412/1991-5497-2024-4107-90-93.
13. Розов М.А. Гносеология культуры. М.: Новый хронограф, 2015. 576 с.
14. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 351 с.
15. Смирнова Н.М. Социальные науки: вычисление или герменевтика? // Философия науки и техники. 2021. Т. 26, № 1. С. 43–46. DOI: 10.21146/2413-9084-2021-26-1-43-46.
16. Суханова Н.П. Нейросети в университетском образовании: философские контуры проблемы // Alma Mater (Вестник высшей школы). 2025. № 5. С. 51–56. DOI: 10.20339/AM.05-25.051.
17. Тихонова С.В., Артамонов Д.С. Нейросети как актор социально-эпистемических арен: этические проблемы // Философия науки и техники. 2024. Т. 29, № 1. С. 73–83. DOI: 10.21146/2413-9084-2024-29-1-73-83.

KNOWLEDGE TRANSFER METHODOLOGY: FOCUS ON NEURAL NETWORKS

N.P. Sukhanova

Novosibirsk State University of Economics and Management, Novosibirsk, Russia

The article analyzes the mechanisms of knowledge transfer in the context of dynamic development of neural network technologies. The focus is on the methodological principles of knowledge transfer, the theoretical construct of which is the relay model of M.A. Rozov. Knowledge, considered as a social program formed and improved in the process of joint community activities, discussions and exchange of experience, is not limited to a simple set of facts and data, but includes norms, values, research methods, traditions as an integral part of its complex structure. Neural networks, being new and fundamentally different participants in knowledge relays, are able to effectively process information, remaining limited by the framework of formal representation. Machine «knowledge» is deprived of intentionality necessary for a deep understanding of the context, which gives rise to the risk of reducing meanings to a superficial set of patterns. Particular attention is paid to the problem of hidden standardization, when neural networks reproduce established discursive models, depriving the intellectual space of the opportunity for critical reassessment. For a modern university, faced with a revision of the content of existing educational practices, given the expansion of neural networks, the topic of the presence of a philosophical filter, shown through the prism of the course «Logic and Critical Thinking», is becoming more relevant. In conclusion, it is noted that the widespread use of neural networks insistently requires the disclosure of issues of knowledge production within the framework of the updated digital environment.

Keywords: *knowledge, social relay theory, neural networks, information, education, critical thinking.*

Об авторе:

СУХАНОВА Наталья Петровна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», г. Новосибирск. E-mail: n.p.suhanova@edu.nsuem.ru. https://orcid.org/0000-0003-2601-8236

Author information:

SUKHANOVA Natalya Petrovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Humanities, Novosibirsk State University of Economics and Management, Novosibirsk. E-mail: n.p.suhanova@edu.nsuem.ru. https://orcid.org/0000-0003-2601-8236

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

УДК 165.42

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.061

ПРИНЦИП ЦЕННОСТНОЙ НЕЙТРАЛЬНОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

В.А. Мукин, Е.В. Бабешкова

ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова», г. Чебоксары

Статья посвящена выявлению актуального содержание принципа ценностной нейтральности в современном социально-гуманитарном познании. При этом учитываются особенности и когнитивная ситуация в современном социально-гуманитарном познании. Методология и источники. Методологической базой исследования выступила концепция научных парадигм, разработанная В.С. Степиным. Также в работе использован анализ, синтез, конкретизация, обобщение, систематизация. Результаты и обсуждение. В работе приводятся характерные черты и обозначена современная когнитивная ситуация в социально-гуманитарном познании. Дается определение оценочных суждений, обосновывается их неизбежность в науке. Рассматривается текущее понимание принципа «ценностной нейтральности». Актуализируются содержательные характеристики принципа ценностной нейтральности для его практического применения в качестве дополнения оценочных суждений и одного из критериев качества научного поиска в современном социально-гуманитарном познании. Заключение. Текущая когнитивная ситуация в современном социально-гуманитарном познании требует понимания и интерпретации дефиниции «оценочные суждения», выявления сущности принципа ценностной нейтральности для идентификации перспективности его практического применения. Актуальность принципа ценностной нейтральности ограничена устаревшим его пониманием, но он может получить содержательные характеристики, адекватные современному этапу развития общества.

Ключевые слова: *социально-гуманитарное познание, оценочное суждение, ценностная нейтральность.*

Введение

Социально-гуманитарное познание отличается от естественнонаучного именно высоким уровнем субъективизма, т. к. здесь основополагающей является логика эмпирических наблюдений, «социальные исследования предполагают взаимодействие идей и фактических данных. Идеи помогают исследователям осмысливать фактические данные, а исследователи используют фактические данные для расширения, пересмотра и проверки идей» [10, p. 14]. При этом в социальных науках нет законов одинаковых с законами естественных наук, поэтому закон в социальном исследовании

© Мукин В.А., Бабешкова Е.В., 2026

есть универсальное обобщение о классе фактов, которые являются наблюдаемыми явлениями, что означает, что исследователь увидел, услышал или иным образом пережил исследуемое явление. И в этом прослеживается неразрывность социально-гуманитарного познания от субъекта социального исследования. Так, актуальность статьи обусловлена тем, что, учитывая многообразие, многогранность и многосторонность социально-гуманитарного знания, его массовое тиражирование и распространение с помощью современных информационно-коммуникационных технологий, встает вопрос об идентификации его истинности, для чего необходимы соответствующие ограничительные критерии, позволяющие идентифицировать достоверность фактических данных. И именно принцип ценностной нейтральности, в данном контексте, по мнению авторов, обладает означенным потенциалом.

Несмотря на то, что тезис нейтральности науки возник еще в середине XX в., длительное время, вплоть до сегодняшнего дня, он является дискуссионным с позиции необходимости и возможности следования данному принципу в контексте научного познания, о чем свидетельствует существенное число публикаций на эту тему, в том числе таких ученых, как Барсова Т.Е, Бейлин М.В., Власова С.В., Гутова С.Г., Додонова В.И. и проч.

Таким образом, авторы ставят целью исследования выявление актуального содержания принципа ценностной нейтральности в современном социально-гуманитарном познании.

Задачи исследования обусловлены его целью и включают необходимость соблюдения последовательности шагов следующего алгоритма его проведения:

- выявить и описать сущностные характеристики и когнитивную ситуацию в современном социально-гуманитарном познании;
- дать определение понятию «оценочное суждение»;
- выявить сущность принципа «ценностной нейтральности»;
- актуализировать содержательные характеристики принципа ценностной нейтральности в современном социально-гуманитарном познании.

Методология и источники. Статья носит теоретический характер, что обусловлено приведенным ранее целеполаганием. И, как любое теоретическое исследование, нацелено на развитие идей теории, которая является объектом изучения. Важным моментом такого построения является выявление противоречий, при их наличии, а также выработка важных теоретических положений, обновление ключевых смыслов, внесение дополнений и изменений для перспектив дальнейшего развития и практического применения.

Ядром информационно-эмпирической базы исследования выступил ряд научных работ, посвященных социально-гуманитарному познанию, оценочным суждениям, а также принципу «ценностной нейтральности».

Анализ научных источников в соответствии с тематикой статьи, позволил выявить основные характеристики социально-гуманитарного позна-

ния, как объекта исследования, синтезировать различные аспекты дефиниции «оценочное суждение», благодаря чему было конкретизировано данное понятие, неразрывно связанное с предметом исследования. Рассмотрено существующее понимание предмета исследования, а именно принципа «ценностной нейтральности», выявлены его ограничения, что позволило авторам сгенерировать для данного принципа актуальные содержательные характеристики, адекватные современному этапу развития общества.

Результаты и обсуждение. Социально-гуманитарное знание неразрывно связано с субъектом познания, оно строится с расчетом включения в себя целей и смыслов человеческой деятельности, т. е. социально-гуманитарное познание отличает его человекомерность [5, с. 33].

Методология социально-гуманитарного познания базируется на понимании и объяснении человеческой деятельности, целей и смыслов, лежащих в основе человеческого существования. Другими словами, социально-гуманитарное познание не может существовать без учета «человеческого измерения» познаваемой реальности, в том числе ее аксиологических аспектов [5, с. 31]. Человек, с его желаниями, стремлениями и «свободной волей», становится неотъемлемым и направляющим компонентом методологии научного познания. Всё это не отвергает присутствия в социально-гуманитарных науках идеи рациональности, а также соблюдения требований научной рациональности, поскольку она является одним из важнейших элементов научного объяснения

В соответствии с классификацией научной рациональности В. Степина, можно выделить три вехи исторического развития науки: классическую, неклассическую и постнеклассическую. Современный этап исторического развития науки характеризуется постнеклассической стадией, начало которой пришлось на вторую половину XX в. [7; 8]. Здесь акцент на коммуникациях, осуществляемых в соответствующих социокультурных условиях, исторически сложившихся под влиянием определенных факторов в каждый конкретный период развития определенного общества. Рациональность в рамках постнеклассического подхода предполагает, что человек уже должен осознавать последствия своей деятельности не только с точки зрения утилитарного и/или прагматического подхода, но и с точки зрения ценностей. Так, В.И. Додонова отмечает, что «в постнеклассике наблюдается повышенное внимание именно к ценностной рациональности [3, с. 16]. В постнеклассический период рациональности становится нормальным, если один и тот же объект рассматривается с различных точек зрения, в условиях различных ценностных приоритетов, в связи с чем ученые могут придерживаться диаметрально противоположных мнений насчет одного и того же события или явления и это норма, не требующая дополнительных оснований.

Вместе с тем, признание достоверности многочисленных многосторонних, порой противоположных точек зрения, накладываясь на современные возможности информационно-коммуникационных технологий приво-

дят к широкому тиражированию социально-гуманитарного знания, не уделяя достаточного внимания его достоверности. Таким образом, социально-гуманитарное знание приобретает характеристики высокой степени «ангажированности» и «идеологизированности», что вызывает проблемы идентификации его истинности и правдивости. Сегодня социально-гуманитарное познание приобретает характер «мультипарадигмальных дисциплин, в которых методологический сепаратизм и дилетантизм размывают стандарты научной профессиональной деятельности» [4, с. 1]. В когнитивном плане социально-гуманитарное познание проявляется как особое методологическое состояние сознания, в котором конкурирует множество идей, концепций, теорий, это приводит к формированию некой плюралистической социальной реальности, а также порождает проблему методологического выбора.

В связи с вышеозначенной ситуацией понятие истины размывается, встает вопрос оценки и идентификации правдивости имеющихся идей в области социально-гуманитарного познания, особенно учитывая высокий уровень субъективизма при их интерпретации, что приводит нас к широкому использованию оценочных суждений. И в таких условиях одним из критериев научной рациональности может служить принцип ценностной нейтральности, предполагающий изначально несколько смыслов:

- представление о том, что любое исследование в том числе в философии должно проводиться в соответствии с предписаниями науки, исключая влияние ценностных установок самого ученого;

- если ученый не уверен в том, что может исключить все «флуктуации», связанные с субъективными ценностными установками, он должен выявить движущие им ценности и обозначить вероятность влияния их на результаты оного;

- социальная философия способна устанавливать «факты» социальной действительности, но при этом не может решать вопросы исключения влияния ценностных установок ученого на результаты познания, поскольку между фактами и ценностями всегда имеется логический промежуток;

- ученому не рекомендуется стремиться высказываться об окончательных ценностях и использовать свое профессиональное положение как преподавателя перед студентами, дабы навязать им свои частные оценочные суждения.

Оценочное суждение является важной составляющей социальной реальности и играет особую роль в развитии социально-гуманитарного знания. При этом дефиниции «оценочное суждение» и «ценностная нейтральность» существенным образом связаны между собой, т. к. ценностная нейтральность, как научный методологический принцип, предполагает необходимость ученому идентифицировать и осознать свои собственные ценности, дабы уменьшить их влияние на результаты научной деятельности путем нивелирования влияния своих личностных оценочных суждений. Концепция ценностного нейтралитета содержит в себе постулат о том, что

любое социально-философское исследование должно быть направлено исключительно на получение достоверных фактических данных.

Если обратиться к представлениям определенного типа рациональности в науке [6], то можно выделить следующие аспекты оценочного суждения:

1. В классическом типе научной рациональности оценочные суждения могут быть истинными и ложными, иметь простое и сложное содержание. При этом методология научного познания в условиях механистической картины мира требовала от науки соответствия критериям рациональности, объективности, обоснованности, целесообразности и отказа от суждений, не соответствующих означенному.

2. В неклассическом типе рациональности, в ходе научного познания, поскольку данное действо с помощью определённого инструмента/метода, проводит исследователь (ученый), то проблема истины напрямую становится связанной с его деятельностью. И. Кант обосновал мысль о том, что субъект познания конституирует мир явлений, т. е. мир объектов научного знания. Т. е. научное знание характеризует некую сконструированную чувствами и рассудком исследователя реальность.

3. В условиях постнеклассического типа рациональности научное познание осуществляется без отрыва от постоянного оценивания событий и явлений окружающего мира, деятельности, идей и поведения человека. Любое оценочное суждение соотносится с социумом, являясь общественным, и при этом выражает объективную заинтересованность. Критериями научного познания, в частности в социально-гуманитарном знании, становятся: значимость, новизна, прогрессивность.

Также сегодня смело можно утверждать, что любая гипотеза есть субъективное оценочное суждение, ибо ученый, формулируя гипотезу «предъявляет миру» субъективно значимую идею.

На базе анализа различных аспектов дефиниции «оценочное суждение» [1; 2; 9], дадим определение данному явлению. Оценочное суждение – это акт мышления, в рамках которого осуществляется оценка объекта или явления на основании ранее сформированных критериев и нормативных ориентиров.

Поскольку социально-гуманитарное знание относится к социуму и связано с общественными и общественно-значимыми процессами, оценочные суждения в нем отображают закономерности функционирования внешней среды, позволяют участником социума распознать и выявить свои интересы и потребности. В связи с чем следование принципу ценностной нейтральности отрицается многими учеными, поскольку любое научное познание в социально-гуманитарной сфере сегодня есть результат деятельности субъекта, который не может быть освобожден от своих субъективных аксиологических убеждений, оказывающих непосредственное влияние на идеи, направления и результаты реализуемого научного поиска. Но, с другой стороны, учитывая авторское определение оценочного суждения, в нем

должны присутствовать «ранее сформированные критерии и нормативные ориентиры». Понятно, что оценочное суждение выражает субъективную оценку, основанную на индивидуальном опыте и мировоззрении, в результате чего может быть подвержено влиянию эмоций и предубеждений. И только при правильном применении логических методов, аргументации, оценочное суждение может приобретать объективную основу, служить базой для принятия рациональных решений. Именно заданная необходимость трансформирует принцип ценностной нейтральности, актуализируя его содержание в социо-гуманитарном познании, как концепцию, требующую соблюдать нейтралитет к существованию различных ценностных установок, излишне не привязываясь к идеологическим или политическим постулатам. По мнению авторов, актуальность принципа ценностной нейтральности ограничена именно его устаревшим пониманием, хоть и имеющим «обновленную» в XX в. интерпретацию. По нашему мнению, в современном понимании данный принцип должен предполагать отказ от привелигирования какой-либо конкретной группы людей или отдельных интересов за счет других, отказ от насаждения определенных, чуждых конкретному социуму, ценностей и мировоззрений, с учетом определенных ограничений.

Когда речь идет о социально-гуманитарных науках, существенным образом связанных с социумом и им же порожденными, мы имеем дело с высоким уровнем субъективизма и, в таком случае, возникает закономерный вопрос: возможно ли достижение объективной истины в столь субъективизированной области познания? Особенно, если учесть тот момент, что любой субъект познания не может быть абсолютно прозрачен в своих оценках и решениях в силу, как минимум, двух причин: во-первых, по причине неотрефлексированности собственных ценностных предпосылок, во-вторых, в силу внутренних обстоятельств, имеющих неявный, неосознаваемый характер. Вышеозначенные факторы добавляют сложностей в реализацию процесса поиска истины, который происходит в условиях неопределенности, неустранимости из социально-гуманитарного знания неявных элементов.

При этом, авторы считают, что субъективизм и значимость оценочных суждений не означают, что ученый должен отказываться от ценностной нейтральности, следовательно, принцип ценностной нейтральности не утратил окончательно возможности своего практического применения, для чего он должен получить содержательные характеристики, адекватные современному этапу развития общества:

1. Отказ от приверженности к какой-либо идеологии или мировоззрению (например, от этноцентризма) в условиях доступа к огромному массиву данных и высокого информационного давления.

2. Признание разнообразия мнений и уважение к ним, учет и оценивание имеющихся альтернатив точек зрения на основе объективных критериев, а не субъективных предпочтений.

3. Объективность и независимость от внешних влияний, но не от всех без исключения (т. к. это невозможно), здесь имеется ввиду, что ученый должен избегать влияния политических, религиозных, экономических интересов, которые могут деструктивно повлиять на его оценочные суждения.

4. Соблюдение этических норм и принципов есть насущная необходимость, поэтому данный аспект становится своего рода «ограничением» в концепции принципа ценностной нейтральности и задает оценочным суждениям необходимость соответствия общепринятым моральным нормам и принципам.

5. Научная точность и достоверность не входят в противоречие «ценностной нейтральности», т. к. предполагается, что следование правилам научного поиска помогает избежать ошибок и искажений в оценочных суждениях, обеспечить точность и достоверность исследования.

В подобной интерпретации, принцип ценностной нейтральности дополняет «оценочное суждение», позволяя служить одним из критериев качества научного поиска в социально-гуманитарном познании. Механизм же его применения может служить предметом дальнейшего научного поиска.

Заключение. Социально-гуманитарное познание существенным образом отличается от естественно-научного высоким уровнем влияния личности ученого на его результат, т.е. наличием субъективного измерения, а также на процессы, связанные с общественным развитием и общественными явлениями. Существенное многообразие и многогранность современного социально-гуманитарного знания, а также существенное тиражирование оного средствами информационно-коммуникационных технологий приводят к ситуации наращивания объема данного типа знания, не уделяя достаточного внимания его актуальности, достоверности и реальной ценности. Социально-гуманитарное познание также неразрывно связано с оценочными суждениями, которые определяются авторами, как акт мышления, в рамках которого осуществляется оценка объекта или явления на основании ранее сформированных критериев и нормативных ориентиров. И одним из таких критериев, позволяющих рационализировать социально-гуманитарное познание выступает принцип ценностной нейтральности, сформулированный с учетом условий и ограничений современной реальности. Это позволит принципу ценностной нейтральности дополнять «оценочное суждение», позволяя выступать одним из актуальных критериев качества научного поиска в современном социально-гуманитарном познании. Так, актуализация интерпретации принципа ценностной нейтральности формирует его адекватное содержание и возможность использования в современном социально-гуманитарном познании.

Список литературы

1. Барсова Т.Е. Судьба мифа о ценностной нейтральности науки // Миф в истории, политике, культуре: Сб. матер. II Междунар. научн. междисципл.

конф., Севастополь, 27–28 июня 2018 года / под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 150–152.
2. Бобылева Н.Ю. Оценочные суждения в науке и необходимость «ценностной нейтральности» в социальном исследовании // Проблемы научно-практической деятельности. Поиск и выбор инновационных решений. 2021. С. 222–226.
3. Додонова В.И. Дискурсивная природа постнеклассической социальной рациональности // Вестник Ульяновского государственного технического университета. 2014. № 2. С. 14–18.
4. Лубский А.В. Когнитивная ситуация в социально-гуманитарном познании // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2008. № 8. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kognitivnaya-situatsiya-v-sotsialno-gumanitarnom-poznanii (дата обращения: 16.01.2024).
5. Ратников В.С., Краснонос Н.А. Об особенностях научного объяснения в гуманитарном знании // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. 2014. № 1-2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ob-osobennostyah-nauchnogo-obyasneniya-v-gumanitarnom-znanii (дата обращения: 10.02.2024).
6. Сергейчик Е.М. Философия истории: учебник для вузов. М.: Юрайт, 2023. 407 с.
7. Сорокин Р.В. Постнеклассическая определенность и основы структурной организации «знания» // Философская мысль. 2019. № 6. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/postneklassicheskaya-opredelennost-i-osnovy-strukturnoy-organizatsii-znaniya (дата обращения 15.11.2023).
8. Фатыхова Е.М., Щеглов, Б.С. Оценочный уровень постнеклассической рациональности // Альманах современной науки и образования. 2011. № 3. С. 56–58.
9. Ambrosj J., Desmond H., Dierickx K. The value-free ideal in codes of conduct for research integrity //Synthese. 2023. Т. 202, № 5. P. 133–138.
10. Hoyningen-Huene P. Objectivity, value-free science, and inductive risk //European Journal for Philosophy of Science. 2023. Т. 13, № 1. P. 1–26.

THE PRINCIPLE OF VALUE NEUTRALITY IN SOCIAL AND HUMANITARIAN COGNITION

V.A. Mukin, E.V. Babeshkova

The Chuvash State University, Cheboksary

The focus of this article is to determine the specific interpretation of the principle of value neutrality within contemporary social and humanitarian knowledge. Additionally, this analysis takes into consideration the impact of everyday life and the cognitive environment on modern socio-humanitarian understanding. Methodology and sources. The methodological basis of the research was the concept of scientific paradigms developed by V.S. Stepin. Analysis, synthesis, concretization, generalization, and systematization were also

used. Results and discussion. The paper presents the characteristic features and outlines the modern cognitive situation in social and humanitarian cognition, defines value judgments, and substantiates their inevitability in science. The current understanding of the principle of «value neutrality» is considered. The substantial characteristics of the principle of value neutrality are actualized for its practical application as a complement to evaluative judgments and one of the criteria for the quality of scientific research in modern socio-humanitarian knowledge. Conclusion. The current cognitive situation in modern socio-humanitarian cognition requires understanding and interpreting the definition of «value judgments», identifying the essence of the principle of value neutrality in order to identify the prospects for its practical application. The relevance of the principle of value neutrality is limited by its outdated understanding, but it can receive meaningful characteristics adequate to the current stage of society's development.

Keywords: *social and humanitarian cognition, value judgment, value neutrality.*

Об авторах:

МУКИН Владимир Антонович – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры философии, социологии и педагогики, ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова», г. Чебоксары, Чувашская Республика. E-mail: mukin-va@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9147-3799

БАБЕШКОВА Екатерина Владимировна – аспирант кафедры менеджмента и маркетинга ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова», г. Чебоксары, Чувашская Республика. E-mail: babeshkova@inbox.ru, https://orcid.org/0009-0000-8449-0163

Authors information:

MUKIN Vladimir Antonovich – PhD (Physical and Mathematical Sciences), Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Pedagogy. I.N. Ulyanov Chuvash State University, Cheboksary, Chuvash Republic. E-mail: mukin-va@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9147-3799

BABESHKOVA Ekaterina Vladimirovna – PhD student of the Department of Management and Marketing of the I.N. Ulyanov Chuvash State UniversityCheboksary, Chuvash Republic. E-mail: babeshkova@inbox.ru, https://orcid.org/0009-0000-8449-0163

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.01.2026.

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.070

МЕЖДУ ТОЛСТОВСКИМ ЗАРАЖЕНИЕМ И ШУМОМ: ПОЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОГО ЗНАКА В ПОСТСИМВОЛИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ (М. КУЗМИН, Л. ВИТГЕНШТЕЙН, Б. ПАСТЕРНАК)

А.В. Марков*, О.А. Штайн**

*ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», г. Москва

**ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», г. Екатеринбург

Статья исследует трансформацию толстовской теории «заражения» искусством в эпоху модернизма через призму рассказа М. Кузмина «Высокое искусство» (1910). Анализируется критика Кузминым двух форм «заражения»: 1) прямого эмоционального воздействия (догматического «пафоса») и 2) опосредованного «заражения шумом» (празднословия эпохи). Через сопоставление с философией Л. Витгенштейна (концепция языковых игр и критика символизма) и психологией искусства Л. Выготского выявляется осцилляция символиста между этими неадекватными моделями. Формулируется постсимволистская «формула ответственного знака», противостоящего как догме, так и шуму. На примере поэтики умолчания у Кузмина и инкорпорации текста у Б. Пастернака («тетрадь Живаго») прослеживается эволюция от критики к синтезу: искусство как учреждение новой языковой игры и формы жизни. Делается вывод о переходе от модели прямой коммуникации (Толстой) к модернистской модели искусства как созидания автономных, жизнеутверждающих языковых практик.

Ключевые слова: *заражение, модернизм, постсимволизм, языковая игра, М. Кузмин, Л. Витгенштейн, Л. Толстой, Б. Пастернак, Л. Выготский, поэтика умолчания, празднословие.*

Проблема эффективности художественной коммуникации, сформулированная Л.Н. Толстым в трактате «Что такое искусство?» (1897) как «заражение» единым чувством, к началу XX в. стала объектом острой рефлексии и критики со стороны символистов и их наследников. Однако эта критика редко носила характер открытой полемики, чаще воплощаясь в самой художественной практике. Рассказ М. Кузмина «Высокое искусство», написанный в 1910 г. накануне смерти Толстого, представляет собой уникальный случай художественно-философского диагноза кризиса толстовской модели. Кузмин не просто пародирует теорию «заражения», но выстраивает сюжет, где она материализуется в двух разрушительных ипостасях, приводя к гибели таланта.

© Марков А.В., Штайн О.А., 2026

Цель исследования – на материале рассказа М. Кузмина [5], с привлечением философских концепций Л. Витгенштейна [2] и Л. Выготского [1], проанализировать трансформацию понятия «заражения» в модернистской эстетике и вывести формулу постсимволистской рефлексии, объясняющую сдвиг от прямого воздействия к сложной работе с языком.

Цель исследования предопределила следующие задачи. Выделить и проанализировать в рассказе Кузмина две модели «заражения»: «заражение-1» (догматический пафос) и «заражение-2» (шум/празднословие). Сопоставить «заражение» Толстого с концепцией «языковых игр» Л. Витгенштейна (в интерпретации Г. Пикфорда [8]) и его критикой символизма. Проанализировать нарративную стратегию умолчания (отказ от цитирования текстов героев) у Кузмина как формальный признак постсимволистского сопротивления «заражению». Проследить эволюцию этой стратегии к синтезу у Б. Пастернака, где инкорпорированный текст («тетрадь Живаго») становится новой языковой игрой. Сформулировать на основе анализа позицию постсимволистского «ответственного знака».

Методология сочетает имманентный анализ литературного текста, интертекстуальный и философско-компаративный подходы. Ключевыми являются понятия «языковой игры» (Витгенштейн), «катарсиса как преодоления материала формой» (Выготский) и вводимая нами оппозиция «заражение эмоцией / заражение шумом».

Рассказ М. Кузмина «Высокое искусство» (1910), написанный за несколько месяцев до смерти Толстого, но опубликованный позже, структурно строится как диагностическое исследование истории «заражения» – это единственное слово в тексте, кроме названия рассказа, закавыченное, то есть выступающее как обезличенная цитата. Рассказчик, наблюдающий за судьбой поэта Константина Щетинкина, последовательно фиксирует этапы его творческой и экзистенциальной деформации под влиянием двух деструктивных сил. Первая – прямое «заражение» догмой «высокого искусства», носителем которой выступает его жена, экзальтированная Зоя Николаевна. Она – носитель догмы «высокого искусства», действующей по толстовскому принципу прямой эмоциональной «заразительности». Однако ее «заражение» лишено творческого продукта, сведено к чистому пафосу, экзальтации и требованию немедленного отклика. Оно тоталитарно, так как не терпит инакомыслия (критики рассказчика) и требует перестройки личности под себя. Интерпретаторы видят в ней либо прямую карикатуру на З.Н. Гиппиус как часть иронической критики Кузминым мистических притязаний символистов [6], либо образ богемной или околобогемной женщины [4] – но замечательно, что мы не нашли интерпретаций, в которых Зоя Николаевна была бы роковой женщиной. Действительно, это чуть ли не полная противоположность типажу роковой женщины с ее практичностью, организационными способностями и своеобразным миссионерством, скорее; это героиня чеховского типа, *обезличенная как цитата*.

Вторая – опосредованное «заражение шумом» эпохи, атмосферой празднословия, социальных условностей и ложных ожиданий, лишающих художника связи с его подлинным дарованием – легким, ироничным, конкретным. Это более диффузная форма заражения. Это атмосфера пустых разговоров о «пророках», социальные ожидания жизни не по средствам, давление абстрактных «высоких» тем. Кульминацией этого «двойного заражения» становится самоубийство Щеткинкина, чья поэтическая «резинка», по меткой метафоре рассказчика, лопается от натяжения между внутренней правдой личного таланта и внешним диктатом чуждых ему правил. Рассказчик же, отказываясь цитировать тексты героев, утверждает иную этико-эстетическую позицию – ответственность за знак, противостоящую как догме, так и шуму. Этот сюжетный каркас позволяет Кузмину не просто создать психологическую новеллу, но смоделировать кризис толстовской парадигмы «заражения» и обозначить поиск новой художественной онтологии, по сути персоналистской, в рамках нового модернистского сознания.

Мысль Генри Пикфорда о трансформации толстовской концепции в философии Людвига Витгенштейна задает ключевой ракурс для интерпретации кузминского текста. В своей книге «Мыслить как Толстой и Витгенштейн» Пикфорд настаивает на том, что если «арзамасский ужас» Толстого и его метод сомнения повлияли на витгенштейновскую борьбу с псевдопроблемами философии, то теория «заражения» стала прообразом концепции «языковых игр» и такого *следования правилу*, которое может выдержать, по мнению Пикфорда, и критику Деррида, и критику-дополнение Сола Крипке. Суть аналогии заключается в общем для обоих мыслителей акценте на практике и действии как основе значения. У Толстого успешное искусство «заражает» единым чувством, вызывая немедленную этическую реакцию, минуя рассудочные построения. У позднего Витгенштейна значение слова не является некой ментальной сущностью или референцией к объекту, но заключается в его употреблении внутри конкретной «языковой игры» – устойчивой формы коммуникативной практики, встроенной в «форму жизни» (Lebensform).

И там, и там важнейшим оказывается переход от знака к поступку: крик «Пожар!» эффективен не в силу своего словарного определения, а потому, что он вызывает в определенном контексте действие – бегство. Однако если Толстой искал универсальный канал для передачи «простых и вечных» чувств, то Витгенштейн, напротив, описывал плюрализм частных, локальных игр (молитва, приказ, шутка), каждая со своими правилами, но не сводимыми к единой мета-правильности. Именно этот плюрализм и делает кузминскую критику столь точной: «заражение» Зои – это попытка навязать всем одну-единственную языковую игру «высокого искусства», правила которой (пафос, экзальтация, непризнанность) не прорастают из жизненных практик ее жертв, а потому ведут к коммуникативному сбою.

Показательна в этом контексте и другая реплика Витгенштейна, приводимая его учеником Морисом О'Коннором Друри [3, с. 145]. Рассуждая о

природе модернизма, философ видит его коренную ошибку в том же непонимании символа, что демонстрирует Федор Павлович Карамазов в знаменитом споре о «крючьях» для грешников в аду. «Люди, которые называют себя модернистами, самые большие обманщики. Я тебе скажу, что такое настоящий Модернизм: это когда в “Братьях Карамазовых” – старик-отец говорит, что монахи в ближайшем монастыре верят, что у дьяволов есть крючья, чтобы таскать людей в ад. “Вот”, – говорит старик, – “никак не могу поверить в эти крючья”. Это точно такая же ошибка, которую сделали модернисты, когда они не поняли природу символов. Старый Карамазов говорит, что не может поверить в буквальные железные крючья». По мнению Витгенштейна, символист совершает ошибочную операцию заключения от яркого образа к яркой реальности: он принимает символ («тень крючьев») за иную, более высокую реальность, наделяя его самодостаточным мистическим смыслом.

В рассказе Кузмина Зоя Николаевна – это и есть такой «модернист»: она обожествляет символ «высокого искусства», оторванный от какой-либо жизненной и речевой практики, и пытается заставить Константина жить и творить в рамках этой надуманной, символистской по своему генезису игры. Попытка Щетинкина подчиниться новым правилам оказывается трагической, ибо эти правила не являются частью его формы жизни; он не может совершить в их рамках органичный переход «от слова к поступку». Его поэзия задыхается, а его существование приходит к коллапсу – самоубийство есть крах самой возможности коммуникации, свидетельство того, что навязанные правила были усвоены не как жизнь, а как насилие.

Важнейшим формальным следствием этой философско-эстетической рефлексии становится избранная Кузминым нарративная стратегия – радикальный отказ от цитирования текстов главных героев. В отличие от предшествующей литературной традиции, где цитата выступала инструментом прямой иронической демонстрации (например, в случае чеховского рассказа «Ионыч», в котором зачало «Мороз крепчал» служит емким и убийственным воплощением бездарности Веры Иосифовны), Кузмин использует негативную презентацию, значимое умолчание. Этот прием работает на нескольких уровнях, напрямую соотносясь с двумя типами «заражения». Во-первых, он выполняет функцию обезвреживания «заражения-1». Лишая пафос Зои и мучительные, исковерканные опыты Константина их языкового тела, рассказчик-наблюдатель (а через него и автор) лишает их слово силы прямого воздействия. Их «высокое искусство» не удостаивается даже пародийного воспроизведения; оно становится пустым звуком, симулякром, о котором мы судим лишь по косвенным реакциям («навело на грустные мысли»). Это сильнее любой пародии – это стирание.

Во-вторых, такая стратегия является адекватным отражением природы «заражения-2». «Шум» эпохи, «празднословие» не имеют канонического текста, это не конкретная плохая строчка, а диффузная атмосфера разговоров, поз, социальных жестов. Кузмин и воссоздает эту атмосферу через

диалоги, описания салонных споров и интерьеров, переписку, но не дает ей кристаллизоваться в некий образцово-показательный текст. Наконец, и это главное, поэтика умолчания утверждает автономию и этическую ответственность истинного искусства. Позиция рассказчика, явно созвучная авторской, заключается в том, что подлинное творчество (каковым является сам текст Кузмина, его отточенная, ироничная, полная знаков и намеков проза) не нуждается в том, чтобы самоопределяться через контраст с убогими поделками. Оно занимает иную плоскость – плоскость работы с ответственным знаком. Знак здесь не символ в витгенштейновско-карамазовском смысле (не «тень крючьев»), а точный, уместный и несущий моральную нагрузку жест в мире рассеянных и девальвированных значений. Отказываясь впускать в свой текст чужие, ложные слова, Кузмин проводит границу, отделяющую искусство как труд и духовное усилие от искусства как шума и социальной мимикрии.

Если художественный жест Кузмина в «Высоком искусстве» по преимуществу критический и диагностический, то в позднем модернизме Бориса Пастернака [7] мы наблюдаем переход от сопротивления к синтетическому утверждению новой модели, которая преодолевает тупиковую осцилляцию между заражением-пафосом и заражением-шумом. Этот переход формально маркируется радикально иной стратегией отношения к «чужому» тексту внутри произведения – стратегией полной инкорпорации. Стихи Юрия Живаго в одноименном романе не «цитируются» как чужие, не служат объектом авторской или повествовательной иронии. Они представлены как органическая, неотъемлемая часть романной ткани, его лирическое сердце и смысловой финал.

Эта инкорпорация имеет прямое философское значение в свете нашей проблематики. В ней реализуется и одновременно преображается витгенштейновский принцип. Жизненный, экзистенциальный и исторический опыт Живаго (его «проза») находит свое завершающее, высшее «употребление» в его поэзии. Стихи становятся не просто выражением чувств, а завершенной языковой игрой, учрежденной самим героем. Эта игра – не передача заранее заданного чувства (Толстой) и не подчинение внешним правилам социального или эстетического дискурса (шум эпохи). Это учреждение новой, автономной формы жизни, в которой слово и есть высший, завершающий поступок, претворяющий хаос пережитого в гармонию.

Здесь уместно обращение к концепции катарсиса у Льва Выготского, изложенной в «Психологии искусства». Выготский, критикуя толстовскую теорию «заражения» за ее упрощенность и катастрофичность для искусства («Если бы стихотворение о грусти не имело никакой другой задачи, как заразить нас авторской грустью, это было бы очень грустно для искусства» [1, с. 308]), видел суть эстетической реакции в сложном аффективном противоречии, которое находит свое разрешение («взрыв») не в прямом заражении эмоцией, а в преодолении материала формой. Пастернак в «Докторе Живаго» осуществляет именно это: материалом выступает катастрофический

опыт революции, гражданской войны, личных утрат, а формой, преодолевающей и завершающей этот материал, становятся стихи. Они и есть тот катарсический «взрыв», который невозможен ни в догматическом пафосе Зои Щетинкиной, ни в растворении в шуме. Пастернак, таким образом, показывает, что высшая языковая игра – это и есть подлинное искусство, а подлинное искусство – это выстраданная, подлинная форма жизни, в которой экзистенциальный поступок и эстетический акт окончательно совпадают.

Таким образом, рассказ Кузмина «Высокое искусство» является ключевым текстом для понимания генезиса модернистской эстетики. Он фиксирует момент осознания невозможности простого «заражения» и необходимости перехода к сложной, ответственной работе с языком, которая в своем высшем выражении (у Пастернака) сама творит новые миры и новые возможности человеческого существования.

Список литературы

1. Выготский Л.С. Психология искусства. М.: Искусство, 1968. 576 с.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования М.: АСТ, 2018. 352 с.
3. Друри М.О'Кон. Беседы с Витгенштейном / пер. В. Руднева // Логос. 1999. № 1. С. 131–150
4. Зусева-Озкан В. Б. Типология женских персонажей в прозе М.А. Кузмина // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2024. № 87. С. 194–220.
5. Кузмин М.А. Высокое искусство // Кузминъ М.А. Третья книга разсказовъ. М.: Скорпионъ, 1913. С. 105–141.
6. Морев Г.А. Полемический контекст рассказа М.А. Кузмина «Высокое искусство» // А. Блок и русский символизм: проблемы текста и жанра. Блоковский сборник X. Тарту, 1990. С. 92–116.
7. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. М.: Эксмо, 2018. 704 с.
8. Пикфорд Г. Мыслить как Толстой и Витгенштейн. СПб.: Библиороссика, 2021. 303 с.

FENDING OFF TOLSTOY'S CONTAGION: THE POETICS OF THE RESPONSIBLE SIGN IN POST-SYMBOLIST REFLECTION (KUZMIN, WITTGENSTEIN, PASTERNAK)

A.V. Markov*, O.A. Shtayn**

*Russian State University for the Humanities, Moscow
**Ural Federal University, Yekaterinburg

We examine the transformation of Tolstoy's theory of artistic «contagion» in the modernist era through the lens of M. Kuzmin's short story «High Art» (1910). We analyze Kuzmin's critique of two forms of «contagion»: 1) direct emotional influence (dogmatic «pathos») and 2) indirect «contagion by noise» (the idle talk of the era). By juxtaposing this with the philosophy of L. Wittgenstein (the concept of language games and his critique of symbolism) and the psychology of art of L. Vygotsky, we reveal the oscillation of the symbolist

between these inadequate models. We formulate a post-symbolist «formula of the responsible sign», which stands against both dogma and noise. Using the examples of the poetics of omission in Kuzmin and the incorporation of text in B. Pasternak («Zhivago's notebook»), we trace the evolution from critique to synthesis: art as the institution of a new language game and form of life. The conclusion highlights the shift from a model of direct communication (Tolstoy) to the modernist model of art as the creation of autonomous, life-affirming linguistic practices.

Keywords: *contagion, modernism, post-symbolism, language game, Kuzmin, Wittgenstein, Leo Tolstoy, Pasternak, Vygotsky, poetics of omission, idle talk.*

Об авторах:

МАРКОВ Александр Викторович – доктор филологических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры кино и современного искусства ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», г. Москва. E-mail: markovius@gmail.com

ШТАЙН Оксана Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», г. Екатеринбург. E-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Authors information:

MARKOV Alexander Viktorovich – PhD (Philosophy), Professor at the Department of Cinema and Contemporary Art, Russian State University for the Humanities, Moscow. E-mail: markovius@gmail.com

SHTAYN Oksana Aleksandrovna – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Social Philosophy, Ural Federal University, Yekaterinburg. E-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 12.02.2026.

УДК 177

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.077

САМООТЧУЖДЕНИЕ И ПРИМИРЕНИЕ

В.В. Буланов, Е.Г. Токарчук

ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь

Авторы статьи стремятся выяснить содержание понятия «самоотчуждение» и после этого соотнести его с понятием «примирение». Они пришли к выводу, что есть три основных подхода к пониманию понятия «самоотчуждение», которые можно изложить, опираясь на творческое наследие К. Маркса, М. Хайдеггера и К. Хорни. Согласно авторами статьи, в творческом наследии Э. Фромма гармонично сочетаются все три данных подхода к пониманию самоотчуждения и потому именно в трактовке Э. Фромма следует соотносить понятие «самоотчуждение» с понятием «примирение».

***Ключевые слова**: примирение, самоотчуждение, человек.*

Человек в современном социокультурном мире, перенасыщенном информационными технологиями, рискует оказаться в состоянии самоотчуждения. Особенно это касается подростков и молодёжи, недаром остро стоит проблема аутоагрессии у подрастающего поколения [1, с. 371–372]. При этом нет никакой ясности в вопросе о сущности самоотчуждения, так как некоторые исследователи трактуют его довольно широко, например, соотнося с данным феноменом религиозно-философское учения Сёрена Кьеркегора и Льва Шестова [2, с. 97] и даже постмодернистскую концепцию Жиля Делёза и Феликса Гваттари [3, с. 100]. На этом фоне сложно понять, как корректно соотносить такие понятия, как «самоотчуждение» и «примирение» и, соответственно, как человек, преодолевая самоотчуждение, достигает примирения с самим собой. Для решения данной проблемы, на наш взгляд, следует сначала проанализировать три основных подхода к пониманию самоотчуждения, затем попытаться обрести понимание самоотчуждения, учитывающие все три этих подхода, а уж после всего этого соотнести друг с другом понятия «самоотчуждение» и «примирение».

Первый подход – социально-философский – базируется на идее о негативном влиянии общества, подталкивающего человека к погружению в состояние самоотчуждения. Представителем этого подхода является Карл Маркс. Маркс сводил жизнь человека к его сознательной деятельности и считал сущность человека родовой и тем самым цельной и неизменной [4, с. 329]. По мнению философа, усилия рабочего по производству ценного, культурного и замысловатого приводят к тому, что он сам «обесценивается и лишается достоинства», превращается в варвара и подвергается «умственному опустошению» [4, с. 326]. Иными словами, для рабочего «продукт труда есть самоотчуждение... и само производство должно быть деятельным

© Буланов В.В., Токарчук Е.Г., 2026

самоотчуждением» [4, с. 327]. Такое самоотчуждение, согласно мыслителю, обуславливает «отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как немощь, ... собственная физическая и духовная энергия рабочего... – как повёрнутая против него самого, ...ему не принадлежащая деятельность» [4, с. 329].

Второй подход – онтологический – основан на представлении о наличии реальности, пребывание в которой обеспечивает наличие у человека сущности, помещенной в Бытие, при которых человек не может иметь эту сущность, когда он самоотчуждён. К сторонникам этого подхода можно причислить Мартина Хайдеггера. Данную реальность Хайдеггер характеризует так: вечное и неизменное «Бытие... своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существление человека» [7, с. 194]. При этом Бытие пользуется тем, что язык человека есть сущностное «жилище человеческого существа» и в то же время «язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [7, с. 203]. По Хайдеггеру, человек бережет истину бытия, когда он вслушивается в Бытие и языком выполняет требование Бытия – реализовывать возможность, «чтобы в свете бытия явилось сущее ..., каково оно есть» [7, с. 202]. Вот почему философ утверждает, что «человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия» [7, с. 198]. Так как человек, взрослея, только обучается языку, то изначально он пребывает в самоотчуждении, так как есть сущность бездомна, пока ещё не реализовала свою возможность «обитания в истине бытия» [7, с. 195]. Человек, согласно Хайдеггеру, также может совершить «падение» в сущностную «бездомность», или самоочуждение, вследствие «забвения бытия». Такое забвение начинается, когда сущность человеком «истина бытия остаётся непродуманной», а поэтому «человек рассматривает и обрабатывает только сущее», и для него «Бытие как событие, посылающее истину, остаётся потаённым» [7, с. 203, 206].

Третий подход – психотерапевтический – можно обнаружить в размышлениях о патологическом процессе, побуждающем человека, страдающего неврозом, искать способы забвения своей собственной личности. Такой процесс был исследован Карен Хорни. Хорни, проанализировав поведение пациента, страдающего неврозом, экстернализированной жизни, пришла к выводу, что такой пациент «может вовсе не воспринимать себя активным фактором в собственной жизни... В то время как, с одной стороны, имеет место нехватка внутренних переживаний, которое часто проявляет себя в... чувстве пустоты или в... чувстве голода, его миросозерцание и энергия, с другой стороны, целиком направляются вовне» [9, с. 302–303]. И «пока он не испытывает собственных чувств, собственных мыслей, собственных действий, он... не может чувствовать ответственность за себя или свою жизнь» [9, с. 303] и тем самым «спасается» от неприятного «признания какого-либо внутреннего невротического влечения или конфликта» [9,

с. 305]. Ценой такого «спасения», по наблюдению Хорни, является ведение экстернализованной жизни, то есть жизни, при которой «внутренние психические процессы переживаются как межличностные» [8, с. 317]. Тогда как здоровый человек «осознаёт свои чувства, желания, страхи, верования и идеалы» и «обладает ориентацией для собственной жизни», у человека, ведущего экстернализированную жизнь, «все эти внутренние переживания затухли, у него... нет никакого направления движения» [8, с. 318]. Такой невротик свой пустой внутренний мир вынужден заполнять всем тем, что ожидают от него другие люди, принимать от них «любые разновидности правил, установлений или... способов действия», и цепляться за них, потому что собственных у него нет [8, с. 318–319]. А в чем коренится эта вынужденность поведения? По Хорни, в закономерности развития и функционирования невротического расстройства, которая находит яркое выражение в том, что «чем в большей мере человек пойман в ловушку нерешенных внутренних конфликтов, тем в большей степени [его] переживания изменяются в количественном и качественном отношении», так, его негативные эмоции на неудачи и обиды закономерно становятся более частными и несоразмерными, чем у здорового человека [9, с. 296], что обрекает невротика на ведение экстернализированной жизни.

Понимание самоотчуждения, присущее Эриху Фромму, как представляется, содержит в себе элементы всех данных подходов.

Фромм, как и Маркс, убеждён в том, что неблагоприятные социальные условия содействуют самоотчуждению человека. Но если Маркс абсолютизирует влияние общества на человека, то Фромм в этом вопросе занимает умеренную позицию. По его мнению, у человека в результате адаптации к обществу формируется социальный характер, призванный внушить человеку ценности и сформировать у него модели поведения, выгодные обществу [5, с. 318–319]. Поэтому хотя общество может побуждать человека вступать в инцестуальный симбиоз (отказ от своей личности во имя психологического слияния с социальной общностью, например, с политической партией или религиозной общиной), человек может как принять это предложение, так и отвергнуть его. Правда, как отмечает Фромм, чем больше человек привык к выбору в пользу инцестуального симбиоза, то есть самоотчуждения, тем сложнее ему выбрать его ценностную альтернативу - независимость личности, залог её достоинства и саморазвития [6, с. 540–541].

Фромм солидарен с Хайдеггером в том, что самоотчуждение человека является следствием изначального отсутствия или утратой бытийной основы индивидуального существования. Но если для Хайдеггера эта основа - лишь умопостигаемое Бытие, то для Фромма - вполне понятный комплекс чувств – биофилия (любовь к залогу существования человека и других живых существ – к жизни, росту, созиданию). Биофилия, согласно этому философу, «представляет собой биологически нормальное явление» [5, с. 483]. Думаем, что более ясно, чем Хайдеггером, Фроммом описано наступление отчуждения - не как-то начавшееся забвение Бытия, но измена

биофилии в пользу её антипода – ценностной ориентации на смерть, разложение и разрушение (некрофилии). Для Фромма некрофилия, – это «феномен психической патологии», и, тем самым, «непрожитой жизни» [5, с. 483] вследствие самоотчуждения.

Фромм вместе с Хорни утверждает, что человек может из-за собственных психологических мотивов впасть в самоотчуждение. Но если Хорни считает, что лишь невротик бежит от мучительных внутренних конфликтов в экстернализацию своей жизни, то для Фромма почти любая человеческая личность (кроме святого и опасного безумца) находится в состоянии выбора между двумя альтернативами развития – синдромом роста и синдромом распада в целом и между независимостью и инцестуальным симбиозом (самоотчуждением) в частности [6, с. 541].

Таким образом, Фромм сумел выработать комплексное понимание самоотчуждения, имеющее три аспекта. Для него выход человека из самоотчуждения в каждом из них предполагает наличие у этого человека решимости и способности совершить акт примирения. В свою очередь, акт примирения всегда предполагает преодоление соблазна.

Во-первых, человек, чтобы не поддаваться соблазну впасть в инцестуальный симбиоз, должен примириться с тем, что на вызовы, которые бросает социокультурная реальность, искать приемлемые ответы должен он и только он, не перенося с себя ответственность на какие-либо социальные общности.

Во-вторых, человек, противясь соблазну принятия некрофильского комплекса ценностей, обязан примириться с тем, что в окружающем мире были, есть и будут перемены, что другие люди могут иметь разные точки зрения, в том числе противоречащие его собственным, и имеют такую же долю свободы выбирать свою собственную судьбу, как и он сам.

В-третьих, человеку, не желающему соблазниться освобождением от внутриличностных противоречий ценой деградации своей психики, придётся примириться с тем фактом, что любая полноценная жизнь предполагает столкновения с противоречиями и поиски их разрешения.

Получается, что для Фромма экзистенциальный выбор между полноценной жизнью и самоотчуждением является актом примирения, как с собой, так и с другими. Примирение — это обретение решимости искать собственный смысл жизни, начать вести ответственное и осознанное существование, что, в свою очередь, предполагает готовность человека к преодолению своих собственных соблазнов.

Список литературы

1. Кочеткова Т.Н. Аутоагрессия как результат самоотчуждения // Russian Journal of Education and Psychology. 2025. Vol. 16, № 4. С. 371-390. URL:// https://cyberleninka.ru/article/n/autoagressiya-kak-rezultat-samootchuzhdeniya (дата доступа: 16.01.2026 г.)

2. Кудря Л.В. Иррационалистические трактовки самоотчуждения // Грамота. 2013. № 8 (34): в 2-х ч. Ч. II. С. 95–98. URL:// www.gramota.net/materials/3/2013/8-2/23.html (дата доступа: 16.01.2026 г.)
3. Кудря Л.В. Становление понятия самоотчуждения в современной философии // Грамота. 2013. № 8 (34): в 2-х ч. Ч. II. С. 98–100. ISSN 1997-292.URL:// www.gramota.net/materials/3/2013/8-2/24.html (дата доступа: 16.01.2026 г.)
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 303–358.
5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: АСТ, 1999. С. 32–606.
6. Фромм Э. Душа человека // Здоровое общество. Искусство любить. Душа человека. М.: АСТ: Хранитель, 2007. С. 439–580.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
8. Хорни К. Нехватка внутренних переживаний // Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. 2-е изд., доп. М.: Канон-плюс, 2022. С. 314–334.
9. Хорни К. О чувстве оскорбления // Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. 2-е изд., доп. М.: Канон-плюс, 2022. С. 294–313.

SELF-ALIENATION AND RECONCILIATION

V.V. Bulanov, E.G. Tokarchuk

Tver State Medical University, Tver

The authors of the article seek to clarify the content of the concept of «self-alienation» and then correlate it with the concept of «reconciliation». They concluded that there are three main approaches to understanding the concept of «self-alienation,» which can be stated by drawing on the creative heritage of C. Marx, M. Heidegger and C. Horney. According to the authors of the article, the creative heritage of E. Fromm harmoniously combines all three of these approaches to understanding self-alienation, and therefore it is in the interpretation of E. Fromm that the concept of «self-alienation» should be correlated with the concept of «reconciliation».

***Keywords**: self-alienation, reconciliation, man.*

Об авторах:

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики с курсом истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail – althotas3111978@mail.ru

ТОКАРЧУК Елена Григорьевна – ассистент кафедры философии и биоэтики с курсом истории Отечества ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail – mglenchik@mail.ru

Authors information:

BULANOV Vladimir Vladimirovich – PhD, Assoc. of Prof., Assoc. of Prof. of Dept Philosophy and Bioethics with course History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

TOKARCHUK Elena Grigorievna – Assist. of Dept Philosophy and Bioethics with course of and History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: mglenchik@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 26.03.2026.

УДК 172.13

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.083

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

С.А. Храпов, А.Г. Мартынов

ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань

Целью работы является исследование индивидуального и национального уровня идентичности, определение механизмов их сопряжения. Результатами исследования стали выводы о когнитивной сопряженности индивидуальной и национальной идентичности, обусловленности их соотношения социокультурными и социально-политическими условиями. Идея о когнитивной сопряженности индивидуальной и национальной идентичности является новой для философского и социально-гуманитарного знания. Она позволяет исследовать процессы конструирования национальной идентичности не только на социокультурном и социально-политическом уровнях, но и с учетом ее социально-антропологических (социально-психологических, социокогнитивных) оснований, что позволяет избежать формального подхода и крайних форм номинализма, при исследовании национальной идентичности.

Ключевые слова: *идентичность, индивидуальная идентичность, «самость», национальная идентичность, этническая идентичность, социальная идентичность, социальный конструкт, когнитивная сопряженность.*

Теоретические основания исследования

Быстро меняющаяся социальная реальность приводит к пониманию неопределенности, неоднозначности будущего. Это вызывает болезненное изменение представления человека о своем мире, приводит к трансформации личностной и социальной идентичности. В начале XXI в. эта проблема является основной для дискуссий философов, психологов, социологов, политологов.

Трансформирование идентичностей происходит и в современной России. Причина этому не только «неоднородность» структуры общества, но и экономические и внешнеполитические сложности, усугубляющиеся СВО на Украине. Распад глобального миропорядка, становление многополярного мира влечет мощные военные, политические, экономические конфликты, и зачастую в их основе лежат конфликты идентичностей.

В XXI в. термин «идентичность» часто встречается в философии, социально-гуманитарных науках, журналистике и политической лексике всего мира [14, с. 205]. Сложность современной геополитики придает идентичности важное значение в определении сути государств-цивилизаций. Данный процесс актуализирует научный дискурс проблемы, а вопрос национальной идентичности – сегодня один из главных вызовов, проявляющийся ярче всего в многонациональных государствах. Образуется сложная

© Храпов С.А., Мартынов А.Г., 2026

система, постоянно меняющееся под влиянием внутренних и внешних условий, таких, как глобализация или развитие информационных технологий.

Что же такое идентичность? Думается, это осознание человеком своей принадлежности к группе, вкупе с чувством причастности и лояльности. Энциклопедический словарь подчеркивает: «идентичность» восходит к латинскому «idem»: «тот же, одинаковый»; это «свойство индивида оставаться собой в меняющихся ситуациях или результат осознания индивидом себя в качестве человеческой личности…» [4]. Термин в ходу и когда речь о единичном бытии личности, ее «экзистенциальной самотождественности» [7, с. 88].

До XIX в. понятие было близко терминам «самосознание», «самоопределение», относящееся к личности, или группе личностей, даже этносу. Постепенно термин вошел в обиход ряда научных дисциплин, от геополитики до философии, откуда идут корни понятия: впервые оно встречается в диалоге Платона «Алкивиад I» на фоне вопросов о природе человеческого «Я» [2]. Здесь дается отправная точка для понимания сущности цельной личности, архетипа «самости», индивидуальности. Платон разделяет идентичность на духовную и материальную составляющие, выявляя двойственность природы человека и связав термин с историей и философско-социальными установками Древней Греции.

Просвещение с идеями Дж. Локка и Д. Юма заметно сместило понимание термина в сторону индивидуализации идентичности. Локк отмечает роль личного опыта, памяти и самосознания в непрерывности личности во времени [6, с. 78]. Д. Юм более скептичен по отношению к «Я», видя в нем поток впечатлений и идей в причинно-следственной связи.

В XX в. психоанализ З. Фрейда с акцентом на бессознательные процессы из детства и постмодернистские теории представляют идентичность в её многогранности: уже не как статичную сущность, а динамичный социальный конструкт под влиянием осознания групповой принадлежности на поведение людей. Э. Эриксон популяризует термин «идентичность» [16, с. 196], подчеркивая многоплановость ее становления. Термин понимается им не только как пространственное тождество личности самой себе, но и как «преемственная во времени целостность» [12, с. 124]. Причем формирование идентичности влияет на развитие индивидуального и социального ее видов. «С точки зрения психологии формирование идентичности–это процесс одновременного отражения-наблюдения… через который индивид оценивает себя с точки зрения того, как другие оценивают его в сравнении с собой» [5, с. 456]. А. Кардинер дополняет Эриксона, формулируя термин «базовая персональная структура» как уточнение античного понятия «национальный характер», а также «…мощный инструмент, выявляющий взаимоотношения между общественными практиками…» [11, с. 131].

Г. Тард мыслит чуть иначе: тождественность – качество, порождаемое в имитации мира. ««Это я!» возникает на основе прямых сенсорных связей… затем применяется к некоторым умственным процессам… формам имитации мира» [8, с. 496]. Он считал, что психологическое содержание

«Я» так обогащается качественными признаками. Социолог Д. Мид понимает идентичность как систему баланса между импульсивным внутрипсихическим и социальным, адаптирующую индивида: «Итогом последовательного синтеза сторон рефлексивного Я становится единый образ собственной личности… которую называют идентичностью» [1, с. 41]. Она продукт общества, и возникает и формируется через взаимодействия людей.

Российские ученые также обращаются к проблеме идентичности. Так, согласно ведущему специалисту в области национальной идентичности, академику РАН В.А. Тишкову, идентичность близка к самосознанию, представляя собой чувство принадлежности к определенной общности или культуре» [9]. Каждый человек обладает набором специфичных идентичностей, но важнее всего гражданская идентичность, связывающая индивидуума со страной, родиной.

Философы Устьянцев В.Б., Орлов М.О., Листвина Е.В., Рязанов А.В. обращают внимание на проблему политики идентичности, в частности ставят вопрос о роли государства в формировании и трансляции этнической идентичности [10]. По мысли Л.М. Дробижевой, человек «относит себя к определенной группе, накапливает какие-либо представления о ней, идентифицируя себя все с большим количеством групп» [3, с. 336]. Такая социальная идентичность двухкомпонентна: отнесение личности к группе – самоидентификация, а все представления о своей группе – «образ мы» и отношение к этим представлениям.

Отметим: национальная идентичность, в свою очередь, представляет собой сложный социокогнитивный феномен, сочетающий культурно-исторический и общегражданский уровни, выражающийся в осознании гражданами своей сопричастности к культурным ценностям, языку, настоящему и будущему своей страны [15, с. 6]. Она – самоидентификация с политико-культурным сообществом, причем в наши дни гражданско-политическое и культурное измерения национальной идентичности приоритетны над этническим.

Когнитивная сопряженность индивидуальной и национальной идентичности

Важным атрибутом национальной идентичности является ее когнитивная сопряженность с индивидуальной идентичностью. На наш взгляд для понимания этого соотношения, можно эксплицировать идею С.А. Храпова о сопряженности индивидуального и общественного сознания, согласно которому общественное сознание не есть «совокупность» индивидуальных сознаний, но фиксирует в себе наиболее распространенные образы и установки, при этом индивидуальное сознание формируется в «когнитивном» пространстве общественного сознания [13]. Точно также и национальная идентичность обобщенно включает в себя ценности и установки, характерные для народа, нации и определяет индивидуальную идентичность, в частности, при формировании ее гражданской позиции. Таким образом, национальная идентичность происходит из среды, где рождается и живет человек, видоизменяясь по мере становления социума.

Отметим политико-философский и культурно-языковой подходы, изучающие идентичность через деятельность государства и культурные факторы соответственно. Оба подхода часто критикуются за однобокость в анализе идентичности, и лишь междисциплинарный подход не имеет данного недостатка и может использоваться в качестве адекватного оценивающего инструмента.

Можно утверждать, что понимание идентичности как на индивидуальном, так и на национальном уровнях требует комплексного подхода, который учитывает философские, психологические, социологические, политологические аспекты. Проведенный нами историко-философский анализ генезиса понятия идентичность в различных науках показал процесс усложнения, когда идентичность «обрастала» различными смыслами и дисциплинарными контекстами. Многочисленные исследования социальной, религиозной, этнической, гражданской, национальной идентичности часто проходят изолированно, без учета когнитивно-экзистенциальных ее оснований.

Чрезвычайно важной проблемой является и вопрос об иерархии идентификационных принадлежностей как у конкретного человека, так и широких масс населения. Например, в случае доминирования у широких масс населения этнической или религиозной идентичности над национальной возможны масштабные конфликты. Конфликты возможны и в результате искусственного конструирования отрицательной национальной идентичности (например, современная национальная идентичность Украины как антироссийская идентичность). Индивидуальная и национальная идентичность обладают когнитивной сопряженностью, что обусловлено онтогенной и гносеогенной сопряженностью индивидуального и общественного сознания, на которых фиксируются данные типы идентичности.

Выводы

Таким образом, индивидуальная идентичность не сводится только к ее национальной принадлежности, а национальная идентичность не есть совокупность индивидуальных идентичностей. Но и исследовать их изолировано друг от друга нельзя. Индивидуальная идентичность не является статичной, а постоянно изменяется в зависимости от взаимодействия субъекта с различными социальными контекстами. Это подчеркивает важность как индивидуального самоосознания, так и социальных условий, в которых это самоосознание происходит. При этом индивидуальная идентичность базируется на ментальности, интегрированной в социокультурное пространство (язык, менталитет, историческая память, религия, национальная идентичность) определенного общества и здесь она «смыкается» с культурно-историческим уровнем национальной идентичности. Когнитивная сопряженность проявляется и в степени осознания человеком себя гражданином страны, что соотносится с общегражданским уровнем национальной идентичности. Фактически устойчивость национальной идентичности и определяется высоким процентом граждан, разделяющих ее культурно-исторические ценности, общегражданские установки.

Соответственно, конгруэнтное взаимодействие индивидуальной и национальной идентичности, устойчивая национальная идентичность являются важными факторами устойчивости современного общества.

Список литературы

1. Абельс Х., Интеракция, идентичность, презентация. СПб.: Алетейя, 2000. 272 с.
2. Дорофеев Д.Ю. Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2019. №1. С. 251–268. URL: https://nsu.ru/classics/schole/13/schole-13-1.pdf (дата обращения: 02.10.2025).
3. Дробижева Л. М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М.: Центр общечеловеческих ценностей, 2003. 376 с.
4. Идентичность // Большая советская энциклопедия. URL: https://gufo.me/dict/bse/Идентичность (дата обращения: 02.10.2025).
5. Изварина Е.Р. К вопросу о взаимосвязи идентичности и коммуникации // Молодой ученый. 2023. № 23. С. 455–457. URL: https://moluch.ru/archive/470/103759/ (дата обращения: 03.10.2025).
6. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 621 с.
7. Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. 2010. Т. 4. С. 87–111.
8. Тард Г. Механизмы защиты // Самосознание и защитные механизмы личности. Самара: БАХРАМ-М, 2000. 655 с.
9. Тишков В.А. Старые и новые идентичности URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya_/obrazy_rossii/starie-i-novie-i.html (дата обращения: 03.10.2025).
10. Устьянцев В.Б., Орлов М.О., Листвина Е.В., Рязанов А.В. Государство и этническая идентичность: противостояние или союз?// Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24. № 1. С. 56–61. DOI: 10.18500/1819-7671-2024-24-1-56-61
11. Фолиева Т.А., Ворожейкина Л.И. Базовая персональная структура Абрама Кардинера // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 9. Исследования молодых ученых. 2010. Вып. 8. Ч. 1. С. 130–132.
12. Хачатрян Л.В. Основные подходы к осмыслению феномена идентичности. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Тамбов: Грамота, 2019. Т. 12. вып. 7. С. 123–126.
13. Храпов С.А. Индивидуальное и общественное сознание: гносеологические и онтологические аспекты взаимодействия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 8 (63). С. 200–206. EDN: ORMCZT.
14. Храпов С.А., Вялова Е.Г. Концептуализация категории «идентичность» в историко-философском и культурно-философском дискурсах // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Тамбов: Грамота. 2013. №7. Ч.1. С. 203–207. EDN: QBKNJZ

15. Храпов С. А., Крючкова С. Е. Национальная идентичность современной России: поиск модели и риски конструктивного формирования // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 5–15. DOI: 10.21146/0042-8744-2025-2-5-15.
16. Эриксон Э. Детство и общество. Обнинск, 1993. 459 с.

PHILOSOPHICAL AND SOCIO-HUMANITARIAN RESEARCH APPROACHES INDIVIDUAL AND NATIONAL IDENTITY

S.A. Khrapov, A.G. Martynov

Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan

The purpose of the work is to study the individual and national levels of identity, to determine the mechanisms of their conjugation. The results of the study were conclusions about the cognitive interrelationship of individual and national identity, the conditionality of their relationship to socio-cultural and socio-political conditions. The idea of the cognitive coupling of individual and national identity is new to philosophical and socio-humanitarian knowledge. It allows us to study the processes of constructing national identity not only at the socio-cultural and socio-political levels, but also taking into account its socio-anthropological (socio-psychological, socio-cognitive) foundations, which avoids a formal approach and extreme forms of nominalism in the study of national identity.

Keywords: *identity, individual identity, «self», national identity, ethnic identity, social identity, social construct, cognitive coupling.*

Об авторах:

ХРАПОВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, руководитель программы аспирантуры «Социальная и политическая философия» ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

МАРТЫНОВ Александр Геннадьевич – аспирант кафедры философии, культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: mart.print@mail.ru

Author's information:

KHRAPOV Sergey Aleksandrovich – PhD, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Head of the postgraduate program "Social and Political Philosophy" Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

MARTYNOV Alexander Gennadievich – PhD student at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology of the Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan. E-mail: mart.print@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 14.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.02.2026.

УДК 172.13: 32.019.51

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.089

КУЛЬТУРНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

С.А. Храпов*, О.Б. Скородумова**

*ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань
**ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. Москва

Рассматриваются угрозы, возникающее для культуры России в условиях интенсификации процессов цифровизации. Особый акцент делается на анализе противоречий, возникающих, с одной стороны, при современной установке на осознание России как государства-цивилизации, развивающегося на основе самобытного культурного кода, опирающегося на традиционные ценности, а, с другой стороны, наличие доминирования в цифровом пространстве деструк-тивных установок. На основе исторического и компаративного методов ана-лиза выявлены истоки возникающих противоречий. С помощью междисци-плинарного подхода, опирающегося на диалектический и системный прин-ципы проанализирован характер данных противоречий и намечены стратегии их разрешения. Исследован накопленный опыт Китая по построению государ-ства-цивилизации, возможности и ограничения его использования.

Ключевые слова: *Культурная безопасность, гуманизм, постмодернизм, трансгуманизм, калифорнийская идеология, криптоанархизм, шифропанкизм, государство-цивилизация, культурный код, традиционные ценности.*

Введение

Кризис проекта глобализации [8] и вступление мирового сообщества в стадию постглобализации [14], сопровождающуюся формированием многополярного мира, стимулируют осознание собственной культурной самобытности [11]. На уровне правительственных документов в России рассматривается значимость формирования общего культурного (цивилизационного) кода, лежащего в основе самоопределения России как государства-цивилизации[1]. Особое значение для формирования этого культурного кода имеют традиционные ценности[2]. В то же время одной из приоритетных задач

© Храпов С.А., Скородумова О.Б., 2026

[1] Указ Президента Российской Федерации от 25.11.2025 № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года». URL: http://publication.pravo.gov.ru/ (дата обращения: 22.12.2025).

[2] Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 22.11.2023).

правительство РФ видит цифровизацию российского общества[3]. Хотя основной акцент делается на экономику и управление, предусматривается и развитие цифровых платформ в отраслях социальной сферы, активно используемых для коммуникации с гражданами. В федеральном партийном проекте «Единой России» «Цифровая Россия»[4], круг задач расширен и предусматривает «создание безопасной цифровой среды», «поддержку разработки патриотического контента». При этом в недостаточной степени учитывается тот факт, что в информационной поле Интернета на протяжении нескольких десятилетий (время возникновения Интернета – 80-е годы XX в.) сформировалась собственная субкультура, принципы и установки которой определялись на основании развития идей западной культурной традиции. Возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны перед нашей страной стоит задача сохранения и стимулирования проникновения в массовое сознание традиционных российских духовно-нравственных ценностей, а с другой, развитие цифровизации предполагает погружение в виртуальную и дополненную реальность[5], которая этим ценностям противоречит. Для виртуальной среды характерны: принятие анархических ценностей [5], культурный и правовой нигилизм [4, с. 173], базирование на принципах постмодернизма и трансгуманизма [16]. В данном контексте наблюдается рост философских исследований культурной безопасности [13], а также национальной идентичности, выражающей базовые аксиологические ориентиры российского общества [18; 19]. Сегодня особо актуальна задача философского осмысления различий между ценностными ориентациями отечественной культуры и субкультуры глобальной информационной среды. Необходимо создание информационного контента, базирующегося на традиционных образах, исторических и современных отечественных героических сюжетах, осмысление базовых ценностей человеческой жизни, свободы, справедливости. Учитывая длительный период (более тридцати лет) пребывания России в информационном поле западных ценностей, что создает ряд трудностей с ценностной переориентацией, необходимо учитывать опыт стран *с ярко выраженной традиционной культурой* и развитой информационной инфраструктурой по построению государства-цивилизации в цифровую эпоху, в частности, опыт Китая [9].

Ценностные ориентации виртуальных субкультур: истоки, тенденции развития, риски

Развитие Интернета и формирование субкультур в виртуальной среде на своем первоначальном этапе начиналось в США в 80-х гг. XX в.,

[3] Национальный проект «Экономика данных и цифровая трансформация государства». URL: https://strategy24.ru/rf/management/projects/ekonomika-dannykh-i-tsifrovaya-transformatsiya-gosudarstva (дата обращения: 22.11.2025).

[4] Цифровая Россия. 2022. URL: https://proekty.er.ru/projects/cifrovaya-rossiya?ysclid=mkv69uqls5959563401 (дата обращения: 22.10.2025).

[5] Инженер. Виртуальная и Дополненная Реальность: Новые Грани Интерактивности. 2025. URL: https://www.litres.ru/book/inzhener-33334081/virtualnaya-i-dopolnennaya-realnost-novye-grani-interakt-72029716/ (дата обращения: 22.12.2025).

так как именно там было разрешено передать разработанные для военных нужд технологии университетам для дальнейшей их модернизации и разработки. Мировоззрение американских исследователей в этот период формировалось под влиянием идей постмодернизма и трансгуманизма и их культом неограниченной свободы. Базовые постулаты формирующегося виртуального мира провозглашаются в Декларации независимости киберпространства Дж. П. Барлоу [2, с. 17–21]. Киберпространство рассматривается как абсолютно независимая от государства, свободная от всех традиционных ограничений среда. Предполагалось, что в ней будет сформирован новый общественный договор среди пользователей Интернета. На первых порах казалось, что можно создать мир, в котором не будет иерархии, привилегий или ограничений на расовой, экономической, этнической и т.п. основе. Предполагалось, что в этом мире будет отсутствовать цензура и «каждый, откуда бы он ни был, может выразить свои идеалы, сколь бы непривычны они не были» [2, с. 18]. На ранних этапах развития виртуальной среды Интернета в поиске новых проектов и идей были объединены в единую систему американские университеты, соответственно пользователями были преподаватели и студенты. Никто не мог предвидеть последствий выхода Интернета на широкий мировой уровень. Деградацию благородных целей последователей Барлоу можно проследить на примере хакеров [15]. Если вначале хакерами называли талантливых IT- специалистов [17], способных к продуцированию новаторских предложений и реализации эвристических идей, то с созданием Бернерсом Ли Всемирной Паутины, виртуальная реальность, продуцируемая Интернетом, превратилась в «…самый дешевый, самый аддитивный и самый опасный наркотик в мире» [3, с. 7.] Достижения цифровизации, которые создавали условия для быстрого доступа к информации, продуктивного обмена идеями и впечатлениями с каждым годом увеличивали и риски безопасности человека. Попытки государств противостоять данным негативным явлениям порождали новые витки достижений информационных технологий, основанных на технологии блокчейн. Но приватность финансовых трансакций, которая в определенных ситуациях необходима, породила и приватность преступного мира с появлением так называемого Теневого Интернета–TOR [3]. Жесткий троллинг, склонение подростков к суициду, высмеивание любых попыток поведения, основанного на сострадании к человеку, не говоря уж о порнографии, торговле наркотиками, подготовке терактов и т. п. стали прямым следствием столь вожделенной «неограниченной свободы» [1]. Отсутствие действенного контроля за контентом приводят к изобилию фейковой информации. Достижения современных нейросетей, дающих возможности создать близкие к реальным фейковые образы, формирующие сознание пользователей, широко используются нашими противниками в информационной войне, направленной на разрушение культурных традиций России.

«Преклонение перед технологиями в нашем обществе и в мире уже приобрело черты религиозного культа бога технологий» [1, с. 390] Известные IT специалисты, такие как Марк Цукерберг, Илон Макс, Билл Гейтс, Джек Дорси, Тим Кук и другие выступают в роли своеобразных жрецов вселенского масштаба, меняющего мир в сторону гармонии и процветания. В массовое сознание внедряется идея, что айтишники и программисты особые люди, избранные, за ними будущее и принадлежать к их сообществу особая честь, дающая высокий социальный статус. Так как процессы цифровизации остановить невозможно, возникает потребность в выработке стратегий снижения ее деструктивного влияния и использования выработанных ею технологий для сохранения традиционной культуры.

Цивилизационный опыт Китая в построении национально-ориентированного безопасного культурного информационного пространства

Китай стал одним из первых государств, в котором было осознано значение контроля над информационном пространством Интернета для сохранения культурной и политической безопасности страны. В одном из своих выступлений Си Цзиньпин отметил: «…насколько мы сможем отстоять свои интересы и победить в этой битве за интернет, напрямую скажется на идеологической и политической безопасности нашей страны» (цит. по [6]). Китаю удалось создать культурно-информационную виртуальную среду, учитывающую специфику китайской культуры, которая с точки зрения Си Цзиньпиня, лежит в основе реализации Китайской мечты и возрождения китайской нации. Систему, осуществляющую контроль и отсекающую деструктивные ресурсы Интернета в Китае называют «Золотой щит», тем самым подчеркивая ее значение для охранения самобытности Китайской цивилизации. Интересно то, что в средствах массовой информации Запада она известна как Великий Китайский Файрволл, что в буквальном переводе означает Великая китайская стена [6]. Таким образом, уже на лингвистическом уровне проявляется разная смысловая оценка данной технологической системы. Эксперты свидетельствуют, что в большинстве своем китайцы не стремятся к выходу в большой Интернет не только потому, что это грозит определенными санкциями со стороны государства, хотя технические средства для подобных действий, такие как системы VPN, существуют, но и потому, что *внутреннее информационное поле Китая удовлетворяет их запросы.* Китай достаточно давно занимается наполнением этого пространства качественным контентом на основе традиционных китайских ценностей. В России же только в последнее время стали говорить о необходимости создания информационного пространства Рунета, отвечающего потребностям России как самобытного-государства цивилизации.

Китай, сумевший сохранить традиции пяти тысячелетней цивилизации очень внимательно относится к внешнему культурному влиянию и угрозам, исходящим от него. «Китайское руководство полагает, что наибольшие угрозы идеологической, культурной и политической безопасности сопряжены не с внутрикитайскими проблемами, а формируются и

проявляются извне» [10, с. 412]. Осознание и выработка средств блокирования деструктивного интернет-контента крайне важна и для культурной безопасности России. Тип личности и ее способность к тем или иным действиям, с точки зрения китайцев, определяют не столько те или высказывания, сколько конкретные действия. Созданная система GTCOM [10, с. 417]. на базе ИИ позволяет анализировать практическое поведение на основе данных видеокамер, Интернета вещей и т. п. Это дает возможность улавливать настроения людей, соответствие их поступков традиционным конфуцианским установкам и, как следствие, повышать или понижать социальный рейтинг. В России отсутствует система социального рейтинга и ее ведение вряд ли может быть осуществлено в силу разницы в менталитете, но мониторинг настроений и поведения с помощью ИИ может дать значимые данные, в том числе и о культурных ориентациях, что крайне важно для обеспечения культурной безопасности. С точки зрения китайских специалистов современные информационные технологии уже сейчас позволяют создавать платформы, способные анализировать контент с точки зрения способности возбуждать эмоции определенной направленности и умеющие формировать определенные культурные установки [10, с. 417]. На основании этого анализа возможно целенаправленное наполнение информационной среды ресурсами, обеспечивающими поддержание ценностей и образного ряда традиционной культуры. Это позволяет повысить качество генерируемого контента в направлении эффективного воздействия на формирование культурных установок граждан. Общая тенденция сращивания всех сфер жизнедеятельности в целостную систему на базе управления ИИ вызывает необходимость внедрения этических принципов в структуру таких комплексных платформ. Здесь наблюдается две тенденции. Первая реализуется посредством инженерной этики и направленна на воспитание специалистов IT-технологий через освоение широко пласта национальной культуры, связанного с формированием устойчивого и основанного на традиционных ценностях мировоззрения. Вторая предполагает создание этической инженерии, предполагающей разработку алгоритмов на основе внедрения в них этических норм и принципов, органичных для той или иной культуры. Преимущество этических алгоритмов в их непредвзятости, способности обрабатывать значительные массивы информации на предмет их этического содержания, возможность интегрированной оценки, лежащей в основе принятия сложных этических решений и прогнозировании этических рисков. Разработка подобного рода систем могла бы повысить и культурную безопасность, отсекая контент, не соответствующий этическим принципам в автоматическом режиме. Достаточна сложна оценка этической составляющей образного ряда, а ведь именно она и определяет ценностное наполнение информационного поля. Особенность цифровой эпохи состоит в том, что технология перестает рассматриваться как нейтральный инструмент, она может оказывать влияние на моральные решения и поведение, проявляя свое-

образную «моральную волю». Информационные системы нового поколения способны автоматически определять, начинает ли их поведение или поведение другой подконтрольной системы отклоняться от установленных этических норм, недавно принятых законов и нормативных актов, что позволяет обеспечивать динамичное управление на основе соответствия требованиям к ранней диагностике этических нарушений, делая предупреждение или блокируя действие. Этическое воздействие определяется не каким-то одним алгоритмом, а является результатом взаимодействия нескольких этапов: сбора данных, разработки функциональных возможностей, обучения модели, среды развертывания и взаимодействия с пользователем. Традиционные механизмы мониторинга информации, часто основанные на медленном и субъективном анализе со стороны человека, становятся все более неадекватными для регулирования автономных, крупномасштабных и быстро развивающихся систем ИИ. Таким образом, крайне актуальной становится идея использования самого ИИ для управления ИИ с целью анализа этической составляющей. Создание подобного рода систем резко снизило бы риски утраты этического содержания культурного контента, что крайне важно для культурной безопасности.

Стратегии снижения рисков культурной безопасности в цифровую эпоху

Противостояние негативным влияниям цифровизации возможно в двух направлениях. С одной стороны, необходимо значительно расширить способы соприкосновения с традиционной культурой, с другой – использовать возможности информационных технологий для ее популяризации.

Еще одно направление работы по противодействию деструктивным влиянием цифровизации могло бы осуществляться путем создания *семейных и подростковых центров отдыха* на базе музеев, усадеб и других объектов культурного наследия, где можно было бы провести свой досуг.

Самая опасная, на наш взгляд тенденция, это передача детям в раннем возрасте в пользование гаджетов как основного средства развлечения, получения информации и общения. Соответственно необходима широкая *разъяснительная работа* на всех уровнях, в том числе и в информационном пространстве, для родителей о вреде, который наносят психическому и физическому здоровью ребенка гаджеты. Поскольку в современном обществе высоким авторитетом обладают IT специалисты, многие из которых запрещают или резко ограничивают своим детям пользование гаджетами, следовало бы широко распространять видеоролики на подобные темы.

Некоторые страны работают над ограничением доступа детей к соцсетям. В Австралии с 10 декабря 2025 г. вступил в силу закон, который ввел запрет на пользование соцсетями детям младше 16 лет[6]. Аналогичные

[6] Австралия ввела запрет на соцсети для детей младше 16 лет. 2025. URL: https://trends.rbc.ru/trends/social/693934459a794702de0f75c0?ysclid=ml3o5ptkqk849977218&from=copy (дата обращения: 21.12.2025).

меры предполагает ввести и Франция. Наверно, стоило бы обсудить подобную меру и в России.

Можно согласиться с Натальей Касперской, что для предотвращения угроз, в том числе и культурной безопасности, нам нужна продуманная национальная программа [1, с. 395], которая обеспечила бы действенный контроль над цифровой средой и ее «стерилизацию», обучение населения на всех уровнях азам «цифровой гигиены», создание альтернативной цифровой среды, продуцирующей цифровой контент, опирающийся на достижения российской культуры и ее духовно-нравственные ценности. Нам нужна единая идеология, нужны позитивные жизненные примеры, новые герои» [1, с. 395].

В современной России активно ведутся дискуссии о *смысловом наполнении национальной идеологии* и уже выдвинут ряд проектов: «Россия 2050. Образ будущего»[7], «Живая идея-мечта России. Кодекс россиянина в XXI веке» [7], «Национальная идеология России. Проект» [12]. В них много говорится о значимости культурной составляющей, связанной с традиционными духовно-нравственными ценностями. А вот осмыслению их отражения в цифровой среде уделяется недостаточно внимания, что может привести к искажению трактовки тех же традиционных духовно-нравственных ценностей под влиянием цифрового контента.

Выводы

Проведенный философский анализ позволил выявить значимые риски для культурной безопасности России, исходящие от субкультур глобальной информационной среды. Доминирование идей различных видов анархизма, неолиберализма и трансгуманизма представляют значимую угрозу традиционным духовно-нравственным ценностям России. Пропаганда культа потребления, неограниченной свободы, отрыв сущности человека от его телесной составляющей и провозглашение возможности существования в виртуальной среде в образе сконструированной по своему желанию виртуальной личности создают значимую угрозу представлениям о самоограничении, ответственности, человечности, лежащим в основе традиционной русской культуры. Значимые для русской идеи нравственные установки сострадания, любви к ближнему подрываются культом вседозволенности, проявляющемся в распространении деструктивных технологий унижения, травли и обмана, таких как троллинг, кибербуллинг, фишинг, астротурфинг, кибермошенничество и их многочисленным разновидностями, порождаемыми цифровой средой.

Представляется крайне важным ограничение деятельности или ее запрещение для сайтов, рекламирующих и пропагандирующих трансгуманистские – «Российское Трансгуманистическое Движение (РТД)» (https://transhuman.ru/, анархические «Российское «Ассоциация Движений

[7] Россия 2050. Образ будущего. URL: https://tsargrad.institute/analytics/rossija-2050-obraz-budushhego_83. (дата обращения: 2.11.2023).

Анархистов» (https://www.anarhist.org/), неолиберальные – «Фонд миссия» (https://liberal.ru/) ценности.

Соответственно нужна финансовая, медийная поддержка со стороны правительства и средств массовой информации цифровым ресурсам, ориентированным на образы, идеи и ценности русской традиционной культуры.

Список литературы

1. Ашманов И., Касперская Н. Цифровая гигиена. СПб.: Питер, 2022. 400 с.
2. Барлоу Дж.П. Декларация независимости киберпространства и другие тексты. Б.м.: Ademar, 2025. 98 с.
3. Бартлетт Дж. Подпольный интернет: тёмная сторона мировой паутины. М.: Эксмо, 2017. 349 с.
4. Белкин В.В. К вопросу об отдельных аспектах проблемы правового нигилизма в цифровом мире. Социально-философский взгляд // Наука. Общество. Государство. 2025. Т. 13, № 3. С. 171–180.
5. Володенков С.В. Алгоритмы власти: идеологии и технологии цифровой децентрализации как вызов государственному суверенитету// Государство. Вып. 1: спец. научно-поп. изд. журнала «Государственная служба» / глав. ред. А.В. Полосин. М.: Руниверс, 2025. С.67–88.
6. Гриффитс Дж. Великий Китайский Файрвол. М.: Бомбора, 2022. 464 с.
7. Живая идея – мечта России: Кодекс россиянина в XXI веке: доклад подготовлен в рамках проекта «Российская идея-мечта и Кодекс россиянина в XXI веке» // отв. ред. С.А. Караганов. М.: СВОП и ФМЭиМП НИУ ВШЭ, 2025. 46 с.
8. Закат империи США: Кризисы и конфликты / предисл. Б. Кагарлицкого; И. Валлерстайн., С. Амин, С. Джордж, и др. М.: МАКС Пресс, 2013. 248 с.
9. Ключевые слова Си Цзиньпина / пер. с кит. Семенова А.В., Семеновой Т.Г.; науч. ред. Ван Бинь. Сост.: Учебная группа зарубежного издания Жэньминь жибао. М.: ООО Международная издательская компания Шанс, 2021. 351 с.
10. Ларина Е.С. Овчинский В.С. Цифровая революция. Преимущества и риски. Искусственный интеллект и интернет всего. М.: Книжный мир, 2022. 616 с.
11. Мы верим в Россию. От Русской доктрины к Изборскому клубу / авт.-сост. В.В. Аверьянов / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Русская цивилизация, 2019. 1088 с.
12. Национальная идеология России. Проект. М.: Издательство Перо, 2023. 64 с.
13. Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С. Чужой и культурная безопасность: монография. М.: «Российская политическая энциклопедия», 2013. 215 с.
14. Скородумова О.Б. Постглобализация как новая модель формирования многополярного мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 4-1 (66). С. 158–162.
15. Скородумова О.Б. Хакеры как феномен информационного пространства // Социологические исследования. 2004. № 2 (238). С. 70–79
16. Трансгуманизм: цифровой левиафан и голем-цивилизация / сост. В.В. Аверьянов. М.: Книжный мир, 2021. 320 с.

17. Химанен П. Хакерская этика и дух информационализма. М.: АСТ, 2019. 255 с.
18. Храпов С.А. Национальная идентичность в контексте вопроса безопасности Каспийского макрорегиона // Caspium Securitatis: журнал каспийской безопасности. 2022. № 2. С. 21–33.
19. Храпов С.А., Крючкова С.Е. Национальная идентичность современной России: поиск модели и риски конструктивного формирования // Вопросы философии. 2025. № 2. С.5–15.

CULTURAL SECURITY IN THE CONTEXT OF DIGITALIZATION OF RUSSIAN SOCIETY

S.A. Khrapov*, O.B. Skorodumova**

*Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan
**Russian State Social University, Moscow

The article examines the threats that arise for Russian culture in the context of the intensification of digitalization processes. Special emphasis is placed on analyzing the contradictions that arise, on the one hand, with the modern mindset of Russia as a state-civilization developing on the basis of an original cultural code based on traditional values, and, on the other hand, the dominance of destructive attitudes in the digital space. Based on historical and comparative analysis methods, the sources of the emerging contradictions are revealed. Using an interdisciplinary approach based on dialectical and systemic principles, the nature of these contradictions is analyzed and strategies for their resolution are outlined. The article examines China's accumulated experience in building a state-civilization, the possibilities and limitations of its use.

Keywords: *Cultural security, humanism, postmodernism, transhumanism, California ideology, crypto-anarchism, cypherpunkism, civilization state, cultural code, traditional values.*

Об авторах:

ХРАПОВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

СКОРОДУМОВА Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор, ФГБОУ «Российский государственный социальный университет». E-mail: obsel@mail.ru

Author's information:

KHRAPOV Sergey Aleksandrovich – PhD, Professor, Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

SKORODUMOVA Olga Borisovna – PhD, Professor, Russian State Social University, Moscow. E-mail: obsel@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.03.2026.

УДК 172.2;316.42

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.98

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФЕНОМЕНА ЛИДЕРСТВА В ЦИФРОВОМ МИРЕ

Я.В. Бондарева, А.Н. Мамедова

ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва

Цель: осуществить исследование изменений в природе и практике лидерства под влиянием цифровых технологий. Процедура и методы: Работа выполнена на основе системного подхода с использованием методов классификации и сравнительного анализа. Результаты: Установлено, что лидерство в цифровую эпоху перестало быть исключительно управленческой функцией в физическом офисе. Оно превратилось в комплексный навык, требующий адаптации к глобальной, виртуальной и динамичной среде. Современный лидер – это архитектор экосистемы, тренер и провидец, сочетающий цифровую грамотность, адаптивность и эмоциональный интеллект. Рассмотрены характеристика цифрового лидера (способность работать с распределёнными командами, данно-ориентированность и эджайл-мышление, умение проявлять эмпатию в цифровой среде, построение личного бренда через открытость и прозрачность, фокус на влиянии и экспертизе, а не на должностной позиции). Проанализированы новые модели лидерства (распределенное лидерство, обслуживающее лидерство, экосистемное лидерство), а также вызовы цифровой эпохи. Лидерство в цифровом мире представляет собой синтез классических качеств и новых компетенций, связанных с управлением в условиях скоростных изменений, виртуального взаимодействия и сетевых структур. Теоретическая и/или практическая значимость. Результаты исследования могут быть использованы в совершенствовании методологических компетенций как у преподавателей философских дисциплин, так и у обучающихся.
Ключевые слова: *цифровая эпоха, цифровое лидерство, распределенное лидерство, обслуживающее лидерство, экосистемное лидерство, коммуникация.*

Введение

Феномен лидерства в цифровом мире претерпел значительную трансформацию. Сегодня это уже не просто управление командой в офисе, а комплексный навык, требующий адаптации к новой среде. Так, современные исследователи дают следующее определение лидерства: «Лидерство – это вид социального действия и психологического сотрудничества между лидером и последователями, основой которых является добровольность, а главными характеристиками: наличие перспективы, инновации, оправданный риск, созидание, активное вовлечение последователей в деятельность организации» [9, с. 8]. Рассмотрим его ключевые аспекты и характеристики.

© Бондарева Я.В., Мамедова А.Н., 2026

Сущность и содержание трансформации лидерства

Современная цифровая среда существенно изменила сам контекст, в котором существует лидерство, ему стали свойственны такие характеристики как глобальность и виртуальность (когда команды распределены по всему миру, работа становится асинхронной). На этом фоне стремительно возрастает скорость изменений, и такие технологии, как big data, блокчейн, меняют бизнес-модели не за годы и десятилетия, а буквально за месяцы. Кроме того, современная цифровая среда функционирует в условиях возрастающей прозрачности и демократизации информации, при которых рушится иерархия знаний, открывая экспертные возможности для любого вовлеченного сотрудника. Впрочем, эти процессы не обходятся и без новых вызовов и рисков, связанных с кибербезопасностью, этикой данных и цифровым выгоранием.

Кто он сегодня, этот «цифровой лидер», каковы его ключевые черты? Современный лидер – это не просто менеджер, а архитектор экосистемы, тренер и даже своего рода «провидец», способный видеть картину действительности в ее целостности, предвидеть возможное будущее. Он должен в полной мере владеть цифровой грамотностью, демонстрировать адаптивность в условиях трансформации технологических трендов и их потенциала для науки и производства, а также готовность экспериментировать и быстро учиться на ошибках.

В эпоху сетецентричности и коллаборации лидерство рельефно демонстрирует умение выстраивать и вдохновлять виртуальные команды, создавать культуру открытого обмена знаниями в цифровых средах. Лидер становится своего рода «соединителем узлов» и связующей субстанцией мыслительного и производственного процесса. Кроме того, ему свойственны данно-ориентированность, способствующая принятию решений на основе данных, а не только интуиции, а также эджайл-мышление, проявляющееся в гибкости и интерактивности в управлении проектами.

Говоря о качествах «цифрового лидера», нельзя обойти и вопрос проявления эмпатии и эмоционального интеллекта в цифровой среде. Речь идет об умении «считывать» настроение команды по цифровым следам, поддерживать вовлеченность и психологическую безопасность на расстоянии, бороться с выгоранием [2]. Поэтому и вопрос статуса и авторитета лидера решается через его экспертные качества и влияние, а не через должностную позицию. Именно поэтому цифровые лидеры часто строят личный бренд в социальных сетях и профессиональных сообществах, делясь знаниями и таким образом привлекая таланты, что, в свою очередь, формирует в них такие качества как открытость и прозрачность, готовность вести диалог в публичном цифровом поле, честно говорить о вызовах и неудачах.

Новые модели и стили лидерства

Каждая из обозначенных далее моделей лидерства представляет собой не просто набор характеристик, но целую философию управления со

своими ценностями, процессуальными особенностями и субъект-объектными связями [7].

Так, *распределенное лидерство* характеризуется тем, что сам феномен лидерства трактуется здесь не как роль, а как функция, которая переходит к разным членам команды в зависимости от задачи и их экспертизы. Лидерство здесь рассматривается как процесс, а не должностная позиция, сопровождаясь коллективной ответственностью, при которой цели, успехи и неудачи воспринимаются как общие. Ответственность за результат здесь распределена по всей команде, а не сконцентрирована на одном человеке, что, в свою очередь, порождает взаимозависимость в экспертизе, информации и ресурсах, а успех проекта зависит от качества взаимодействия и обмена. Кроме того, динамичное перераспределение лидерских функций в зависимости от этапа проекта, типа задачи или возникающих проблем порождает феномен ситуационности, что делает процесс решения задачи гибким и мобильным. Перечисленные черты, таким образом, соотносятся с основными принципами этой модели лидерства, а именно – доверием как фундаментом всей модели, взаимным уважением к компетенциям друг друга; общности цели (видением), объединяющей и мотивирующей коллектив; осознанием четких «правил игры» (т. е. рамок, ценностей и границ ответственности), обеспечивающих порядок в условиях свободы действий. Распределенное лидерство – это экосистема, в рамках которой лидерство «произрастает» снизу-вверх и из центра в периферию. При этом происходит не отрицание роли сильного лидера, а ее трансформация, выражающаяся в переходе от единоличного управления к формированию лидерских качеств в каждом члене коллектива, способном внести вклад в общий успех. Такая модель становится незаменимой для сложных, динамичных сред, где важны скорость, инновации и вовлеченность [1].

Исследователи феномена лидерства выделяют еще одну его модель, а именно – так называемое *обслуживающее лидерство*, при котором лидер позиционирует себя как «слуга» команды, главной задачей которого становится удаление препятствий, снабжение ресурсами и профессиональное развитие сотрудников [5]. Особенно эффективно такая модель проявила себя в годы пандемии при переходе сотрудников в режим удаленного доступа. К ключевым характеристикам такого типа лидерства можно отнести эмпатию как способность понимать чувства и точку зрения других без осуждения, «ставить себя на место» сотрудника; умение слушать (при этом речь идет об активном, глубоком слушании, направленном на то, чтобы услышать не только слова, но и скрытые смыслы и опасения); осознанность или способность к самопознанию (речь идет о понимании своих сильных и слабых сторон, ценностей и влияния на окружающих; о высокой эмоциональной интеллигентности); способность к убеждению (в противоположность принуждению), что, как правило, происходит через аргументацию, диалог и консенсус, а не через демонстрацию властных полномочий и жесткого контроля; концептуализацию как способность видеть «обширную картину»,

долгосрочные цели организации, не теряясь в операционных задачах; ответственное распоряжение ресурсами, самоидентификацию как «хранителя и попечителя» человеческих, финансовых и экологических ресурсов, вверенных организации; приверженность росту людей во всех его проявлениях как, своего рода, активную инвестицию в их профессиональное и личное развитие; способность к формированию внутри организации сплоченного сообщества на основе глубинного осознания общности целей.

И, наконец, сегодня можно говорить еще об одной модели лидерства, которая получила в исследовательской среде название *экосистемного лидерства* [8]. В рамках этой модели лидер выстраивает не просто компанию, а целую сеть партнерств, стартапов и сообществ вокруг искомого продукта или идеи. Рассмотрение этого типа лидерства осуществляется на стыке менеджмента, сетевых теорий и устойчивого развития, вырабатывая общее его определение как современной парадигмы управления, применимой к бизнесу, инновациям, социальным и экологическим проектам, сфокусированной не на контроле над иерархией, а на влиянии и создании ценности в сложной сети взаимосвязанных и независимых участников (экосистеме). Если говорить о характерных его чертах, то к перечисленным выше следует добавить ярко выраженную системность мысли, позволяющую обозревать всю экосистему целиком, анализировать структурные связи (как прямой, так и обратной) и скрытые рычаги влияния. Экосистемный лидер – это, своего рода, структурный менеджер, анализирующий процесс влияния действий в отдельно взятой точке системы на состояние всей системы. А динамичность и непредсказуемость экосистем требует от лидера гибкости, готовности к экспериментам, быстроты обучения и извлечения уроков из неудач с целью дальнейшей смены подходов.

Вызовы для лидеров в цифровую эпоху

Ускоряющееся развитие социальных процессов влечет за собой такие вызовы как перегрузка коммуникациями, многозадачность, стресс от постоянной доступности, что, в свою очередь, приводит к цифровому переутомлению всех участников производственного процесса. Цифровое переутомление современного лидера – это состояние хронического стресса и истощения, вызванное постоянным взаимодействием с цифровыми технологиями, информационной перегрузкой и необходимостью быть «всегда на связи». Это не просто усталость от экрана, это именно системная проблема, подрывающая эффективность, креативность и здоровье принимающих решения субъектов [3].

Кроме того, серьезным вызовом может считаться необходимость наработки навыков управления гибридными командами, создавая при этом равные условия и вовлеченность, с одно стороны – для офисных, с другой – для удаленных сотрудников. В цифровом мире становится архиважным создание единой корпоративной культуры и чувства принадлежности к этому единству на фоне физической раздельности и разного опыта работы (кто-то творит в шум-

ном открытом пространстве, а кто-то – в тихой домашней обстановке). Достижение такого единства сталкивается с риском «двухскоростной» карьеры, при котором офлайн-сотрудники часто невольно получают больше визуализации, неформального общения с руководством и, как следствие, возможностей для профессионального и карьерного роста. В это же время у сотрудников «на удаленке» формируется синдром «невидимок», что, в свою очередь, ведет к усложнению коммуникации, к исчезновению спонтанного общения «у кулера», часто порождающего, тем не менее, интересные идеи. Коммуникация в таких условиях становится более формальной, асинхронной, что ведет к замедлению процессов и порождает недопонимание.

Говоря о вызовах современному лидерству, нельзя не упомянуть этические вопросы ответственного использования данных и искусственного интеллекта с целью сохранения человекоцентричности любой возглавляемой им деятельности. Это, как известно, формирует запрос на необходимость постоянного обучения современного лидера, поскольку, развивающийся по экспоненте мир демонстрирует такое же стремительное устаревание знаний, информации, данных.

Сравнительный анализ лидерства в доцифровую и цифровую эпохи

Сегодня довольно рельефно прослеживается трансформация роли лидера от единоличного управленца к фасилитатору (т. е. обеспечивающему успешную групповую коммуникацию) сетевого взаимодействия [4]. Мы крайне далеки от резких оценочных суждений о феномене лидерства доцифровой и цифровой эпох по принципу «какой из них лучше», поскольку смена рассматриваемых парадигм управления является закономерным результатом эволюции требований к лидерству под влиянием технологий. Сегодня мы сталкиваемся с принципиально новой природой цифрового лидерства, которая, впрочем, не отменяет базовых качеств, однако требует их глубинной адаптации к новым условиям.

Ключевым отличием сравниваемых парадигм является отличие в принципе выстраивания системы и коммуникации [6]. Так, доцифровое лидерство было в значительной степени иерархическим, локальным и основанным на контроле информации и процессов. Цифровое лидерство трансформируется в сетевое, глобальное и основанное на влиянии, прозрачности и адаптации в условиях избытка информации и высокой скорости изменений. В качестве критериев сравнения необходимо учитывать такие как источник власти и легитимности, способы коммуникации, особенности доступа к информации, темп и характер изменений, особенности организационной структуры и т. д. (см. Таблицу 1).

Таблица 1. Сравнение характеристик лидерства в доцифровую и цифровую эпохи

Критерий	Доцифровая эпоха (индустриальная/административная)	Цифровая эпоха (информационная/сетевая)
Источник власти и легитимности	Должность и формальный статус в иерархии, при которой власть «дана» организационной структурой	Экспертиза, влияние, способность создавать ценность и вовлекать. Власть «заработана» через личный бренд и результаты, часто вне формальных рамок
Коммуникация	Вертикальная, односторонняя, с задержкой, организационно сопровождаемая приказами, распоряжениями, совещаниями. Канал коммуникации контролируется исключительно лидером (руководителем)	Горизонтальная, многосторонняя, мгновенная, организационно сопровождаемая социальными сетями, мессенджерами, открытыми платформами. Лидер является участником диалога, а не только его инициатором. Информация распространяется стихийно
Доступ к информации	Лидер является «держателем» информации, имея привилегированный доступ к данным, что укрепляло его позицию. Информация позиционировалась как ресурс власти	Информация демократизирована и избыточна. Любой сотрудник может получить доступ к огромным массивам данных, а лидер ценен не доступом, а способностью фильтровать, анализировать и интерпретировать информацию
Темп и характер изменений	Относительно предсказуемая, линейная среда. Стратегии строятся на долгосрочное планирование (5–10 лет)	Турбулентная, нелинейная среда. Необходимость гибкости, итеративности и эджайл-подхода, меняя представление о стратегии как постоянно корректирующемся векторе
Организационная структура	Жесткая иерархия, пирамида. Четкие должностные инструкции, отделы, управляемые через контроль	Сетевые, платформенные, гибридные структуры. Проектные команды, удаленная работа управляются через координацию, вовлечение и создание условий для сотрудничества
Ключевые компетенции лидера	Административные навыки, принятие решений в условиях дефицита информации, контроль, дисциплина, умение отдавать приказы	Эмоциональный интеллект, цифровая грамотность, адаптивность, фасилитация, умение работать с данными, построение сообществ, личный бренд
Отношения с последователями	Принцип «начальник-подчиненные»; соблюдение должностной дистанции,	Принцип «лидер-сообщество/команда», предполагающий колла-

	излишний формализм, лояльность по отношению к компании и должности	борацию и партнерство, лояльность по отношению к идее, миссии, ценностям и личности лидера
География и масштаб	В основном локальное влияние в рамках отдела, компании, региона, поскольку глобальное влияние требовало огромных ресурсов	Глобальное с самого начала проекта, поскольку влияние на аудиторию по всему миру из любой точки обеспечивается социальными сетями, онлайн-курсами, стартапами
Принятие решений	Централизованное, наверху иерархии. По скорости медленное, но «ответственное»	Распределенное и основанное на данных, поскольку решения часто принимаются на местах теми, у кого есть информация, лидер же задает рамки и культуру принятия решений
Прозрачность	Низкая, поскольку доступ к информации ограничивался, имидж тщательно выстраивался PR-отделами, что давало возможность сокрытия информации об ошибках в принятии решений	Чрезвычайно высокая, поскольку любая информация или действие могут стать публичными. Аутентичность и ответственность ценятся выше безупречного имиджа

В рассуждениях о парадигмах лидерства мы стараемся избегать категоричного требования замены старой парадигмы новой, в то время как речь идет не о замене, а об эволюции. Важно понимать, что цифровая эпоха не отменяет фундаментальные качества лидерства, такие как видение, ответственность, честность и решительность. Однако она трансформировала способы их реализации и добавила новые, критически важные слои. *До*цифрового лидера можно сравнить с капитаном океанского лайнера, стоящего на мостике и имеющего в распоряжении подробную карту маршрута и расписание следования. В его задачу входит точно следовать курсу, управляя большой командой по строгой иерархии. Цифрового лидера тоже можно представить капитаном (или штурманом), но уже быстроходной яхты в регате в постоянно меняющихся условиях с весьма приблизительным маршрутом. В его задачу входит быстрое считывание данные с датчиков (аналитика), координирование действий слаженной, автономной команды, мгновенное принятие тактических решений с последующей адаптацией в стратегию, сохраняя при этом общую цель.

Заключение

Таким образом, цифровая эпоха, сместив акцент с формального должностного авторитета на реальное влияние личности и идей, представила нам новую модель современного лидера как не просто «самого умного

и опытного специалиста», а как архитектора среды, фасилитатора, тренера и наставника, умеющего работать в условиях неопределенности, вдохновлять разнородные сетевые команды и оставаться аутентичным в мире тотальной цифровой прозрачности. Феномен лидерства в цифровом мире представляет собой синтез классических качеств (видение, ответственность, харизма) и абсолютно новых компетенций, связанных с управлением в условиях скоростных изменений и виртуального взаимодействия. Сегодня успешный лидер – это гибкий, обучаемый, эмпатичный и технологически подкованный архитектор, который создает комфортную для раскрытия талантов среду, открытый для инноваций независимо от географического расположения. Это лидерство, основанное на доверии и смысле, а не на контроле и должностной власти.

Список литературы

1. Алёхина Е.В., Каргин Н.Н. Искусственный интеллект и человеческий разум в перспективе глобализации // Современные философские исследования. 2025. № 3. С. 58–72.
2. Бондарев В.Л. Личная безопасность как ценность // Философские и методологические проблемы исследования российского общества. Сб. тр. VI Междунар. научн. конф.; под общ.ред. Г.В. Бариновой, Л.В. Блонского, С.Н. Климова. М.: Сам Полиграфист, 2022. С. 48–55.
3. Буренков С.В., Орлова И.И. Система образования и цифровая реальность // Философские и методологические проблемы исследования российского общества. Сб. тр. VII Междунар. научн.-практ. конф. М.: Российский университет транспорта, 2023. С. 42–47.
4. Горбунов А.С. Возможность осуществления принципа соборности в сетевой коммуникационной среде // Современные философские исследования. 2024. № 1. С. 113–119.
5. Гринлиф Р.К. Слуга в роли лидера. М.: Рубиновый луч. 2003. 48 с.
6. Ивлев В.Ю., Куняева М.Ю. Интернет-коммуникации и трансформации речевой коммуникации в условиях информационного общества // Гуманитарный вестник. 2024. № 4 (108). С. 114–129.
7. Карпова Е.Г., Гуренко Е.С. Ценности и ценностные ориентации цифрового лидера в эпоху цифровой экономики // Цифровая социология/Digital Sociology. 2021. № 4(4). С.13–17.
8. Митрофанова Е.А., Митрофанова А.Е. Экосистемный подход для трансформации управления человеческими ресурсами // Лидерство и менеджмент. 2022. Т. 9, № 1. С. 201–218.
9. Суханов В.Р. Ценностные теории лидерства как предмет социально-философского анализа : Дисс. ... канд. филос. наук. Архангельск, 2004. 162 с.

TRANSFORMATION OF THE PHENOMENON OF LEADERSHIP IN THE DIGITAL WORLD

Y.V. Bondareva, A.N. Mamedova

State University of Education, Moscow

Purpose: to conduct research into changes in the nature and practice of leadership under the influence of digital technologies. Procedure and methods: The work was carried out on the basis of a systematic approach using classification methods and comparative analysis. Results: It has been established that leadership in the digital era is no longer solely a management function in the physical office. It has become a complex skill that requires adaptation to a global, virtual and dynamic environment. The modern leader is an ecosystem architect, coach and visionary, combining digital literacy, adaptability and emotional intelligence. The characteristics of a digital leader are considered (the ability to work with distributed teams, data-oriented and agile thinking, the ability to show empathy in the digital environment, building a personal brand through openness and transparency, focus on influence and expertise rather than on job position). New leadership models (distributed leadership, service leadership, ecosystem leadership), as well as the challenges of the digital era, are analyzed. Leadership in the digital world is a synthesis of classic qualities and new competencies associated with managing in conditions of rapid change, virtual interaction and network structures. Theoretical and/or practical significance. The results of the study can be used to improve the methodological competencies of both teachers of philosophical disciplines and students.

Keywords: *digital age, digital leadership, distributed leadership, service leadership, ecosystem leadership, communication.*

Об авторах:

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: bondareva.iana@yandex.ru. https://orcid.org/0000-0002-0438-4035;

МАМЕДОВА Амина Набиевна – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: A.D.01@yandex.ru

Authors information:

BONDAREVA Yana Vasilyevna – PhD (Philosophy), Prof., Head at the Department, Department of Philosophy, State University of Education. https://orcid.org/0000-0002-0438-4035; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

MAMEDOVA Amina Nabievna – PhD student of the Department of Philosophy, State University of Education. e-mail: A.D.01@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 01.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 17.02.2026.

УДК 130.2:316.722

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.107

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ РАМКА АНАЛИЗА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ РОССИИ И СТРАН ВОСТОКА: ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ОГРАНИЧЕНИЯ

Н.Н. Козлова, С.В. Рассадин[1]

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье разбираются принципы, особенности, разновидности цивилизационного подхода, который авторы считают основным методологическим инструментом для анализа социокультурных связей России и стран Востока. С позиций цивилизационного подхода социокультурные связи можно рассматривать как форму ответов на вызовы современности (А. Тойнби). Авторы отслеживают эволюцию цивилизационного подхода, его интеграцию в широкий спектр социально-гуманитарных отраслей знания, расширение его эвристического потенциала за счет внедрения методологических установок конструктивизма, транснационализма, концепции «мягкой силы». Авторы отмечают следующие достоинства цивилизационного подхода: он позволяет анализировать социокультурные связи в долгосрочной исторической перспективе, расширяется проблемное поле исследований – возможно деконструировать нарративы, эксплицировать дискурсивные способы построения диалога цивилизаций, формы конструирования цивилизационной идентичности и т. д. В статье отмечен гуманистический потенциал цивилизационного подхода и его прогностические возможности. Применение цивилизационного подхода в контексте исследования развития социокультурных связей России и стран Востока позволяет идентифицировать механизмы сохранения культурного многообразия, самобытных традиций, отстоять свой цивилизационный выбор. Недостатки цивилизационного подхода авторы усматривают в излишней плюрализации трактовок «цивилизации», а также идеологизации и политизации данного понятия.

Ключевые слова: *цивилизационный подход, цивилизация, социокультурные связи, конструктивизм, диалог культур, Ближний Восток.*

Актуальность

Исследования социокультурных связей разных стран фундированы взаимосвязями и взаимозависимостью народов, и актуализируются современными трендами глобализации, формированием единого культурного пространства, с одной стороны, и нарастанием сопротивления культурной

[1] Исследование выполнено в соответствии с госзаданием FEMS-2026-0007 в Тверском государственном университете в рамках Программы Минобрнауки РФ и МОО «ИППО» фундаментальных научных исследований по направлению «Современные социокультурные связи России и стран Ближнего Востока».

© Козлова Н.Н., Рассадин С.В., 2026

унификации с учетом угрозы потери национального своеобразия и уникальности, с другой. Вследствие трансформации международного порядка в контексте геополитических сдвигов первой четверти XXI в., опасности «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон), на международном и национальном уровнях идет поиск оптимизации диалога цивилизаций. В подготовленном международной группой ученых в рамках объявленного в 2001 г. ООН «Года диалога между цивилизациями» докладе «Crossing the Divade. Dialoge among Civilizations (Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями)» отмечается, что «сейчас, как никогда, необходим содержательный диалог для решения наших политических, религиозных, этнических и культурных различий, и тем более для осознания наших сходств и принятия нашего многообразия» [36]. Вектор российской политики на построение многополярного мира, поддержание стратегической стабильности и безопасности, укрепление традиционных российских духовно-нравственных ценностей, сохранение культурного и исторического наследия народа России отражает признание цивилизационного фактора в конструировании внутригосударственных и международных отношений, а потому актуализирует обращение к цивилизационному подходу как одному из ведущих теоретико-методологических оснований социогуманитарных наук, обладающему богатым эвристическим потенциалом в раскрытии аутентичных культурных оснований обществ и построении диалога между ними. В обновлённой в 2023 г. Концепции внешней политики России страна определяется в качестве «самобытного государства-цивилизации, обширной евразийской и евро-тихоокеанской державы, сплотившей русский народ и другие народы, составляющие культурно-цивилизационную общность Русского мира»[2]. Цивилизационный подход является концептуальной рамкой современного российского обществознания, официально рекомендованной Министерством науки и высшего образования РФ для интегрированного с 2023 г. в систему высшего образования модуля «Основы российской государственности»[3].

Изучение социокультурных связей России со странами Востока обусловлено геополитическим значением данного региона в рамках реализации национальных интересов России, выступающего в качестве самостоятельного партнёра России, а также предоставляющего площадку для переговорного процесса в конструировании стратегического партнерства России и других мировых держав. Выстроенный на основе равноправия культур интенсивный социокультурный диалог между Россией и странами Востока

[2] Указ Президента Российской Федерации от 31.03.2023 г. № 229 «Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации». [Электронный ресурс] // Президент России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/49090 (дата обращения: 12.01.2026).

[3] Письмо Минобрнауки РФ от 21.04.2023 № МН-11/1516-ПК [Электронный ресурс] // URL: https://fgosvo.ru/uploadfiles/method/Ps_MON_MN_11_1516_PK_21042023.pdf (дата обращения: 12.01.2026).

позволит проводить политику по формированию архитектуры нового миропорядка, отвечающую аксиологическому базису стран-участниц, настаивающих на примате принципа национального суверенитета. Целью статьи является анализ эвристического потенциала и ограничений цивилизационного подхода как концептуальной рамки анализа социокультурных связей России и стран Востока.

Основная часть

Существенный рост в последние десятилетия исследований по цивилизационной тематике позволяет экспертам говорить об отдельной науке – цивилиографии [31], цивилизиологии [3], а также подчеркивать междисциплинарный контекст цивилизационного похода, интегрирующего достижения культурологии, философии, социологии, истории, политологии, теории международных отношений.

В социальной философии и социологии социокультурные связи рассматриваются как универсальный способ существования отношений в обществе, поскольку акт взаимодействия между субъектами осуществляется в рамках норм, ценностей, символов и пр. [24]. В предметном поле философии культуры и культурологии социокультурные связи выступают как самостоятельная область исследования, как сфера неполитических и неэкономических отношений, в которой эксплицируются содержание, значения, смыслы социальных коммуникаций [15]. Анализ социокультурных связей на макроуровне позволяет исследователям выявить «преломленность и динамику глубинных культурных ценностей в больших системах человеческого мироустройства» [19, с. 131], «самый широкий уровень культурной идентичности людей» [29, с. 51], определяя таким образом понятие «цивилизация».

Обращение к истории понятия «цивилизация» относит нас к эпохе Просвещения. По мере развития науки, становления индустриального общества и колониальной системы понятие «цивилизация» стало использоваться для характеристики европейских народов, имеющих высшие достижения материальной и духовной культуры [6]. В трактовке А.Л. Метлинского цивилизация означала «физико-моральное развитие человека, личное, общественное и общечеловеческое, при условиях общественности» [12]. А. Фергюсон, Л.Г. Морган и др. придали историческое измерение цивилизации, противопоставили цивилизацию как этап развития дикости и варварству, и заложили тем самым линейно-стадиальный подход [13; 28]. С развитием компаративистики термин «цивилизация» стал применятся во множественном числе [9], отражая признание исследователями многообразия и различий в общественном устройстве народов, обозначив направление исследования «локальных цивилизаций». В трудах европейских мыслителей О. Шпенглера, А. Тойнби акцент сделан на своеобразии, оригинальности, уникальности культурного фундамента цивилизаций [27; 33]. В трудах российского философа Н.Я. Данилевского подчеркивается, что «начала циви-

лизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» [8, с. 115.], в связи с чем современный российский исследователь Б.Л. Губман справедливо отмечает, что слабым звеном концепций локальных цивилизаций «остается невнимание к процессу взаимосвязи таковых» [7, с. 12].

В трудах мыслителей XX в. исследовательский акцент был сделан на проблеме взаимодействия цивилизаций, их столкновении/противостоянии и сотрудничестве/кооперации, больше внимания стало уделяться вопросам ассимиляции элементов культуры, в первую очередь, западных и восточных цивилизаций. В трудах Н. Элиаса, У. Мак-Нила, Ф. Броделя, Ш. Эйзенштадта и др. было показано, что «жизнь цивилизаций немыслима без обмена, без передачи и заимствования» [5, с. 598], а изучение социокультурных связей помогает преодолевать проблемы и барьеры коммуникации при взаимодействии представителей разных цивилизаций [11; 34; 35]. При этом дискуссионными остаются вопросы о соотношении цивилизации с обществом, культурой, национальным государством, о количестве цивилизаций, о цивилизационной принадлежности некоторых народов, характере отношений между цивилизациями [1]. В частности, исследователи подчеркивают, что «составные элементы парного понятия «Восток – Запад» весьма расплывчаты с точки зрения их точного описания, «привязки к конкретным странам и народам и имеют исторически-временной характер» [22].

В XX в. цивилизационный подход был интегрирован в политическую науку и теорию международных отношений. Эксперты отмечают, что «цивилизационная тематика неизбежно приобретает политическую тональность» [17, с. 222], «выводит политологический дискурс в рамки более широкого дискурса, нежели системно-государственный» [25], а «культурно-символические ресурсы играют ведущую роль в современных формах партнерства/противостояний государств» [22]. О.Ю. Бойцова считает, что термин «цивилизация» служит «для разграничения социальных общностей и определяет модели легитимации властных решений и действий» [4].

Расширение эвристического потенциала цивилизационного подхода в рамках теорий международных отношений было связано с появлением новых методологических рамок исследования – транснационализма (ключевую роль в международных отношениях играют не только государства, но и негосударственные акторы, мигранты, диаспоры, НКО, религиозные объединения, корпорации) [38], концепции «мягкой силы» Дж. Ная (предполагает создание привлекательного образа разрешения конфликтов на основе взаимопонимания и доверия, порожденных устойчивыми социокультурными связями между государствами) [37], а также конструктивизма. Для последней методологии присущ акцент на изучении идентичности, восприятия, создания, репрезентационных практик во взаимодействии с «Другими». Норвежский исследователь И. Нойманн полагает, что демонизация или одомашнивание «Другого» определяется национальными целями. По его мне-

нию, для Европы главным «Другим» на протяжении всей ее истории являлся «Турок» [14, с. 71], а «с распадом Османской империи в результате младотурецкой революции 1908 года и поражения в Первой мировой войне в Европе стало постепенно формироваться новое восприятие Турции как страны, находящейся в процессе нормализации и модернизации, а со вступлением Турции в НАТО – даже как надежного союзника» [14, с. 95].

Другой представитель конструктивизма, американский исследователь палестинского происхождения Э. Саид, анализируя место Востока в европейском западном опыте, использует понятие «ориентализм». По его мнению, ориентализм – это западный стиль мышления, который «производится и существует в процессе неравного обмена с различными видами власти» [20, с. 20] с целью сделать Восток местом «настоящей культурной наглости» [20, с. 226] и объектом цивилизационной миссии «Белого человека» [20, с. 285]. Таким образом, цивилизационный подход в рамках (пост)колониальных нарративов раскрывает на глубинном уровне взаимосвязи культуры и политики, обнажая практики доминирования власти над «Другими» и ставя под сомнение тезис о том, что изучение социокультурных связей помогает преодолевать проблемы при взаимодействии цивилизаций. Еще одним важным достижением данной методологии является понимание конструирования цивилизационной идентичности, осмысление механизмов поддержания демаркационных линий вне рамок политических границ государства.

Одним из направлений исследований цивилизаций в рамках наук о политике является выявление взаимосвязи цивилизационных и геополитических процессов. В отечественной интеллектуальной традиции, начиная с Н.Я. Данилевского, поиск цивилизационного статуса России проходит в рамках дихотомии Россия-Европа. Отказ от формационного подхода в советском обществознании в 90-е гг. XX в. и артикулированная С. Хантингтоном перспектива столкновения цивилизаций актуализировала проблему «геополитического и геокультурного самоопределения» [16]. Российские исследователи предлагают и дихотомию «Восток-Запад» [30], и евразийский подход [10], и концептуальные рамки традиционных/техногенных цивилизаций [26], «государства-цивилизации» [2] в противовес «национальному государству» и др. [1; 23]. Согласимся со В.А. Шнирельманом в том, что некоторые трактовки российской цивилизации в современном отечественном обществознании – это «на самом деле… попытка научного оправдания национализма», что порой создает «конфронтационные настроения» [32].

С позиции определения «цивилизационного кода» (ДНК России), цивилизационного выбора, в условиях современной архитектуры международных отношений, в которой «Коллективный Запад» является конкурентом России, становится важным вопрос изучения цивилизационных особенностей России и стран Востока, сотрудничество которых необходимо для выстраивания многополярного мира. Именно в рамках современного цивилизационного подхода социокультурные связи приобретают приоритетное

значение, а на первый план выдвигается задача многоплановой и многофакторной оценки отношений участников диалога Россия – страны Востока как особого типа общения, предполагающего активное взаимодействие равноправных субъектов [21, с. 14]. Опираясь на новые концептуальные проекции и гуманистический потенциал цивилизационного подхода, видится возможным расширение сферы исследования в плане дифференциации составляющих конкретных форм диалога – культурный обмен и гуманитарные проекты (гастроли, выставки, кинофестивали, перевод литературы, реставрационные проекты), туристических и миграционных потоков, религиозный диалог, образовательное и научное сотрудничество, взаимодействие диаспор, молодежных и других НКО, транснациональных сетей, бизнес-сообществ; изучение дискурсов – медийных, экспертных, политических друг о друге (измерение взаимных симпатий, мониторинг тематики и тональности в соцсетях); исследование роли конкретных институтов МИД, Россотрудничества, Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, Императорского Православного Палестинского Общества, Русских школ за рубежом, исламских университетов и фондов из арабских стран в России в укреплении диалога культур.

Таким образом, цивилизационный подход является ведущим трендом в современном социогуманитарном знании, актуален в контексте глобализации, поскольку представляет собой концептуальную рамку, которая предлагает рассматривать социокультурные связи через призму крупных, исторически устойчивых сообществ – цивилизаций. Понимание общества как культурного феномена в рамках цивилизационного подхода утверждает приоритет культуры над другими сферами общественной жизни, определяет перспективы развития политических, экономических связей в опоре на социокультурный фундамент цивилизации. С позиции цивилизационного подхода социокультурные связи можно рассматривать как форму ответов на вызовы современности (А. Тойнби). На наш взгляд, эвристический потенциал цивилизационного подхода нивелирует его недостатки. Наличие исторического измерения в его рамках позволяет анализировать социокультурные связи в долгосрочной исторической перспективе, учитывать глубинные культурные и религиозные факторы, культурно-исторические паттерны, культурно-коммуникативные формулы, на которых данные связи возникают и развиваются. Многообразие понимания концепта «цивилизация» дает возможность рассмотреть различные аспекты взаимосвязи элементов общества и пересобрать, скорректировать сложившийся понятийно-категориальный аппарат. Интеграция в цивилизационный подход конструктивистской и транснациональной методологий, концепции «мягкой силы» расширяет проблемное поле исследований – появляются возможности деконструировать нарративы, освобождаясь от западных аналитических рамок, понять дискурсивные способы построения диалога цивилизаций, формы конструирования цивилизационной идентичности, проанализировать формальные и неформальные аспекты взаимодействия, деятельность

множества (не)институциональных субъектов, т. е. многомерной ткани социокультурных связей, которые скрепляют ее через общие смыслы, доверие и совместное действие. Учитывая, что оптика цивилизационного подхода позволяет рассматривать связи как сотрудничество или противостояние цивилизаций, отметим и его гуманистический потенциал, развитие диалога цивилизаций, а также прогностические возможности, обеспечивающие идентификацию рисков «столкновения цивилизаций» в условиях усложняющейся мировой архитектуры. Применение цивилизационного подхода в контексте исследования развития социокультурных связей России и стран Востока способствует качественному анализу механизмов сохранения культурного многообразия, самобытных традиций, предоставляет возможность отстоять свой цивилизационный выбор. Недостатки цивилизационного подхода определяются излишней плюрализацией трактовок «цивилизации» и политизацией использования данного понятия силами, педалирующих националистические проекты и сопряженные с ними конфликты. Поэтому считаем уместным закончить статью словами нашего земляка, российского мыслителя В.Н. Расторгуева: «Для того, чтобы быть хорошим политиком, иногда надо быть выше самой политики, поскольку политика – не самоцель, а инструмент. Это касается, в первую очередь, потенциала цивилизационного подхода» [18, с. 173].

Список литературы

1. Ахиезер А.С. Возможен ли диалог цивилизаций? // Цивилизации. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций / Ин-т всеобщ. истории РАН, отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2006. С. 38–64.
2. Багдасарян В.Э. Концепция государства-цивилизации: проблемы методологии и политической реализации // Среднерусский вестник общественных наук. 2022. Т. 17, № 6. С. 15–29.
3. Балакин В.С. «Цивилизация» в междисциплинарном контексте современных отечественных исследований // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2019. Т. 19, №№ 4. С. 16–23.
4. Бойцова О.Ю. Политические функции «Цивилизации» // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. № 1. [Электронный ресурс]. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_24913535_81556374.pdf (дата обращения: 10.01.2026).
5. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3 т. М.: Языки славянской культуры, 2003. Ч. 2: Коллективные судьбы и универсальные сдвиги. 808 с.
6. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / пер. с франц. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. 336 с.
7. Губман Б.Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германо-романскому / сост., авт. вступ. ст.

и коммент. А.В. Репников, М.А. Емельянов-Лукьянчиков. М.: РОССПЭН, 2010. 663 с.
9. Ерасов Б.С. Введение. Цивилизация: Слово – термин – теория // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 9–10.
10. Задохин А. Запад и Восток в национальном сознании России: стереотипы и/или геополитика // Дипломатическая служба. 2010. № 2. С. 36–41.
11. Мак-Нил У. Восхождение Запада: История человеческого сообщества. Киев: Ника-центр; М.: Старклайт, 2004. 1064 с.
12. Метлинский А.Л. О сущности цивилизации и о значении ее элементов. Харьков: Университетская типография, 1839. 132 с.
13. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / пер. с англ. Л.: издательство Института народов севера ЦИК СССР, 1935. 350 с.
14. Нойманн И.Б. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.
15. Осадчий А.В. «Взаимодействие культур» как понятие современной культурологии: дисс. … канд. филос. наук. М., 2001. 125 с.
16. Паншин В.И., Лапкин В.В. Россия между Западом и Востоком: проблемы геополитического и геокультурного определения // Цивилизации. Вып.7. Диалог культур и цивилизаций / Ин-т всеобщ. истории РАН, отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2006. С.164–191.
17. Прозорова Ю.А. «Дискурсивный поворот» и конструктивистский подход к цивилизационной идентичности // Многоликая современность. Сб. к 60-летию В.В. Козловского. Социологический институт Российской академии наук. СПб.: Международный Фонд поддержки социогуманитарных исследований и образовательных программ, 2014. С. 222–256.
18. Расторгуев В.Н. Воссоединение Крыма с Россией и новые модели политики цивилизационной реинтеграции // Политическое пространство и социальное время: Глобальные вызовы и цивилизационные ответы. Сб. науч. тр. XXXVII Междунар. Харакского форума 5-7 ноября 2020 г.: в 2 т. / под общ. ред. Т.А. Сенюшкиной. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2021. Т. 2 С. 168–173.
19. Рашковский Е.Б. Средние века: становление цивилизационного лика Европы // Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2006. С. 129–163.
20. Саид Э. Ориентализм. СПб.: Русский мир, 2006. 640 с.
21. Сайко Э.В. Проблемное поле диалога как феномена социального мира // Цивилизации. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций / Ин-т всеобщ. истории РАН, отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2006. С. 9–37.
22. Сенюшкина Т.А. Цивилизационная идентичность: социокультурный феномен или геополитический конструкт? // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 2. С. 70–82.
23. Соколова Р.И. Цивилизационный подход и необходимость его дополнения в новых исторических условиях // Философские науки. 2020. № 63 (2). С. 7–26.
24. Сорокин П. Социальная и культурная динамика / пер. с англ. В.В. Сапова. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. 1054 с.

25. Старостин А.М., Жуковский Д.А. Цивилизационная парадигма в политической науке: многовариантность моделей в контексте цивилизационной безопасности // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. 2015. С. 5–81.
26. Степин В.С. Стратегии цивилизационного развития и проблема ценностей // Россия и современный мир. 2003. № 1(38). С. 5–18.
27. Тойнби А. Постижение истории / пер. с англ. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
28. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / пер. с англ. И.И. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. 389 с.
29. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеевой, Ю. Новиковой. М.: Издательство АСТ, 2003. 603 с.
30. Цымбурский В.Л. Остров Россия. Перспективы российской геополитики // ПОЛИС. Политические исследования. 1993. № 5. С. 6–53.
31. Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. М.: Международные отношения, 1996. 381 с.
32. Шнирельман В.А. Цивилизационный подход как национальная идея // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 4–24.
33. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории / пер. с нем., вступительная статья и примечания К.А. Свасьяна. М.: Издательство «Мысль», 1998. 340 с.
34. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
35. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и сихогенетические исследования: в 2 т. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
36. Crossing the Divide: Dialogue Among Civilizations. New Jersey: School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University Collection internetarchivebooks, 2001. 252 p.
37. Nye J. Soft Power: the Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs, 2004. 191 p.
38. Vertovec S. Transnationalism. London: Routledge. 2009. 206 p.

THE CIVILIZATIONAL APPROACH AS A CONCEPTUAL FRAMEWORK FOR ANALYZING SOCIO-CULTURAL TIES BETWEEN RUSSIA AND THE COUNTRIES OF THE EAST: HEURISTIC POTENTIAL AND LIMITATIONS

N.N. Kozlova, S.V. Rassadin[4]

Tver State University, Tver

The article examines the principles, features, and varieties of the civilizational approach, which the authors consider to be the main methodological tool for analyzing socio-cultural ties between Russia and the countries of the East. From

[4] The study was carried out in accordance with the state task FEMS-2026-0007 at Tver State University as part of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and the IP-PO Foundation's program of fundamental research in the field of «Modern Socio-Cultural Relations between Russia and the Middle East».

the standpoint of the civilizational approach, socio-cultural ties can be considered as a form of responses to the challenges of the present times (A. Toynbee). The authors track the evolution of the civilizational approach, its integration into a wide range of socio-humanitarian branches of knowledge, and the expansion of its heuristic potential through the introduction of methodological guidelines of constructivism, transnationalism, and the concept of «soft power». The authors note the following advantages of the civilizational approach: it allows analyzing socio–cultural relations in the long-term historical perspective, the problematic field of research is expanding – it is possible to deconstruct narratives, explicate discursive ways of building a dialogue of civilizations, forms of constructing civilizational identity, etc. The article highlights the humanistic potential of the civilizational approach and its predictive capabilities. The application of the civilizational approach in the context of the study of the development of socio-cultural ties between Russia and the countries of the East makes it possible to identify mechanisms for preserving cultural diversity, original traditions, and defend one's civilizational choice. The authors see the disadvantages of the civilizational approach in the excessive pluralization of interpretations of «civilization», as well as the ideologization and politicization of this concept.

Keywords: *civilizational approach, civilization, socio-cultural relations, constructivism, dialogue of cultures, the Middle East.*

Об авторах:

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, доцент, заведующая кафедрой политологии, Институт экономики и управления, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: tver-rapn@mail.ru. ORCID Id 0000-0003-1212-6412, Scopus Author ID: 56446454300, ResearcherID D-5405-2019, SPIN-код: 6273-0895

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры политологии, Институт экономики и управления, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: s_r08@mail.ru. ORCID Id 0000-0002-3478-0792, Scopus Author ID: 56518236300, ResearcherID AAS-7665-2021, SPIN-код: 7952-3904.

Authors information:

KOZLOVA Nataliya Nikolaevna – PhD (Political Science), Associate Professor, Head of the Department of Political Studies, Institute of Economics and Management, Tver State University, Tver. E-mail: tver-rapn@mail.ru

RASSADIN Sergey Valentinovich – PhD (Philosophy), associate Professor of the Department of Political Studies, associate Professor, Tver State University, Tver. E-mail: s_r08@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.02.2026.

УДК 172.13: 32.019.51

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.117

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И УГРОЗЫ ТРАНСФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

А.А. Ковалев

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

В статье, опираясь на философскую антропологию, раскрываются основные угрозы антропологической безопасности, проявляющиеся в трансформационном обществе: быстрые перемены затрагивают социальную, культурную, технологическую и ментальную сферы. Антропологическая безопасность понимается как состояние, при котором человек сохраняет родовые человеческие признаки, личностное единство и способность к самостоятельному действию при внешних влияниях и внутренних изменениях. В центре внимания – философско-антропологический угол рассмотрения, позволяющий понимать безопасность как условие сохранения человеческого измерения, а не как охрану от телесных опасностей. Личностное единство одновременно служит предпосылкой и направлением антропологической безопасности, охватывая биологические, ментальные, культурные и исторические измерения человеческого бытия. Перемены неизбежны, однако часть из них ведёт к обесчеловечиванию: возрастает риск утраты самостоятельности и разрушения механизмов самотождественности. Отсюда следует вопрос о пределах допустимых изменений; при их нарушении подлинные формы существования подменяются искусственными конструкциями. К факторам, нарушающим антропологическую безопасность, относятся социальные и культурные изменения, техногенные процессы, информационно-когнитивные влияния, биотехнологические воздействия, а также культурное растворение, разрушающее межпоколенческую связь и способность придавать смысл. Переход за пределы допустимого влечёт антропологические модификации, способные привести к утрате самостоятельности и замещению способности к самостоятельному действию технологическими или алгоритмическими режимами управления, что ставит под сомнение сохранение человека как уникального явления.

***Ключевые слова**: глобализация, человек, идентичность, антропологические угрозы, целостность, национальная безопасность.*

Введение

Человек сталкивается с множеством вызовов, угрожающих его личностному единству. Глобальные социальные, технологические и культурные изменения ставят под угрозу базовые условия человеческого бытия, а безопасность затрагивает социальную сферу, политику и антропологию. Если классическая философская антропология сосредотачивалась на поиске сущностных черт человека, то сегодня требуется показать, каким рискам

© Ковалев А.А., 2026

подвергаются существенные черты и могут ли они быть защищены и сохранены [7].

Антропологическая безопасность относится к числу центральных проблем философской антропологии, поскольку касается сохранения базовых характеристик человека. Под антропологической безопасностью разумно понимать состояние защиты жизнедеятельности, при котором сохраняются ключевые характеристики – биологические, ментальные, культурные и другие. Развитие биотехнологий, информационных практик управления сознанием и новых форм культурного воздействия затрагивает традиционные социальные институты и представление человека о себе как об автономном существе с уникальными свойствами, задающими человеческую меру. Перечисленные методы применяются в войнах нового типа, при которых физическое противостояние дополняется либо заменяется информационно-ментальным воздействием. В результате представление о себе становится пространством столкновения разных сил. Противодействие разворачивается по разным направлениям и реализуется различными средствами – от глобальных экономических интересов до политических манипуляций, от изменений культурного кода до воздействия технологий на психику и тело [17, с. 106]. Процессы, меняющие базовые механизмы восприятия и взаимодействия, нередко остаются скрытыми: воздействие проявляется постепенно, изменяя способы мышления, формы взаимодействия и структуру восприятия реальности.

Проблема антропологической безопасности выходит за рамки прикладных рассуждений о защите человека от физических или информационных угроз. В центре – сохранение человеческого в человеке и способность человека оставаться самостоятельным действующим лицом при росте утраты ориентиров и зависимости. Несмотря на декларируемую ценность личной свободы, усиливается зависимость человека от структур, формирующих сознание, задающих модели поведения и алгоритмы выбора.

Философская антропология позволяет прояснять природу и бытие человека, поэтому исследователь и обычный читатель сталкиваются с необходимостью отвечать на вызовы, которые порождает новая реальность. При этом антропологическая безопасность не сводится к рассмотрению отдельно взятых вызовов настоящего: предмет шире, поскольку затрагиваются сам факт человеческого существования, пределы допустимых изменений и возможности сохранения человеческого измерения, а также способность человека оставаться самостоятельным действующим лицом и творцом.

Философско-антропологический подход к безопасности человека

Исторически безопасность человека связывали с телесной защитой, социальной стабильностью и правовыми гарантиями. Ориентация на телесную защиту, социальную стабильность и право отражает лишь внешние условия существования и потому оказывается недостаточной. Философская антропология рассматривает безопасность как условие человеческого существования, при котором сохраняется личностное единство даже

при нестабильности мира. Антропологический аспект безопасности исходит из динамичности человека: жизненный путь представляет открытый процесс самостановления; пределы допустимых изменений задают критерий безопасности.

Уже Т. Гоббс рассматривал антропологическое измерение безопасности как значимое основание формирования государства. По мнению философа, потребность в безопасности выступает ведущим мотивом возникновения государственной власти. Человек, стремясь уйти от рисков «естественного состояния» («войны каждого с каждым»), переходит к общим правилам и совместной защите; в исследовательской литературе данная мысль формулируется следующим образом: «реализация принципа национальной безопасности – единственный путь объединения людей для взаимной защиты, при котором каждый, защищая себя, одновременно обеспечивает безопасность интересов общества в целом» [11, с. 64].

Философская антропология позволяет различить два ключевых измерения безопасности: сохранение способности человека к самостоятельному действию и сохранение онтологических параметров человеческого бытия. Первое связано со способностью понимать себя как самостоятельного деятеля, обладающего свободой воли и склонностью к саморефлексии. Угрозы, ведущие к утрате способности, относятся к манипулятивным технологиям, дегуманизирующим практикам и отчуждающим формам социальной организации. Онтологические параметры человеческого бытия задают пределы трансформации человеческого существа. Поскольку человек неизбежно меняется и перестраивает представление о себе в социокультурных процессах, возникает вопрос о границе, после которой изменения становятся необратимыми. Антропологическая безопасность касается защиты существующего состояния человека и сохранения личностного единства при значительных изменениях окружающей среды [21, p. 69].

Угрозы безопасности человека в новых условиях отличаются от традиционных: они не выступают как явные разрушительные факторы, а действуют скрыто, постепенно воздействуя на человеческое бытие и потому часто оставаясь нераспознанными. Философско-антропологический анализ направлен на выявление скрытых процессов, которые шаг за шагом стирают границы между действующим лицом и тем, на что направлено действие, между личностным и обезличенным.

Антропологическая безопасность как способ сохранения целостности человека в изменяющемся мире

Изменчивость всегда сопровождала человеческое существование, однако темпы и характер сегодняшних трансформаций качественно отличаются от предшествующих эпох. Человек вовлечён в процессы неизбежных изменений социальных структур, технологических условий жизни и представлений о себе. В таких обстоятельствах актуализируется проблема антропологической безопасности, речь идёт о сохранении единства личности в телесном, ментальном, культурном и историческом измерениях. Единство

личности нельзя сводить к статичному сохранению изначальной природы человека во всех проявлениях, поскольку в разные эпохи менялись формы самопонимания и условия существования, при этом перемены не отменяли родовых человеческих признаков. Проблема безопасности возникает, когда трансформации выходят за пределы допустимого и угрожают самой возможности согласованного существования. Поэтому в философской антропологии возникает важный вопрос, как определить пределы допустимости и необходимость происходящих трансформаций [2, с. 398]. Почему вопрос стал настолько значимым в XXI веке? Причина связана с технологическими возможностями: технологии уже позволяют воздействовать на структуру человеческого тела, изменять психофизиологические параметры, создавать искусственные формы восприятия, а также менять представления о границах между естественным и искусственным.

Единство личности определяется биологической природой, единством сознания, личной памятью и тем, что передаётся от предыдущих поколений: исторической памятью и культурными нормами. Зачастую угрозы безопасности маскируются под формы прогресса, удобства, расширения возможностей. Чем естественнее воспринимаются новые технологии и чем прочнее они входят в повседневность, тем менее заметными становятся процессы постепенного разрушения. Когда привычные механизмы понимания себя заменяются цифровыми алгоритмами, а самостоятельность личности и выбор замещаются моделями, заранее заданными системой, происходит уже не адаптация к новым условиям, а утрата способности воспринимать себя как единство личности.

Сочетание изменчивости и сохранения единства личности задаёт пределы антропологической безопасности. При утрате способности понимать происходящее и контролировать внешние процессы единство личности оказывается под угрозой. Ключевым становится вопрос о пределах самостоятельности личности, поскольку формируется зависимость, отличная от привычных форм принуждения; зависимость не подавляет волю напрямую, а незаметно входит в повседневность, снижая готовность к сопротивлению. Речь идёт о воздействиях, не ведущих к физическому уничтожению человека; они постепенно меняют восприятие, замещая подлинные формы существования имитациями и культурно-ментальными суррогатами.

Влияние социальных, культурных и техногенных факторов на антропологическую безопасность

Если раньше формы коллективности определялись традиционными структурами, то сегодня они всё чаще строятся на принципах абстрактной взаимозаменяемости. С развитием глобализации и цифровизации прежние организационные рамки ослабевают, и на первый план выходят сетевые формы взаимодействия. Люди всё чаще вступают в виртуальные сообщества, где социальная роль определяется не происхождением и не культурной

традицией, а функциональностью и соответствием установленным стандартам [1]. В результате взаимодействия становятся поверхностными, а идея прочной принадлежности к конкретному сообществу слабеет.

Культурные факторы действуют менее заметно, однако их значение остаётся высоким. Культуру традиционно описывали как систему значений, позволяющую человеку понимать себя и формировать представления о мире; к данной теме обращались философы, антропологи и культурологи. У Эрнста Кассирера в работах «Философия символических форм» [6] и «Опыт о человеке», культура мыслится как мир символических форм, задающий способы ориентации в реальности посредством мифа, искусства и науки. Клод Леви-Стросс в «Структурной антропологии» и «Диком мышлении», подчёркивал значение структурных кодов для передачи культурных смыслов [20]. Хосе Ортега-и-Гассет в «Восстании масс» и «Размышлениях о Дон Кихоте», связывал культуру с историческим сознанием общества и формированием общих критериев понимания прошлого и настоящего [10].

Сегодня культура часто воспроизводит заранее заданные модели восприятия. Мышление становится шаблонным под действием массовой культуры, которая формирует стереотипные представления, стандартизирующие и унифицирующие способы мышления. Развлекательные индустрии, цифровые платформы и глобальные медиакомпании задают готовые образы, заменяя рефлексию мгновенными реакциями. Вместо развития личного понимания мира культура производит удобные и легко усваиваемые значения. Процессы глобализации и культурной вестернизации приводят к замене традиционных механизмов передачи значений упрощёнными аналогами, лишёнными содержательной насыщенности [3, с. 22]. Фольклорные традиции разных народов заменяются унифицированными формами массового искусства, в которых национальные особенности сводятся к стилизованным визуальным клише. Ритуальные и обрядовые практики, некогда составлявшие важную часть социального взаимодействия, превращаются в коммерческие аттракционы для туризма, теряя символическое значение для сообщества. Язык также подвержен таким изменениям. Изменения проявляются, когда сложные философские и литературные тексты уступают место кратким информационным сообщениям, не требующим развёрнутого размышления. В результате исчезают уникальные культурные коды и механизмы понимания. Погружение в непрерывный поток разрозненной информации снижает способность к переживанию и рефлексии, а также к аналитической работе, превращая восприятие в реактивное потребление.

Техногенные изменения играют особую роль в жизни человечества и каждого человека, выходя за пределы инструментального отношения к миру. Они преобразуют способы взаимодействия с реальностью и меняют человеческое восприятие. Всё чаще звучат предположения, согласно которым человека предлагают рассматривать как объект технологической модификации, адаптируемый к техногенной среде. Развитие биотехнологий, кибернетики и искусственного интеллекта меняет представления о человеке,

стирая границы между естественными возможностями организма и технологическими расширениями [15]. В результате широко распространяются идеи постгуманизма и трансгуманизма, где перемены понимаются как неизбежный этап эволюции. Так, Ник Бостром в книге Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies («Сверхразум: пути, опасности, стратегии») рассматривает последствия развития искусственного интеллекта для будущих форм разума [18], а Рэй Курцвейл в работе The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology («Сингулярность близка: когда люди выйдут за рамки биологии») утверждает: технологическое развитие может привести к объединению человека и машин [19]. Макс Мор в эссе Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy («Трансгуманизм: на пути к футуристической философии») характеризует технологическое расширение человеческих возможностей как следующий шаг эволюции [22], а Фрэнсис Фукуяма, критикуя трансгуманистические тезисы в работе Our Posthuman Future («Наше постчеловеческое будущее»), предупреждает о рисках утраты ключевых аспектов человеческой природы [13]. В итоге биоинженерия и цифровая медиатизация создают виртуальные образы, алгоритмически управляемые предпочтения и искусственные информационные среды, заменяя традиционные ориентиры и меняя представления о границе между естественным и искусственным.

Философско-антропологический анализ позволяет сделать вывод: параллельное развитие процессов формирует единую систему угроз. Они не противостоят друг другу, а усиливают взаимное воздействие: социальные изменения создают предпосылки для культурных сдвигов, культурные трансформации создают условия для технологической модификации, а техногенные процессы закрепляют структурные изменения в социальной и смысловой сферах [16, с. 186]. В результате безопасность человека становится зависимой от способности сопротивляться процессам, лишающим его возможности оставаться активным действующим лицом. Антропологическая незащищенность проявляется в постепенном стирании границ между подлинной и искусственно созданной реальностями. В результате действие социальных, культурных и техногенных факторов остается незаметным, поскольку проявляется не как открытое насилие, а как модификация структуры восприятия. Трудность распознавания угроз и поиска способов снижения их воздействия на сознание связана с тем: человек, находясь внутри трансформаций, нередко не замечает угрозу и воспринимает происходящее как естественное развитие событий.

Информационные и когнитивные воздействия на человека

Для антропологической безопасности опасны информационные и когнитивные воздействия скрытого типа. Они меняют способы взаимодействия с миром и изменяют работу мышления под действием заданных алгоритмов восприятия. Человек живёт внутри потоков сообщений, которые снижают рефлексию и побуждают к быстрым, малообдуманным реакциям.

Размышление и анализ уступают место механическим когнитивным шаблонам, встроенным в принципы работы цифровых платформ; критическая оценка получаемой информации уходит на второй план. В социальных сетях и поисковых системах ранжирование материалов опирается на прошлые действия пользователя и создаёт эффект «информационного пузыря»: человек получает главным образом удобные версии объяснения происходящего и реже знакомится с альтернативным взглядом на вопрос. Распространение коротких форматов подачи материала упрощает восприятие и сокращает место для сложных аналитических построений. Быстрое потребление фрагментированных сведений снижает способность к длительной концентрации и длительному размышлению; формируется клиповое мышление. Цифровые технологии меняют способы коммуникации и закрепляют новые когнитивные привычки: вместо вдумчивого разбора преобладают мгновенные реакции на информационные стимулы, а восприятие сводится к пассивному принятию заранее сформулированных значений.

Информационные технологии создают новые формы социальной реальности, в которых человеческое сознание теряет самостоятельность и многомерность при получении и обработке сведений. Постепенное сближение биологических и цифровых механизмов мышления меняет представления о границе между естественными и искусственными формами познания [5, с. 146]. Технологические инструменты облегчают доступ к знаниям, одновременно снижая способность человека к самостоятельному формированию значений. Интерактивные помощники, голосовые ассистенты и алгоритмические рекомендации дают готовые ответы и задают, какие вопросы будут поставлены. Автозаполнение поисковых запросов направляет мыслительный процесс ещё до того, как пользователь сформулирует собственный вопрос. Образовательные платформы и цифровые энциклопедии предлагают информацию в предельно упрощённой форме, исключая сложные конструкции и переводя процесс познания в режим механического усвоения готовых сведений. Системы автоматического перевода снимают часть мотивации к самостоятельному изучению языка, снижая когнитивную нагрузку и ослабляя понимание оригинального текста. Даже в научной сфере, где упрощение и ориентация на шаблоны изначально не предполагаются, модели генерации текстов способны создавать аргументированные материалы, сокращая потребность в аналитической работе до минимума. В результате человек привыкает к готовым когнитивным шаблонам, а поиск нового всё чаще сводится к выбору из предложенных вариантов, а не к вдумчивой работе с материалом.

Возникает парадокс: чем сложнее когнитивные технологии, тем меньше у человека остаётся возможностей для познавательной самостоятельности. Запоминание, понимание и самонаблюдение всё чаще зависят не от собственных интеллектуальных механизмов, а от внешних систем, которые задают, какие элементы информации подлежат пониманию и усвоению. Парадокс усиливается тем, что информационные технологии предлагают

удобство, доступность и мгновенную реакцию, создавая видимость расширения познавательных возможностей. Однако чем сильнее человек привыкает к внешним когнитивным механизмам, тем реже замечает их действие и тем быстрее переходит к готовым интеллектуальным решениям. Главная опасность информационных и когнитивных воздействий заключается не в прямом подавлении мышления, а в незаметном подчинении принципам работы систем, которые задают новые структуры сознания.

Биотехнологические и генетические вызовы антропологической безопасности

Развитие биотехнологий и генетических методов вмешательства в организм, с одной стороны, обещает освобождение от физических ограничений, с другой стороны ведёт к тому, что человеческое существование всё чаще задаётся технологическими параметрами и заранее заданными характеристиками.

Технологические решения затрагивают фундаментальные аспекты человеческого существования и нередко выглядят привлекательнее методов традиционной медицины. Медицина стремится восстановить единство организма при болезни или травме, а биотехнологии, помимо лечения, допускают модификацию, создавая новые формы телесности, когнитивных возможностей и эмоционального состояния. В результате человек перестаёт воспринимать себя как неизменную данность и оказывается в положении управляемого объекта; телесность и ментальность становятся параметрами, которые можно корректировать извне. Изменение генетической структуры человека ставит этические и антропологические вопросы. Возможность программировать характеристики будущих поколений меняет принцип преемственности, поскольку прежнее представление о человеке как о связующем звене поколений может быть вытеснено моделью, где наследование становится результатом внешнего проектирования. При таких вмешательствах человек перестаёт быть результатом уникального сочетания биологических и социальных факторов, и становится результатом проектирования; представление о человеке определяется не процессами саморазвития, а внешними решениями.

Генетическая модификация ведёт к утрате спонтанности в формировании личности; она сокращает пространство личного становления, в котором сохраняются самопроверка, поиск себя и непредвиденные открытия. Нейротехнологии, воздействие на память, стимуляция эмоций, корректировка характера посредством химических и нейрофизиологических методов формируют реальность, где границы между естественным и искусственным становятся менее различимыми [4, с. 90].

Биотехнологическое воздействие не выглядит как угроза антропологической безопасности. Напротив, оно часто воспринимается как развитие, улучшение, освобождение от телесных ограничений. Меняется само отношение к телу. Так, если в традиционном понимании тело считалось неотъ-

емлемой частью личности, у Мориса Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» тело понимается как ключ к человеческому самопониманию [9], а у Мартина Хайдеггера в «Бытии и времени» телесность связана с бытием-в-мире и невозможностью отделить человека от собственного способа присутствия в мире [14], то при биотехнологической трансформации тело всё чаще рассматривается как предмет оптимизации. Поэтому возможности биотехнологий и генной инженерии порождают сомнения относительно границы между человеком как самостоятельным деятелем и результатом технологического проектирования.

Проблематика самостоятельности личности и воздействия на человеческую природу показывает масштаб антропологического кризиса; человек живёт рядом с технологиями и постепенно становится их частью. Соединение естественного и искусственного порождает вопросы, ответы на которые человечество будет искать в ближайшие годы. При утрате самостоятельности и при полностью управляемом существовании сохраняется ли человек как человек? Или возникает иной тип человека, при котором свобода заменяется программируемостью, а представление о человеке сводится к набору параметров, корректируемых по заранее заданным алгоритмам?

Культурное размывание и антропологическая нестабильность

Культура выступает не внешним окружением, а системой значений, которая задаёт сознание, восприятие реальности и идентичность. Однако при глобальных трансформациях её структура изменяется, приобретая подвижный, фрагментированный и утилитарный характер. Ранее культура обеспечивала передачу исторической памяти, накопленных значений и форм идентичности. Передача шла посредством символических систем: мифологических и религиозных нарративов, литературных канонов, художественных традиций и ритуалов, которые задавали общие ориентиры идентичности. При текущих изменениях культурная среда теряет устойчивые ориентиры, и проявляется утрата способности к смысловому ориентированию [8, с. 14]. В итоге смысловые структуры ослабевают, культурные формы теряют связность, а на первый план выходит состояние неопределённости. Возникает кризис идентичности, при котором разрушаются привычные культурные коды и затрудняется их восприятие.

Разрушение традиционных культурных ориентиров порождает антропологическую неопределённость, которая проявляется как неспособность человека сохранять идентичность при непрерывно меняющихся культурных значениях. В прошлом культурные изменения происходили постепенно, в силу естественно обусловленных факторов и обстоятельств, позволяя человеку адаптироваться к изменяющейся среде, а сегодня их динамика такова, что адаптация превращается в постоянный процесс без ясного результата. Человек вынужден заново определять свою принадлежность; при таком состоянии идентичность не становится прочнее, а приобретает ситуативный характер и зависит от внешних импульсов. Сдвиги культурных оснований ведут не к утрате отдельных форм, а к изменению организации культуры, которая всё

чаще выступает инструментом воздействия, управления и манипуляции. При массовой медиатизации культурных процессов смещается акцент с содержания на знаковость; важен не смысл, а эффект, создаваемый образом. Доминирование коротких форматов и клипового мышления приводит к тому, что художественные, научные и философские традиции вытесняются поверхностными прочтениями, рассчитанными на быстрый прогнозируемый отклик публики. Медиапространство перестаёт быть средством смысловой трансляции и становится инструментом создания эффектов; ценность высказывания определяется не его содержанием, а способностью привлечь внимание. В результате культура всё чаще выглядит как пространство эффекта и шума, а не смысловой работы и вдумчивого чтения.

Одним из следствий культурной трансформации становится отказ от исторической преемственности. Историческое сознание замещается фрагментированным восприятием времени; связь прошлого и настоящего ослабевает и перестаёт быть значимой для нового поколения. Человек перестаёт мыслить себя частью исторического процесса и ориентируется на мгновенные события, оценивая их вне общего культурного целого [12, с. 125]. Зависимость от краткосрочных стимулов переводит человека в положение управляемого объекта, а идентичность сводится к набору временных масок, сменяющихся в зависимости от ситуации и конъюнктуры.

Изменение культурных оснований связано с языковым кризисом, поскольку язык остаётся ключевым средством упорядочивания представлений о реальности. Эмоциональная насыщенность начинает преобладать над рациональной составляющей языка, из-за чего язык упрощается. В речи всё чаще доминируют экспрессивные выражения, слоганы и меметические конструкции, которые вызывают мгновенный отклик, но бедны по содержанию. Ускоренный темп информационных потоков не оставляет времени на вдумчивое чтение, вынуждая человека действовать в режиме быстрой реакции. В таких условиях на спокойное обдумывание почти не остаётся времени. Способность к длительному сосредоточению и последовательному построению мысли уступает место импульсивному восприятию, ориентированному на быстрые эмоциональные оценки. Обеднение языка лишает человека возможности внятно описывать реальность во всей её сложности, делая его более уязвимым к внешним воздействиям.

Заключение

Антропологическая безопасность при разносторонних цивилизационных трансформациях выходит за пределы традиционного понимания обеспечения безопасности, которое ограничивается защитой от внешних угроз. Речь идёт о самой основе человеческого существования, которая подвергается значительным изменениям вследствие социальных, культурных, технологических и биологических факторов. Человек сталкивается с необходимостью адаптации к быстро меняющейся реальности и с задачей сохранить способность быть действующим лицом и самостоятельность, а также

идентичность, поскольку границы между естественным и искусственным становятся всё менее отчётливыми.

Глобальные изменения в культуре, способах мышления, биотехнологиях и цифровых алгоритмах снижают надёжность привычных механизмов поддержания представления человека о себе. Человек оказывается в состоянии неопределённости; связь прошлого и настоящего ослабевает, а собственные базовые признаки всё чаще пересматриваются вследствие внешних воздействий. Со временем складывается образ личности, зависящий от программируемых моделей поведения и теряющий способность к самостоятельному пониманию себя и окружающего мира.

Сегодня в системе национальной безопасности усиливается вопрос о сохранении человека как антропологического вида. Постановка вопроса показывает необходимость пересмотра привычных представлений о прогрессе и развитии. Взаимодействие новых технологий и человека ставит в центр задачу сохранить способность быть действующим лицом при принятии решений и оценке происходящего. При этом самосохранение не сводится к физическому выживанию или продлению жизни; речь идёт о более широком горизонте. Самосохранение предполагает развитие способности формировать значения, поддерживать единство личности, сохранять чувство уникальности и связь поколений. Утрата перечисленных характеристик ведёт к исчезновению человека как уникального явления и превращает его в программируемую часть управляемых технологических и социальных конструкций.

Человек как творец и саморазвивающийся феномен не является статичным; он подвержен изменениям, которые составляют часть естественных процессов развития и трансформации. Однако у изменений существуют пределы; человеку необходимо их определить и обозначить, чтобы получить ясные критерии оценки: какие изменения поддерживают развитие, а какие ему противоречат. От этого зависит мера внешнего принуждения к изменению человеческой природы: человек либо сохранит способность быть действующим лицом и самостоятельность, либо окажется в потоке технологического и культурного программирования, теряя самостоятельность и возможность независимого существования.

Список литературы

1. Баева Л.В. Влияние цифровизации образования на человека в контексте проблемы безопасности // Философия образования. 2020. Т. 20. № 2. С. 131–144.
2. Василенко В.Н., Чащина Т.В. Ноосферная стратегия безопасности // Уровень жизни населения России. 2022. Т. 18. № 3. С. 392–403.
3. Дробот Г.А. Человек как субъект угроз международной безопасности (антропология безопасности) // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2010. № 4. С. 21–24.
4. Дрозд А.Л. Проблема генетической безопасности в контексте трансгуманизма // Геополитика и безопасность. 2012. № 3 (19). С. 89–92.

5. Засухина В.Н. Безопасность человека в условиях современной цивилизации // Гуманитарный вектор. 2013. № 2 (34). С. 144–149.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Унив. кн., 2001. Т. 1: Язык 271 с.
7. Колин К.К. Структура и приоритеты глобальной безопасности // Стратегические приоритеты. 2017. № 4 (16). С. 13–33.
8. Маслова М.В. Гуманитарная безопасность России в современных условиях: к вопросу социально-философской методологии исследования // Власть. 2011. № 11. С. 12–15.
9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999. 605 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: Ермак, 2005. 509 с.
11. Павлович О.В. Антропологическая парадигма национальной безопасности в философской системе Томаса Гоббса // Вестник Оренбургского государственного университета. 2011. № 7 (126). С. 62–67.
12. Старостин А.М. Антропологическая безопасность в контексте национальной и глобальной безопасности // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2023. № 1 (152). С. 123–128.
13. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. 349 с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время; Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 509 с.
15. Храпов С.А. Пределы технологизации человека: проблема искусственного интеллекта // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 2 (31). С. 195–200.
16. Храпов С.А. Проблемы когнитивной безопасности человека в условиях высокотехнологичного общества // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 3 (32). С. 184–190.
17. Шарковская Н.В. Модусы глобализации в социально-культурной деятельности: антропологический аспект // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 5 (91). С. 102–110.
18. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press, 2014. 328 p.
19. Kurzweil R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking, 2005. 652 p.
20. Levi-Strauss C. Ce que l'ethnologie doit a Durkheim // Annales de l'Universite de Paris. 1960. № 30 (1). P. 47–52.
21. Lomako O.M. Anthropological Crisis in the Risk Society: Philosophical Analysis // RUDN Journal of Philosophy. 2019. No. 23 (1). P. 66–73.
22. More M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. 1990, 1996. URL: https://web.archive.org/web/20051029125153/http:/www.maxmore.com/transhum.htm (дата обращения: 13.02.2026).

ANTHROPOLOGICAL SECURITY AND THREATS OF A TRANSFORMATIONAL SOCIETY: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

A.A. Kovalev

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

Based on philosophical anthropology, the article reveals the main threats to anthropological security that manifest themselves in a transformational society: rapid changes affect the social, cultural, technological and mental spheres. Anthropological security is understood as a state in which a person retains generic human characteristics, personal unity and the ability to act independently under external influences and internal changes. The focus is on the philosophical and anthropological angle of consideration, which makes it possible to understand safety as a condition for preserving the human dimension, and not as protection from bodily dangers. Personal unity simultaneously serves as a prerequisite and direction for anthropological security, encompassing the biological, mental, cultural and historical dimensions of human existence. Changes are inevitable, but some of them lead to dehumanization: the risk of loss of independence and destruction of the mechanisms of identity increases. This leads to the question of the limits of acceptable changes; when they are violated, genuine forms of existence are replaced by artificial structures. Factors that violate anthropological security include social and cultural changes, man-made processes, informational and cognitive influences, biotechnological influences, as well as cultural dissolution, which destroys intergenerational communication and the ability to make sense. Going beyond the limits of what is acceptable entails anthropological modifications that can lead to a loss of independence and the replacement of the ability to act independently by technological or algorithmic control modes, which calls into question the preservation of man as a unique phenomenon.

***Keywords**: globalization, man, identity, anthropological threats, integrity, national security.*

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: 27.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.03.2026.

УДК 172.13: 32.019.51

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.130

КУЛЬТУРА БЕЗОПАСНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ПОНЯТИЙНОЕ ПОЛЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

О.В. Джавад

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва

В статье представлен теоретический анализ культуры безопасности в качестве ключевого социокультурного феномена эпохи позднего модерна. Автор последовательно аргументирует тезис о недостаточности и редукционизме традиционных подходов к безопасности, сфокусированных на государственном суверенитете и военно-политических механизмах. Утверждается, что в условиях структурной неопределённости, гибридных угроз, цифровой трансформации и глобализации рисков безопасность необходимо переосмысливать как сложный, многомерный конструкт, формируемый в процессах коллективного смыслопорождения, коммуникации и повседневных практик. Целью работы является концептуализация культуры безопасности в качестве автономного объекта социально-философского анализа и разработка интегративной теоретической модели, синтезирующей ключевые положения теории риска Ульриха Бека, теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса и философии повседневности Мануэля Кастельса. Научная новизна исследования заключается в преодолении разрыва между макротеоретическим анализом безопасности и микроуровневым изучением повседневных практик, а также в демонстрации эвристического потенциала синтеза этих теорий для построения целостного понятия «культура безопасности». В результате проведённого анализа обоснована трёхуровневая структура культуры безопасности, включающая в себя: 1) *рисковую рефлексию* как способность общества к критическому осознанию системных угроз и отказу от иллюзий абсолютного контроля; 2) *коммуникативную легитимацию* как процедурно-диалогический процесс установления и признания норм безопасности в публичном пространстве; 3) *повседневную рационализацию* как практическую компетенцию индивидов и групп по адаптивному конструированию безопасности в условиях сетевой фрагментации опыта. Автор приходит к выводу о том, что предложенная модель позволяет трактовать культуру безопасности не как набор внешних предписаний или идеологических установок, а как динамический *диспозитив* (в фукианском смысле), в котором переплетаются глобальные процессы производства рисков, институциональные формы коммуникации и микроуровень повседневного социального опыта. Культура безопасности, таким образом, предстаёт в качестве онтологического императива и условия возможности

© Джавад О.В., 2026

устойчивого развития социума в контексте перманентной нестабильности и множественности угроз.

Ключевые слова: *безопасность, культура безопасности, общество риска, секьюритизация, теория коммуникативного действия, философия повседневности, Ульрих Бек, Юрген Хабермас, Мануэль Кастельс.*

Цель работы – осуществить философскую концептуализацию феномена *культуры безопасности* как автономного объекта социально-философского анализа, предложив интегративную теоретическую модель на основе синтеза ключевых парадигм современной социальной мысли, и тем самым обосновать её необходимость в качестве аналитического инструмента для осмысления вызовов позднего модерна.

Введение

Традиционно категория «безопасность» в социальной теории понималась преимущественно в рамках национального государства, военной доктрины или экономической устойчивости. Такой подход, восходящий к вестфальской модели международных отношений и неореализму, редуцирует безопасность к процедурно-функциональным механизмам контроля, отчуждая её от конкретного жизненного опыта индивидов и сообществ. В то же время культурологический поворот в социальной философии конца XX – начала XXI в., наряду с феноменологической и постструктуралистской критикой объективизма, способствовал фундаментальному расширению эпистемологического основания безопасности, переводя её в плоскость символической онтологии и социального конструирования. Безопасность начинает осмысливаться не как объективная данность, а как сложный конструкт, формируемый в процессах интерсубъективного согласования, исторически обусловленного воображения, повседневного опыта и аффективного восприятия угроз [10]. Это смещение акцентов открывает путь для исследования глубинных культурных матриц, которые опосредуют не только восприятие опасности, но и сами способы её преодоления.

В условиях усиления структурной неопределённости, характерной для постиндустриального, или «рефлексивного», модерна, проблема безопасности претерпевает качественную трансформацию: из сугубо технократического или политического феномена она превращается в многомерную социокультурную реальность. Современная социальная философия, реагируя на вызовы гибридных угроз (сочетающих военные, информационные, экономические и идеологические компоненты), экзистенциальных рисков (таких как антропогенные изменения климата, пандемии, кризис биоразнообразия) и глобальных кризисов легитимности, вынуждена радикально переосмысливать традиционные параметры концепта «безопасность». В его трактовку включаются не только и не столько институциональные механизмы защиты, но и глубинные культурные коды, нарративы, практики идентичности и коллективные эмоции, опосредующие восприятие, интер-

претацию и трансляцию угроз. В этом контексте возникает насущная потребность в концептуализации *культуры безопасности* как автономного объекта философского анализа – не как пассивной производной от политических или экономических условий, но как активного, симбиотического феномена, локализующегося на пересечении повседневной практики, коммуникативных стратегий и формирующегося системного рискового сознания.

Таким образом, актуальность исследования обусловлена теоретической необходимостью преодоления редукционистских трактовок безопасности и практической значимостью формирования адекватных аналитических рамок для понимания и управления комплексными угрозами в XXI в. Основная гипотеза исследования заключается в том, что адекватная концептуализация культуры безопасности возможна лишь на пути синтеза макро- и микросоциальных теорий, соединяющих анализ глобальных структур производства риска с изучением практик их осмысления и нейтрализации на уровне повседневной жизни и публичной коммуникации.

Эволюция понятия «безопасность»: от классического суверенитета к постмодернистской деконструкции

Для обоснования предложенного подхода необходимо проследить ключевые трансформации в понимании безопасности, выявив их внутреннюю логику и историко-философские предпосылки. Это позволит зафиксировать теоретические лакуны, которые призвана заполнить концепция культуры безопасности.

Классические концепции: безопасность как гарантия суверенного порядка

Истоки систематической концептуализации безопасности в западной философско-политической традиции неразрывно связаны с именем Томаса Гоббса. В «Левиафане» (1651) безопасность трактуется как фундаментальная, *онтологическая* потребность индивида, вынужденного существовать в естественном состоянии «войны всех против всех» [2]. Страх насильственной смерти выступает здесь первичным мотивом рационального действия, побуждающим индивидов заключить социальный контракт и безоговорочно передать суверенную власть абсолютному арбитру – государству-Левиафану. Функция последнего сводится к обеспечению порядка и защите подданных от внутренних и внешних угроз. Таким образом, в классической модели безопасность конституируется через бинарную оппозицию: хаос естественного состояния – порядок политического тела, где государственный суверенитет является одновременно условием возможности и предельным выражением безопасности.

Эта логика получает своё институциональное и теоретическое оформление в классической школе политического реализма в теории международных отношений, представленной трудами Ганса Моргентау [19], Эдварда Карра [9] и Кеннета Уолтца [21]. В рамках данного подхода, часто именуемого «традиционным» или «узким», единицей анализа и референтом

безопасности выступает национальное государство. Безопасность отождествляется с выживанием государства в условиях анархичной (лишённой верховного арбитра) международной системы. Фокус смещается на военно-стратегические аспекты: территориальную целостность, баланс сил, сдерживание, обороноспособность. Безопасность понимается здесь как объективное, постулируемое экспертами и измеряемое материальными показателями (численностью армий, мощью вооружений) состояние, которое может быть обеспечено преимущественно силовыми и дипломатическими средствами.

Расширение горизонта: от национальной к человеческой и многомерной безопасности

Критика классического подхода, обострившаяся после окончания «холодной войны», была направлена на его очевидную ограниченность в условиях появления новых, невоенных угроз. Копенгагенская школа безопасности (Оле Вэвер [20], Барри Бузан [7], Яап де Вильде [8]) в конце 1980-х – начале 1990-х гг. предложила программу «расширения и углубления» (*widening and deepening*) понятия безопасности. Её ключевым вкладом стало, во-первых, введение модели «секторальной безопасности», согласно которой угрозы и референтные объекты безопасности могут быть проанализированы в нескольких автономных, но взаимосвязанных сферах: военной, политической, экономической, социетальной и экологической [8]. Во-вторых, и это наиболее важно, Копенгагенская школа разработала концепт «секьюритизации» (*securitization*) – речевого акта, посредством которого некая проблема представляется в публичном дискурсе как экзистенциальная угроза для определённого референтного объекта, что позволяет вывести её за рамки обычной политики и легитимировать применение чрезвычайных мер [8; 20]. Таким образом, безопасность предстала уже не как объективная данность, а как результат специфического дискурсивного конструирования, открытого для политической борьбы и манипуляции.

Логическим развитием этой тенденции стало оформление в середине 1990-х годов концепции *человеческой безопасности* (*human security*), наиболее полно изложенной в Докладе о развитии человека ПРООН (1994) [18]. В этой документе референт безопасности окончательно смещается с государства на индивида. Безопасность определяется как «свобода от страха» и «свобода от нужды», то есть защита от широкого спектра хронических угроз: бедности, болезней, репрессий, насилия, экологических катастроф. Акцент делается на качество жизни, достоинство и расширение возможностей человека. Этот подход, несмотря на свою гуманистическую привлекательность, часто критикуют за избыточную широту и размытость, превращающую безопасность в синоним любого позитивного социального блага, что затрудняет операционализацию понятия.

Постмодернистская критика: безопасность как дискурс власти и этическая апория

Наиболее радикальную критику онтологических и эпистемологических оснований как классических, так и расширенных концепций безопасности предприняли теоретики постмодернистской и постструктуралистской ориентации (Деррик Финн [14; 15], Мэттью Эдгар [11; 12], Кимберли Хичкок [16; 17], Карлос Эскуде [13]). Опираясь на методологию Мишеля Фуко, они рассматривают безопасность не как нейтральную аналитическую категорию или гуманистический идеал, а как мощный *дискурсивный режим* и *технологию власти* [5]. С их точки зрения, практики безопасности (надзор, контроль, классификация, исключение) являются фундаментальными для конституирования современного политического порядка.

Так, процесс секьюритизации анализируется как способ производства «чужого», «врага», «аномалии», легитимирующий усиление репрессивного аппарата и сужение пространства публичной политики и гражданских свобод. Объявление некоего явления (миграции, определённой идеологии, протеста) «угрозой национальной безопасности» позволяет перевести его из сферы политических дебатов в сферу исключительных полномочий силовых структур, по существу, осуществляя «политическую деполитизацию». Более того, постмодернистская мысль выявляет этическую апорию безопасности: стремление к абсолютной защищённости неизбежно вступает в конфликт с ценностями свободы, открытости, плюрализма и приватности. В условиях развития технологий тотального наблюдения («умные» города, массовый сбор цифровых данных) сама логика безопасности может превратиться в инструмент подавления социальной неопределённости, являющейся неотъемлемым условием демократического творчества и индивидуальной автономии.

Таким образом, историко-философский анализ демонстрирует диалектическое движение мысли о безопасности: от её обоснования как основы суверенного порядка (Гоббс, реализм) – через расширение референтов и признание её дискурсивной природы (Копенгагенская школа, human security) – к радикальной критике её как механизма власти и источника этических противоречий (постмодернизм). Современная теоретическая ситуация характеризуется напряжением между потребностью в эффективных ответах на комплексные угрозы и осознанием опасностей, таящихся в самих инструментах обеспечения безопасности. Это напряжение указывает на необходимость нового синтетического подхода, который мог бы, не впадая в редукционизм или нигилизм, предложить целостное понимание безопасности как культурного феномена, укоренённого в структурах повседневной жизни и коммуникативных практиках. Именно такой подход можно обозначить как концепцию *культуры безопасности*.

Культура безопасности: к синтетической социально-философской модели

Термин «культура безопасности» получил определённое распространение в прикладных областях – менеджменте, инженерии, психологии труда,

где он обозначает совокупность установок, ценностей и норм, разделяемых членами организации и направленных на приоритетное отношение к вопросам безопасности. Однако в социальной философии и теоретической социологии это понятие остаётся периферийным и недостаточно концептуализированным. Его теоретический потенциал заключается в возможности связать в единую аналитическую рамку макроуровневый анализ социальных структур, производящих риски, мезоуровень институциональных коммуникативных практик и микроуровень индивидуального и группового опыта.

Научная новизна данного исследования заключается в попытке построения интегративной модели культуры безопасности путём синтеза трёх фундаментальных теоретических парадигм современной социальной мысли: теории общества риска Ульриха Бека, теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса и философии повседневности Мануэля Кастельса. Предполагается, что такой межпарадигмальный синтез позволяет преодолеть односторонность как позитивистско-редукционистских, так и чисто деконструктивистских подходов, представив культуру безопасности в качестве динамичной, многоуровневой реальности.

Уровень риска и рефлексивности: вклад Ульриха Бека

Теория «общества риска» Ульриха Бека предоставляет онтологическое и эпистемологическое основание для понимания современного контекста безопасности [1]. Бек утверждает, что в эпоху рефлексивного модерна логика производства богатства индустриального общества сменяется логикой производства и распределения рисков. Риски нового типа (техногенные катастрофы, генетические модификации, финансовые кризисы, климатические изменения) обладают системным, глобальным, неисчислимым и часто невидимым (до момента катастрофы) характером. Они порождаются самим процессом модернизации, и их последствия не признают классовых и национальных границ.

В таком контексте традиционное понимание безопасности как состояния защищённости от известных и локализованных опасностей теряет смысл. Безопасность превращается в проблему управления принципиальной неопределённостью, требующую постоянной рефлексии о непреднамеренных последствиях технологического и социального развития. *Культура безопасности*, следовательно, на этом уровне должна быть понята прежде всего как культура *риск-рефлексии* – как способность общества к коллективному осознанию системных угроз, к критическому пересмотру своих базовых предпосылок и к публичному обсуждению допустимых уровней риска. Это предполагает отказ от технократической иллюзии полного контроля и принятие неопределённости в качестве конститутивного условия существования.

Уровень коммуникации и легитимации: вклад Юргена Хабермаса

Если Бек описывает структурные условия, в которых возникает проблема безопасности, то теория коммуникативного действия Юргена Ха-

бермаса предлагает ключ к пониманию нормативных и процедурных оснований её решения в демократическом обществе [6]. Хабермас проводит различие между «системой» (экономика, бюрократическая администрация) и «жизненным миром» (*Lebenswelt*) – сферой повседневного опыта, культурной традиции и личных отношений. Кризис современности, по Хабермасу, заключается в «колонизации жизненного мира» системными императивами эффективности и контроля.

Применительно к безопасности это означает, что навязывание сверху технократических мер безопасности (тотальная слежка, превентивное ограничение свобод) является проявлением именно такой колонизации. Подлинная *культура безопасности* не может быть сконструирована директивно. Она должна формироваться «снизу», в процессе *коммуникативной рациональности* – открытого, неограниченного и аргументированного диалога в публичной сфере. Цель такого диалога – достижение интерсубъективного согласия (консенсуса или, как минимум, взаимопонимания) относительно того, что считать угрозой, какие жертвы допустимы ради безопасности и где проходят границы между необходимой защитой и недопустимым контролем. Таким образом, культура безопасности на этом уровне предстаёт как культура *коммуникативной легитимации* норм и практик безопасности, обеспечивающая их не формальную, а подлинную общественную приемлемость и легитимность.

Уровень повседневности и сетевых практик: вклад Мануэля Кастельса

Наконец, теория сетевого общества и философия повседневности Мануэля Кастельса позволяют заполнить эмпирический пробел, показав, как глобальные риски и публичные дискуссии преломляются в конкретных практиках индивидов [3]. Кастельс утверждает, что в информационную эпоху социальная структура организуется вокруг «пространств потоков» – сетей капитала, информации, технологий и символов, тогда как локальные «пространства мест» фрагментируются и теряют автономию. Повседневная жизнь становится полем постоянного напряжения между глобальными потоками и локальной идентичностью.

В этих условиях переживание безопасности/небезопасности приобретает непосредственный, сенсорный и эмоциональный характер. Оно конструируется через взаимодействие с медиа-потоками, цифровыми интерфейсами, городской средой, социальными сетями. Культура безопасности на микроуровне проявляется как набор практических компетенций, или *повседневной рационализации*: способность критически оценивать информацию об угрозах, выбирать стратегии личного поведения (от цифровой гигиены до выбора маршрута), формировать локальные сети доверия и взаимопомощи, адаптироваться к быстро меняющимся условиям. Это уже не пассивное следование инструкциям, а активное, творческое конструирование персонального и группового «кокона безопасности» в условиях сетевой фрагментации реальности.

Интегративная модель культуры безопасности: структура и динамика

Интеграция трёх названных теоретических перспектив позволяет предложить многоуровневую модель культуры безопасности как целостного социального феномена. Данная модель представляет собой не просто сумму отдельных элементов, а динамическую систему, в которой уровни находятся в состоянии постоянного взаимодействия и взаимовлияния.

Макроуровень (общественно-структурный): риск-рефлексия. На этом уровне культура безопасности формируется как ответ на системные вызовы, описанные У. Беком [1]. Это сфера производства общественного знания о рисках, формирования «риск-эпистемы», которая определяет, какие угрозы признаются обществом в качестве значимых. Здесь ключевую роль играют наука, экспертные сообщества, глобальные медиа, международные организации. Культура проявляется в способности к публичной рефлексии о долгосрочных последствиях развития, в критическом отношении к технократическим обещаниям, в готовности к солидарным действиям перед лицом глобальных угроз (например, террористических).

Мезоуровень (институционально-коммуникативный): коммуникативная легитимация. Этот уровень связан с институтами и процессами, обеспечивающими перевод макроросисков в публичную повестку и выработку коллективных решений. Сюда относятся политическая система, правовые институты, система образования, публичная сфера (в понимании Ю. Хабермаса), гражданское общество [6]. Культура безопасности здесь проявляется в качестве «коммуникативной инфраструктуры»: в прозрачности и подотчётности институтов, в качестве публичных дебатов, в развитии механизмов общественного участия в принятии решений, связанных с безопасностью (например, общественные обсуждения проектов, реализация которых влечет за собой увеличение числа экологических рисков).

Микроуровень (личностно-повседневный): повседневная рационализация. Это уровень конкретных практик, привычек, эмоций и идентичностей индивидов и малых групп. Именно здесь абстрактные риски и публичные дискуссии обретают «плоть и кровь». Культура безопасности на этом уровне – это компетенции «быть в безопасности» в повседневной жизни: цифровая и медиаграмотность, навыки первой помощи, экологическое сознание в быту, психологическая устойчивость, способность строить доверительные отношения в локальном сообществе. Она также включает эмоциональный интеллект для управления страхом и тревогой, которые неизбежно порождаются обществом риска [3].

Взаимосвязь уровней обеспечивает устойчивость всей системы. Так, развитая риск-рефлексия на макроуровне (например, широкое обсуждение проблем кибербезопасности) создаёт материал для публичных дебатов на

мезоуровне, результатом которых может стать новый закон или образовательная программа. Эти институциональные изменения, в свою очередь, формируют среду и предоставляют ресурсы для развития конкретных компетенций на микроуровне (например, обучение пользователей цифровой безопасности). В обратном направлении, повседневный опыт и запросы граждан (микроуровень) через механизмы гражданского общества и публичной сферы (мезоуровень) могут влиять на постановку проблем и приоритетов на макроуровне.

В терминах Мишеля Фуко, культуру безопасности в предложенной модели можно охарактеризовать как специфический *диспозитив* – комплекс дискурсов, институтов, нормативных актов и субъективных практик, который складывается исторически для решения насущной проблемы (управления неопределённостью и угрозами) и в процессе этого решения производит новые формы знания, власти и субъективности [4; 5]. Она не является ни чисто принудительной, ни абсолютно свободной, но существует в поле напряжения между структурными ограничениями и агентностью социальных акторов.

Заключение

Проведённый анализ позволяет сделать ряд выводов теоретического и практического характера. *Во-первых,* предложенная интегративная социально-философская модель культуры безопасности позволяет преодолеть узость и редукционизм традиционных трактовок, сводивших безопасность к военно-политическим или технократическим аспектам. Рассмотрение безопасности сквозь призму трёх взаимодополняющих теоретических оптик – общества риска (У. Бек), теории коммуникативного действия (Ю. Хабермас) и философии повседневности (М. Кастельс) – демонстрирует её сложную, многоуровневую природу как культурного феномена. *Во-вторых,* научная новизна исследования заключается в осуществлении синтеза, который не просто суммирует различные подходы, но создаёт часть нового концептуального поля. Культура безопасности предстаёт не как статичный набор норм, а как динамический процесс постоянного производства и воспроизводства смыслов безопасности на стыке глобальных структур, институциональных практик и индивидуального опыта. Она является одновременно условием и результатом социального взаимодействия в эпоху неопределённости. *В-третьих,* такая модель имеет значительный эвристический и критический потенциал. Она позволяет анализировать конкретные ситуации (например, реагирование на пандемию, внедрение систем «умного города», борьбу с терроризмом) как сложные взаимодействия между «производством» рисков экспертами, их секьюритизацией в политическом дискурсе, институциональными ответами и адаптацией граждан в повседневности. Это открывает путь для критики как технократического авторитаризма, маскирующегося под заботу о безопасности, так и социальной пассивности и атомизации. *В-четвёртых,* понимание культуры безопасности как диспозитива подчёркивает её норма-

тивно-политическое измерение. Формирование зрелой культуры безопасности – это не техническая задача, а политический и образовательный проект, требующий развития публичной сферы, гражданских институтов, критической грамотности и социального капитала. Это проект, направленный на то, чтобы сделать общество не только более защищённым, но и более рефлексивным, солидарным и свободным.

В конечном счёте, культура безопасности в предложенном понимании становится не просто инструментом выживания в мире угроз, но и одним из ключевых *онтологических императивов* развития человеческой общности в XXI в. Она представляет собой попытку найти новые формы коллективной жизни и рациональности, которые были бы адекватны вызовам сложности, глобальной взаимозависимости и принципиальной неопределённости будущего. Дальнейшие исследования в этой области могли бы быть направлены на эмпирическую верификацию модели, изучение конкретных национальных и региональных конфигураций культуры безопасности, а также на разработку нормативных принципов её формирования в условиях цифровой трансформации и новых идеологических расколов.

Список литературы

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2017. 736 с.
3. Кастельс М. Власть коммуникации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.
4. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 ч. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. 384 с.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 2015. 496 с.
6. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия: в 2 т. М.: Весь Мир, 2021. Т. 1: Рациональность действия и рациональность общества. 462 с.
7. Buzan B. People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era. 2nd ed. Colchester: ECPR Press, 2007. 318 p.
8. Buzan B., Waever O., de Wilde J. Security: A New Framework for Analysis. London: Lynne Rienner Publishers, 1998. 239 p.
9. Carr E.H. The Twenty Years' Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations. London: Palgrave Macmillan, 2001. 233 p.
10. Dzhavad O.V., Ivleva M.L. The Phenomenon of Security: Socio-Philosophical Context // RUDN Journal of Philosophy. 2025. Vol. 29. № 2. P. 267–281. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-267-281.
11. Edgar M. (Ed.). Postmodern Security Studies. London: Routledge, 2014.
12. Edgar M. The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Security // Foucault Studies. 2008. № 5. P. 29–48.
13. Escudé C. An Introduction to Peripheral Realism and Its Implications for the International System // International Studies Quarterly. 1995. Vol. 39. № 2. P. 217–222.

14. Finn D. Media, Security and Sovereignty in the Digital Age. Oxford: Oxford University Press, 2017.
15. Finn D. Securitization, Power, and Intertextuality: The Discourse of Danger in the 21st Century // Review of International Studies. 2010. Vol. 36. № 3. P. 937–959.
16. Hickok K. Ethics of Security: Surveillance, Citizenship and the State. Manchester: Manchester University Press, 2018.
17. Hickok K. The Securitization of Society: Crime, Risk, and Social Order. New York: NYU Press, 2015. 368 p.
18. Human Development Report 1994. New York: United Nations Development Programme (UNDP), 1994. 226 p.
19. Morgenthau H.J. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. 7th ed. New York: McGraw-Hill, 2006. 688 p.
20. Wæver O. Securitization and Desecuritization // On Security. Ed. by R.D. Lipschutz. New York: Columbia University Press, 1995. P. 46–86.
21. Waltz K.N. Theory of International Politics. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 2010. 25 p.

CULTURE OF SECURITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY SOCIAL PHILOSOPHY: CONCEPTUAL FIELD AND THEORETICAL FOUNDATIONS

O.V. Dzhavad

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow

The article presents a theoretical analysis of the security culture as a key socio-ocultural phenomenon of the late modern era. The author consistently argues the thesis about the insufficiency and reductionism of traditional approaches to security, focused on state sovereignty and military-political mechanisms. The article focuses on the idea that in the context of structural uncertainty, hybrid threats, digital transformation and the globalization of risks, security must be rethought as a complex, multidimensional construct formed in the processes of collective meaning-making, communication and everyday practices. The aim of the work is to conceptualize security culture as an autonomous object of socio-philosophical analysis and to develop an integrative theoretical model synthesizing the key provisions of Ulrich Beck's risk society theory, Jürgen Habermas's theory of communicative action and Manuel Castells's philosophy of everyday life. The scientific novelty of the research lies in overcoming the gap between the macro-theoretical analysis of security and the micro-level study of everyday practices, as well as in demonstrating the heuristic potential of interparadigmatic synthesis for constructing a holistic concept of «security culture». As a result of the analysis, a three-level structure of security culture is substantiated, including: 1) *risk reflection* as society's ability to critically recognize systemic threats and abandon illusions of absolute control; 2) *communicative legitimization* as a procedural-dialogical process of establishing and recognizing security norms in the public sphere; 3) *everyday rationalization* as the practical competence of individuals and groups to adaptively construct security

in conditions of the network fragmentation of experience. It is concluded that the proposed model allows interpreting the culture of security not as a set of external prescriptions or ideological attitudes, but as a dynamic *dispositif* (in the Foucauldian sense), in which global processes of risk production, institutional forms of communication and the microphysics of everyday experience are intertwined. Thus, security culture appears as an ontological imperative and a condition for the possibility of sustainable societal development in the context of permanent instability and a multiplicity of threats.

Keywords: *safety, safety culture, risk society, securitization, theory of communicative action, philosophy of everyday life, Ulrich Beck, Jurgen Habermas, Manuel Castels.*

Об авторах:

ДЖАВАД Ольга Васильевна – старший преподаватель кафедры социальной философии, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва. E-mail: dzhavad-ov@rudn.ru

Author information:

DZHAVAD Olga Vasilievna – Senior Lecturer of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, , Moscow. E-mail: dzhavad-ov@rudn.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 20.03.2026.

УДК [101.1:316]:004

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.142

АТРОФИЯ МЫШЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

В.Ю. Лебедев*, Л.В. Удалова**

*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь
**ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Рассматривается феномен атрофии мышления в контексте стремительной цифровизации современного общества. Применяется комплексный подход к проблеме атрофии мышления, объединяющий когнитивистику, философию и социологию цифрового общества, раскрывающий причины и последствия атрофии мышления. Анализируются ключевые проблемы, связанные с трансформацией когнитивных процессов, причины, способствующие снижению глубины и критичности мышления, вызванные информационной перегрузкой, поверхностным восприятием и зависимостью от цифровых технологий, предлагаются пути их преодоления через философского осмысление изменений в познавательной деятельности, развития цифровой когнитивной гигиены, критического мышления. Делается вывод о необходимости переосмысления роли мышления в цифровую эпоху, а решение проблемы требует интеграции когнитивных, образовательных и философских подходов.

Ключевые слова: *атрофия мышления, цифровое общество, когнитивные процессы, информационная перегрузка, критическое мышление, поверхностное восприятие.*

В эпоху цифровизации современные информационные технологии стремительно изменяют не только окружающий нас мир, но и, затронув практически каждую сферу человеческой деятельности, меняют и те способности, с помощью которых человек познает, воспринимает и обрабатывает информацию. Цифровизация и все связанное с ней – порождение очередной научной революции, предполагающей появление человекосоразмерных объектов и работу с ними. Навыков не только работы, но и «общения» с ними просто не накоплено, хотя не очень оптимистические предупреждения (Н. Бердяев, Г. Уэллс, имевший соответствующий профессиональный профиль, и т. п.), как прямые, так и косвенные, звучали уже давно. Современное цифровое общество характеризуется беспрецедентным ростом объема информации и скоростью ее распространения. Цифровые технологии, с одной стороны, открывают новые возможности для получения и обработки информации, формирования качественного апперцепционного базиса, с другой – создают условия для поверхностного восприятия, фрагментации внимания. Возникает феномен атрофии мышления – ослабления способности к критическому анализу, рефлексии и системному пониманию.

© Лебедев В.Ю., Удалова Л.В., 2026

Цифровое общество создает предпосылки для глобальных трансформаций способов мышления, в результате чего происходят изменения в его отношении к миру и взаимодействии с ним. Согласно М. Хайдеггеру, технологии представляют собой угрозу, поскольку способны трансформировать человеческое сознание и восприятие мира, что в свою очередь ведет к изменению ценностных ориентиров и самой природы личности [13]. Современность сопряжена с цифровизацией как неотъемлемой частью повседневной жизни, влияющей на все сферы человеческого праксиса. При этом наблюдается тенденция к снижению качества когнитивных процессов, что негативно сказывается на способности сохранять интеллектуальную самостоятельность, формировать устойчивые знания, принимать обоснованные решения. Простейший пример: для школьников становится проблематичным заучивание таблицы умножения и операции с ее помощью. Многочисленные попытки перевести обучение с платформы «знаниевого подхода» на «понимание» с обещаниями, что именно второе даст выход из комплекса цифровизационных проблем, пока что не приносят надежных результатов, которые могли бы стать частью общесоциального праксиса. В условиях ускорения ритма жизни и информационной перегрузки традиционные формы мышления оказываются ситуативно недостаточными, что требует нового осмысления и адаптации когнитивных стратегий.

Этот сдвиг оказывает глубокое влияние на когнитивные процессы человека: внимание, память, воображение, принятие решений. Такая трансформация влечет за собой не только новые возможности, такие как увеличение скорости доступа к информации, но и опасности, вплоть до иллюзий, вызывая ряд вопросов, связанных с изменением структуры мышления и когнитивных функций человека. Как цифровизация влияет на умственные процессы человека? Является ли она причиной появления новых форм мышления или, наоборот, способствует его атрофии? В связи с этим становится критически важным исследовать влияние цифровых технологий на когнитивные процессы – так выясняется вектор изменения восприятия и обработки информации, принятия решений, взаимодействия с миром.

Вначале необходимое терминологическое уточнение. Атрофия sensu stricto – это биологический и медицинский термин, обозначающий уменьшение объема тканей или органов, вызванное физиологическими причинами. В новом же контексте это понятие приобретает новые значения. Атрофия мышления подразумевает деградацию умственных способностей, снижение их уровня, упрощение и схематизацию, уменьшение активности интеллектуальных процессов (это не единственный пример того, как «натуралистические» естественнонаучные термины становятся метафорами в более абстрактных областях). Это явление в значительной степени связано с быстротой получения информации и поверхностным ее усвоением, что ведет к снижению качества аналитического и полноценного мышления.

Цифровое общество, сформированное, базирующееся на цифровых технологиях и массовых коммуникациях, представляет собой бесконечный

поток информации обо всем, что, на первый взгляд, выглядит как благо, однако, как отмечает М. Кастельс, мир не просто наводнен информацией, но он также наводнен информационным шумом, который подавляет осмысленное восприятие [8]. В условиях информационной *перегрузки* мозг сталкивается со сложной задачей – необходимость фильтрации и критической оценки получаемого материала. Поскольку многие пользователи интернета склонны воспринимать информацию на поверхностном, автоматическом, некритическом уровне мышления, то это ведет к атрофии глубокого аналитического, критического мышления.

Социологические исследования показывают, что 39 % российских граждан тратят на «зависание в сети» от трех до пяти часов каждый день. 31 % опрошенных – от пяти до десяти часов, а 17 % – 10 часов (на потребности разного рода). Интернет-активность в пределах двух часов в день характерна лишь для 13 %[1]. По нашим наблюдениям, в «сети» подолгу сидят даже те, кто в принципе относится к ней резко негативно. Статистические показатели вынуждают серьезно задуматься о масштабах проблемы цифровой зависимости, особенно учитывая, что многие люди не осознают, насколько значительное, фактическое количество времени они проводят, взаимодействуя с цифровыми устройствами. Увеличивается количество исследований, указывающих на «атрофию» в широком понимании – изменение системных особенностей кортикальной деятельности, снижение способностей к концентрации внимания, поверхностный подход к обработке информации, сопряженный с клиповым и кликовым мышлением. Эти изменения могут иметь долгосрочные последствия для образования, социального взаимодействия и даже эволюционного развития общества в целом. Именно поэтому данная тема требует внимания со стороны как научного сообщества, так и широкой общественности. Понимание этих процессов имеет критически важное значение для адаптации человека к современным реалиям и разработки действенных стратегий и практик по смягчению возможных негативных последствий.

Исследование причин, проявлений и последствий феномена атрофии мышления, а также поиск эффективных стратегий его преодоления является приоритетным, связанным с изучением влияния цифровой среды на когнитивные способности индивидов и социум в целом, изменения мышление человека, способностей к критическому мышлению, концентрации внимания и понимания реальности, наконец, того, является ли эта ситуация причиной появления новых форм мышления или, наоборот, способствуют его атрофии. Это связано с выявлением причин и механизмов атрофии мышления в цифровом обществе, анализом последствий и определением пути восста-

[1] Россияне рассказали, сколько времени в день проводят в интернете. [Электронный ресурс] URL: https://iz.ru/1678440/2024-04-07/rossiiane-rasskazali-skolko-vremeni-v-den-provodiat-internete (дата обращения 08.02.2025).

новления и развития критического и глубокого мышления в условиях цифровой среды. Необходим комплексный подход к проблеме атрофии мышления, объединяющий когнитивистику, семиотику, философию и социологию цифрового общества; атрофия мышления не только когнитивный, но и культурно-социальный феномен, связанный с трансформацией общественного сознания в эпоху цифровизации.

Процесс мышления обеспечивает осознанное восприятие мира во всем его многообразии. Сюда формирование представлений и понятий о предметах и явлениях, исследование их взаимосвязей, решение задач, постижение того, как когнитивная функция дает человеку возможность постигать информацию о объектах и явлениях, свойствах и отношениях в окружающей действительности. Многообразие мышления затрудняет и его концептуальное лимитирование.

В пределах спекулятивной традиции постижения мышления особое место занял Новоевропейский период, начинающийся с утверждения Р. Декарта «Cogito ergo sum», что задает мышление как основополагающую часть человеческого существования, как нечто, что его подтверждает. Р. Декарта акцентировал внимание на рациональной части мышления, которая связана с анализом и сомнением [5]. И. Кант определяет мышление как способ постижения мира через категории и принципы разума, считает, что мыслительные процессы человека структурируют, упорядочивают восприятие и понимание мира [7]. Г.В.Ф. Гегель описывает мышление как процесс динамичный и активный, который движется от абстрактного к конкретному, и рассматривает мышление как процесс диалектический, где противоречия и их разрешение играют ключевую роль в развитии творческой мысли и идей. Для Гегеля мышление – это нечто, что постоянно развивается и самоосознается [3]. Но уже М. Хайдеггер, торпедируя философскую «классику», связывает мышление с «бытием», выделяя его как способ понимания существования человека в мире. От процесса мышления зависит будущее человечества, к технике же философ испытывает принципиальное недоверие [13].

Прекрасные страницы в изучение вопроса внесли русские ученые, в частности, И.М. Сеченов, И.П. Павлов, А.А. Ухтомский, В.М. Бехтерев, С.Л. Рубинштейн, А.А. Леонтьев, Б.В. Зейгарник, П.К. Анохин, Н.П. Бехтерева. Отечественная наука также интенсивно и плодотворно изучала патологические варианты мышления, их происхождение, распознавание, включая тестирование, и коррекцию. Необходимость учета достижений естественных наук, например, генетики, для философского осмысления природы и человека отстаивал И.Т. Фролов [12].

Мышление сопряжено с процессами, которые определяют адаптацию человека к окружающему миру, к той действительности в которой он находится. Когнитивная цепочка длится от формирования понятий через их усвоение к использованию их в процессе решения проблем. Мышление понятийное является высокоструктурированным – и эта структурированность

есть важнейшее достижение ментально-когнитивной эволюции. Просто образы являются обязательной частью когниции, но заменить образы не могут и присутствуют с определенными количественными «ограничениями»; мышление с «перевесом» образности оказывается либо незрелым, либо захваченным патологией. Классик отечественной психиатрии В.А. Гиляровский демонстрировал силуэты животных, прекрасно вырезанные из бумаги пациентом-олигофреном (скорее всего, это был носитель РАС, в середине XX в. и даже позже таким пациентам, к сожалению, часто выставлялся как раз диагноз олигофрении – изменение нозологических границ и критериев диагностики), предупреждая, что на основании таких способностей неуместно культивировать большие надежды на реабилитацию: неразвитое понятийное мышление делает практически малоценными даже способности художественного рода, где можно обойтись чистой образностью [4, с. 224].

Понятия выполняют функции обобщения, абстрагирования, аккумуляции опыта и систематизации знаний. Уже полученные и понятийно оформленные знания становятся фундаментом дальнейшей и познавательной, и практической деятельности. Понятия конструируются в результате познавательной, воспитательной, образовательной практики и непосредственно связан со словом, т. е. с получаемой информацией, так как в информации (слове) фиксируются, закрепляются и определяются характеристики бытия. По М.М. Бахтину, внутренняя сущность человека – это сформулированное, высказанное и «загнанное» внутрь слово [1].

Информация нужна человеку для общения, понимания действительности, для целеполагания и принятия решений, информация формирует и определяет деятельность и поведение человека, пути и способы преодоление проблемных и трудных решений.

Мышление человека в процессе познания можно классифицировать в координатах связи с практической деятельностью на теоретическое – обращение к понятиям (понятийное) или образам (образное) при поиске пути решения задач, и практическое – в зависимости от непосредственного действия в поиске решения задач делятся на наглядно-действенное или наглядно образное. В аксиологических координатах – логическое (критическое), где информация воспринимается и анализируется формирует смысловую траекторию для умозаключения на основе дедукции, и мифологическое (часто аттестуемое как некритическое) – отсутствие полноценного понятия, процедур понятийного анализа, разрыв и искажение связи понятий и «фактографического слоя» бытия. Это мышление не аналитично, не проникает в суть явлений (в частности, в подлинную природу причинно-следственных связей – ср.: хрестоматийный эпизод установления магической связи удачной охоты и увиденных накануне спроецированных силуэтов), оно скользит по поверхности, охотно связывая то, что при «поверхностном зрении» кажется соположенным.

При мифологическом мышлении человек относится к полученной информации специфическим образом, автоматически принимает ее веру, не

задумываясь о ее обоснованности и рациональности. При логическом (критическом) мышление человек стремится понять информацию путем ее осмысления и понимания самого процесса мышления как такового. Сама компьютеризация пользуется немалым мифологическим арсеналом (не случайно, например, «постчеловечество» или «постистория» некоторыми воспринимается не как теория, а как мифологический конструкт родственный многочисленным фантазиям и утопиям прошлого), но помимо этого, она делает мышление более восприимчивым к мифологическому вообще и леность в плане критического и аналитического мышления. Также мифологическое мышление характерно для инфантилизма разной природы, незрелого, наивного и упрощающего мышления, не желающего сталкиваться с очевидной сложностью мира, не укладывающегося в «двумерные», плоские схемы. Это вполне можно встретить у людей совершеннолетних и даже имеющих репутацию «умных» (последнее происходит и от саморекламы, и от поверхностности суждений самих окружающих, не разобравшихся детально с очередным «умником» и его горе-интеллектуальной продукцией). Типичным мифом является уверенность в том, что окружающий мир «с радостью готов» принять человека. Также склонность к мифологизации порождает и мифологические образы цифровой культуры – от алармистских до наивно-потребительских (в духе «вкалывают роботы»).

В процессе мышления участвуют все эти виды, но мифологическое мышление, присутствие которого даже в «малых дозах» неизбежно, не должно становиться доминирующим и ведущим, хотя так мыслить (и поступать) по меньшей мере легко, а миф успешно успокаивает человека, порождая иллюзию исчерпывающих объяснений чего угодно, от вещей бытовых до глобальных. В генерации разнообразных цифровизационных иллюзий мифологическое мышление играет особую роль.

Говоря об атрофии мышления, мы встречаемся с многозначностью этого слова. Пожелание И.П. Павлова [6] о «браке по любви» между психологией и физиологией реализации не нашло, одно из последствий этого – синонимия и омонимия целого ряда терминов. У выбранного нами слова, помимо прочих, есть значение преимущественно анатомо-морфологическое, подразумевающее вполне определенные тканевые и клеточные процессы, заканчивающиеся тяжелым, подчас необратимым функциональным изменением органа, и психологическое, которое мы обозначаем как системную атрофию, которая является примитивизирующей деформацией самого мышления. В этом случае речь идет о разнородных процессах, так или иначе детерминирующих упрощение и уплощение мыслительной деятельности, частичное свертывание когнитивных и иных структур. Первый вид атрофии может сопровождаться вторым и при этом обязательно имеет своей морфологической базой ту атрофию, которая прекрасно известна специалистам в области патологической анатомии. Второй даже без первого способен приводить к весьма серьезным последствиям. Подобным образом в настоящее

время используются выражения «компьютерное слабоумие», «компьютерный идиотизм», «компьютерная деменция», что является прежде всего семантическими трансформациями старых известных терминов.

Системная атрофия мышления – это состояние, при котором наблюдается ухудшение когнитивных функций человека, включая снижение памяти, внимания, творческих способностей, скорости обработки информации, понимания ее сути, ведь цифровое погружение влияет на то, как человек воспринимает информацию. Человек не читает информацию слева направо, сверху вниз, а скользит, двигается взглядом по ней, в поиске интересной для него информации. Только что перечисленные явления являются и классическими симптомами (или в определенной, клинической ситуации, могут таковыми выступать, как например, обычная усталость и усталость как симптом патологии), что открывает еще один аспект проблемы, связанный с возможностью массового изменения состояния здоровья и всеми вытекающими следствиями, понятными с точки зрения медицинской эпидемиологии и социальной гигиены и санитарии.

К сожалению, современные реалии часто способствуют уменьшению активности ума. Изменения в образе жизни, избыточные увлечения технологиями и постоянные отвлекающие факторы приводят к снижению критического мышления. Человек мыслящий (разумный) – это то, что он думает, и только тот, кто сам создает свои идеи, способен к самосознанию [9], потеря способности к глубокому мышлению, ведет к атрофии мышления и к деградации личности.

В сохранении когнитивных функций важную роль играет социо-психологическое состояние человека. Стресс, депрессия и тревога (вообще-то явления, сами по себе актуализирующие вопрос об обращении за помощью к соответствующим специалистам) создают «умственный туман», затрудняющий процесс мышления, концентрацию внимания, поиск и принятие решений. Здесь же следует упомянуть и апатический синдром. Необходимость поддержания позитивного мышления и эмоционального благополучия для предотвращения атрофии мышления подчеркивает утверждение Б. Фредриксон, по ее мнению, позитивные эмоции не только улучшают настроение человека, но и расширяют его мыслительные процессы [16]. Многообразная «биохимия скорби», в частности, выброс катехоламинов, способна менять картину деятельности мозга не в лучшую сторону.

В эпоху стремительной цифровизации значительные изменения происходят и в профессиональной деятельности, что не всегда сопровождается положительными последствиями. Одной из характерных проблем в этом контексте является влияние цифровых технологий на когнитивные процессы, а сложности, возникающие в процессе цифрового взаимодействия, негативно сказываются на способностях к критическому мышлению и анализу. Одним из признаков, что цифровая среда ограничивает потенциал мышления, является недостаток личного общения, упрощение и искажение коммуникации в виде проблем с интерпретацией и восприятия информации. В условиях, когда

основными формами общения становятся текстовые сообщения и электронные письма, человек полагается на краткость и лаконичность вместо глубокого анализа ситуации, недостаток осмысленного общения ведет к атрофии мышления [2]. Переход на короткие сообщения способствует снижению уровня критического мышления, так как взаимодействие и мышление становятся поверхностными, в итоге нужно ждать изменений в самих основах коммуникации, когда, например, коммуникативные постулаты Грайса окажутся нерелевантными (в частности, будет невозможно презумировать, что партнер по коммуникации заботится о ясности сообщения).

Проблема переизбытка информации также играет ключевую роль. В мире цифровых технологий человек в своей профессиональной деятельности сталкивается с огромным потоком данных, что ведет к когнитивной перегрузке, в результате чего возникают трудности с концентрацией внимания и обнаружения, идентификации действительно важной информации, что ведет к снижению эффективности профессиональной деятельности. Кроме того, использование цифровых технологий снижает уровень критического восприятия информации. Виртуальное взаимодействие часто лишает человека возможности размышлять над полученными данными, что приводит к поверхностному восприятию действительности и снижению аналитических способностей.

Онлайн-коммуникация также способствуют атрофии социальных навыков, необходимых для успешного взаимодействия в команде. Г. Олпорт утверждал, что социальные взаимодействия формируют внутренний мир и структуру мысли человека [10], работая удаленно в онлайн-формате, теряется возможность развития навыков межличностного общения, что, сказывается не только на способности к совместной работе, но и на формировании критического мышления. Для решения этих проблем необходимо создавать условия, которые способствуют не только цифровому, но и интеллектуальному развитию человека в его профессиональной деятельности, таких как внедрение программ обучения, нацеленных на развитие аналитических навыков, критического мышления в условиях цифрового взаимодействия, создание среды, где ценятся не только технологии, но и человеческий фактор, который обеспечивает осмысленное взаимодействие и решение задач.

Результаты уже произошедшего внедрения электронной культуры и соответствующего же общества [17] позволяют признать, что переход к новым типам социокультурных отношений произошел резко и радикально, по самым крайним сценариям. Предупреждения об опасных и негативных результатах, к сожалению, оказались верны. Простой, но показательный пример в области медицины: математик и семиотик Ю.А. Шрейдер, говоря о кибернетике, уточняет, что она, безусловно, будет ускорять и облегчать только технические стороны медицинской деятельности [15]. Сейчас «ИИ» уже беспардонно вторгся в «святая святых» – область диагностики и определения процесса лечения, причем наблюдается тенденция установления контроля над естественным интеллектом врачей, что легко может перейти в электронный террор, причем не только в медицине – медицина, в силу своей

дисциплинарно-методологической специфики отреагировала на происходящее быстрее и ярче. «Ненавязчивая и бескорыстная» помощь ИИ ведет не только к схематизации и тотальной алгоритмизации врачебного мышления. Хотя одно из «открытий» тех, кто приступает к изучению медицины и знакомится с ее клинической стороной, состоит в том, что больные как раз не хотят болеть согласно учебникам. Индивидуальный характер болезни примерно соответствует индивидуальным вариациям биологического и социального индивида, но и к тому, что уже меняет сами системные контуры врачебной деятельности – утрата творческого подхода; сначала как реальной практики, затем, неизбежно, как ментальной когнитивной установки и стиля мышления в целом. Доминантой становится невыход за границы очередного протокола, а значит, минимизация перспективы служебных проверок, взысканий и т. д. То, что современная медицина вышла из экспериментального периода своего развития никак не упраздняет творческого подхода, который целенаправленно будет вытесняться новым мышлением.

ИИ рвется помочь и облегчить жизнь во всех ее сферах. Это изменяет не только повседневные привычки человека, но и потенциально изменяет структуру и функции мозга. Распространение компьютерных технологий начало вызывать вопросы и порождать скепсис отнюдь не вчера. Интерес и те или иные сомнения успели высказать многие авторы, например, психолингвист Н. Черниговская [14]. С.В. Савельев утверждает о неизбежности церебральных изменений как раз дегенеративного типа (вплоть до снижения массы мозга), начало чему уже положено широким распространением гаджетов и их внедрением в повседневную жизнь. Причем эти процессы должны обрести характер внутривидовой изменчивости, что придаст им особую стойкость [11]. Цифровизация предоставляет множество возможностей для профессиональной деятельности, также и поднимает множество проблем, требующих анализа и решения и касающихся основ бытия человека и общества. Эффективное взаимодействие в условиях цифровизации невозможно без учета человеческого фактора, критически важного для успешного осуществления деятельности человека. Интеграция цифровых технологий в профессиональную практику должна сопровождаться адекватной системой поддержки и обучением, что позволит предотвратить возникающие трудности и повысить эффективность работы.

В современном мире человек сталкивается с непрерывными потоками информации, охватывающими все, что считается актуальным, новости, сенсации, комментирование событий, а также дезинформацию и слухи. Современный человек сам активно и постоянно создает, перерабатывающим и генерирующим информацию. Большой объем информации предъявляет требования к способности человека выявлять то, что действительно имеет для него значение, не теряя контроля над ним и понимания сути, наиболее эффективно использовать мыслительный потенциал. Чтобы успешно адаптироваться к этой реальности, необходимо развивать навыки критического мышления и применять стратегии, которые позволят в полной

мере использовать возможности, которые обеспечивают современные цифровые технологии. Для человека является важным управление своими мыслями и действиями, а не следование за течением информационного потока, где навыки критического мышления выходят за рамки простого принятия информации на веру, образуя часть метапознания – сложного процесса мышления, который позволяет человеку, опираясь на совокупность знаний о собственном мыслительном процессе, адаптироваться, быть способным анализировать свои мыслительные стратегии и управлять своей познавательной деятельностью на протяжении жизни.

В заключение можно отметить, что атрофия мышления в условиях цифрового общества является сложным и многогранным явлением, которое требует серьезного внимания как со стороны специалистов, так и со стороны общества в целом. Цифровые технологии, безусловно, открывают новые горизонты для быстрого доступа к информации и получению знаний, однако их чрезмерное использование может привести к снижению критического мышления, способности к глубокому анализу и креативности.

Признание этой проблемы подчеркивает важность формирования «экологичной» информационной среды, где критическое мышление, осознанный подход к потреблению информации и развитие аналитических навыков становятся приоритетами. Грамотная интеграция цифровых технологий в воспитательные и образовательные практики, вовлечение общества в активное обсуждение и рефлексию информационных практик станут эффективными мерами по предотвращению атрофии мышления, усилия, направленные на осознанное использование цифровых технологий и поддержание ментальной активности, способны не только противостоять атрофии мышления, но и содействовать созданию более осмысленного и гармоничного информационного пространства.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: АСТ, 2024. 448 с.
2. Винер Н. Кибернетика и общество. М.: АСТ, 2019. 288 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: АСТ, 2019. 416 с.
4. Гиляровский В.А. Психиатрия: клинические лекции. М.: Медгиз, 1942. 404 с.
5. Декарт Р. Размышления о методе. М.: АСТ, 2025. 416 с.
6. Павлов И.П. Лекции о работе больших полушарий головного мозга. М.: Юрайт, 2025. 362 с.
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2025. 672 с.
8. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: Высшая Школа Экономики, 2000. 608 с.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ, 2025. 416 с.
10. Олпорт Г. Становление личности. Избр. труды. М.: Смысл, 2002. 461 с.
11. Савельев С.В. Нищета мозга. М.: Веди, 2025. 200 с.
12. Фролов И.Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М.: Политиздат, 1983. 350 с.

13. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
14. Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шредингера. Мозг, язык и сознание М.: АСТ, 2021. 496 с.
15. Шрейдер Ю.А. Кибернетика // Большая Медицинская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 12. С. 749–766.
16. Fredrickson B. Positivity. New York: Three Rivers Press, 2009, 277 p.
17. Martin J. Telematic Society: A Challenge for Tomorrow. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1980. 210 p.

ATROPHY OF THINKING IN A DIGITAL SOCIETY

V.Y. Lebedev*, L.V. Udalova**

*Tver State University, Tver
**Tver State Technical University, Tver

The article examines the phenomenon of thinking atrophy in the context of the rapid digitalization of modern society. It applies a comprehensive approach to the problem of thinking atrophy, combining cognitive science, philosophy, and sociology of the digital society, to reveal the causes and consequences of thinking atrophy. The article analyzes the key issues related to the transformation of cognitive processes, the factors contributing to the decline in the depth and criticality of thinking caused by information overload, superficial perception, and dependence on digital technologies, and suggests ways to overcome these challenges through philosophical reflection on changes in cognitive activity, the development of digital cognitive hygiene, and critical thinking. The article concludes that the role of thinking in the digital age needs to be reevaluated, and that solving this problem requires the integration of cognitive, educational, and philosophical approaches.

Keywords: *atrophy of thinking, digital society, cognitive processes, information overload, critical thinking, superficial perception.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: lebedevvu@yandex.ru.

УДАЛОВА Лариса Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии, истории и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: lv.udalova@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Theology at the Tver State University, Tver. E-mail: lebedevvu@yandex.ru.

UDALOVA Larisa Viktorovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Psychology, History, and Philosophy at the Tver State Technical University, Tver. E-mail: lv.udalova@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 21.03.2026.

Вестник Тверского государственного университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2026. № 1 (75). С. 153–162

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.153

ЦЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВНОГО ТРУДА В КИНЕМАТОГРАФЕ «ОТТЕПЕЛИ»

Н.В. Зайцева, В.Б. Малышев, И.С. Панин

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара

Статья посвящена семиотическому анализу репрезентации ценностей коллективного труда в советском кинематографе периода «Оттепели» (1953–1964 гг.). Доказывается, что в условиях демифологизации сталинского дискурса и под влиянием западного неореализма происходит фундаментальная трансформация идеологических кодов. Ценности коллективного труда, ранее транслировавшиеся открыто и монументально, переводятся в имплицитный, проблемный регистр. На материале ключевых фильмов эпохи («Судьба человека», «Баллада о солдате», «Чистое небо», «Иваново детство» и др.) выявляются основные бинарные оппозиции (индивид/коллектив, долг/счастье, доверие/подозрение), визуальные знаки травмы и нарративные структуры, через которые кино исследует цену коллективного подвига для отдельного человека. Авторы приходят к выводу, что семиотический метод является наиболее адекватным для декодирования этой новой, сложной знаковой системы, где труд предстаёт не как подвиг, а как бремя, терапия или акт частного милосердия, а коллектив распадается на сообщество одиночек, связанных общей травмой войны.

Ключевые слова: *советское кино, оттепель (1953–1964), коллективный труд, идеология, семиотический анализ, киноязык, травма войны, индивид и коллектив, визуальные коды, бинарные оппозиции.*

Кинематограф эпохи «оттепели» продолжает оставаться предметом активного научного и общественного интереса. Актуальность настоящего исследования обусловлена востребованностью аксиологического потенциала эпохи оттепели, запечатленного в кинематографе, в рамках междисциплинарного исследования ценностей коллективного труда советской эпохи, а также определяется его вкладом в понимание культурной динамики переходных эпох через призму главного медиа XX в. Его *новизна* определяется последовательным применением семиотического инструментария для вскрытия глубинных механизмов перекодировки ключевой ценности советской цивилизации в момент её исторического перелома. Тем самым данная работа вносит вклад в общую теорию культурных трансформаций.

Эпоха «оттепели» представляет собой классический пример стремительной трансформации идеологической матрицы [9, с. 138–140]. Исследование того, как в этот период преображаются фундаментальные советские ценности (в данном случае – коллективный труд), вписывается в широкий контекст изучения механизмов культурного перехода, демифологизации и

© Зайцева Н.В., Малышев В.Б., Панин И.С., 2026

поиска нового языка в обществах, переживающих политическую «оттепель». Цель исследования – семиотический анализ ценностей коллективного труда в кинематографе «оттепели». Этот анализ строится на исследовании проблемы того, как «оттепельное» кино стало первым массовым медиумом, начавшим осмысление травматического опыта сталинизма и войны не с героических, а с экзистенциальных и психологических позиций [1, с. 360–362]. Анализ того, как в нём переосмысливались коллективные ценности, напрямую связан с современными дискуссиями о культурной памяти, исторической травме и способах её репрезентации в искусстве. Это делает исследование важным для понимания генезиса постсоветского исторического сознания.

Будучи нацелено на всесторонне применение семиотической методологии, исследование отвечает на запрос гуманитарных наук на использование точных методов анализа сложных текстов культуры. Акцент на семиотическом методе соответствует современной тенденции к изучению не явного содержания, а скрытых механизмов смыслопорождения, имплицитных идеологических структур и невербальных кодов коммуникации, заложенных в визуальных медиа в своеобразные метафоры выступающие в качестве репрезентаций трансцендентальных оснований способов деятельности, присущих определенной эпохе, проявленных в языке (см. подр.: [7]).

Детальнее рассмотрим аспекты, связанные с определением научной новизны работы. Ценности коллективного труда в кинематографе «оттепели» становятся объектом целенаправленного семиотического исследования. Такой подход позволяет сместить фокус с констатации тематических изменений («появились фильмы о простых людях») на анализ глубинных структур: как именно в киноязыке происходит деконструкция старого мифа и конструирование новой, более сложной модели взаимоотношений индивида и коллектива. Работа предлагает не тематический обзор, а анализ кинематографа «оттепели» как целостной знаковой системы, находящейся в кризисе и поиске. Она показывает, как формальные новации (поэтика «паузы», документализм, субъективная камера) становятся семиотическими носителями нового, травмированного и рефлексирующего содержания.

Несмотря на обширную историографию по периоду (труды Ж. Уол [15], работы Федорова [12], Зезиной [3] и др.), данное исследование рассматривает именно системно-семиотический срез, позволяющий увидеть логику идеологической трансформации не на уровне сюжетов, а на уровне базовых культурных кодов, что и составляет его *основную новизну*.

Кино «оттепели», охватывающее период с 1953 по 1964 г., является бесценным источником информации для исследователей той эпохи. В первую очередь, после длительного периода пропаганды «счастливого настоящего», установленного сталинским режимом, в кинематографе проявился явный интерес к правде. Его творческие корни лежат в популярных в советское время итальянском «неореализме» и французской «новой волне» [11, с. 74–114].

1956 год, год XX съезда КПСС, стал моментом переосмысления сталинизма, что привело к наступлению «оттепели» в советском обществе, включая кинематограф. Этот период, последовавший за войной, стал для советского кино золотым веком, по своему творческому потенциалу и динамизму сравнимым с процветанием 1920-30-х гг. Иногда этот этап истории СССР, пришедший после смерти И.В. Сталина и продолжавшийся около десяти лет, охватывающий середину 1950-х – середину 1960-х гг. называют «оттепель Хрущева». Именно в эту эпоху проходит реперная линия, отчерчивающая предел идеологизированности советских фильмов. В 1956 г. на XX съезде Коммунистической партии Советского Союза Никита Хрущёв выступил с резонансным докладом, где разоблачил негативные последствия культа личности Сталина и осудил его репрессивные действия (см. подр.: [14]).

Критика и свобода самовыражения получили больше пространства, особенно в литературе, кинематографе и других сферах искусства, где теперь допускалось более откровенное отражение действительности [2, с. 184–185]. СССР ставил перед собой в международных делах задачу мирного сосуществования с капиталистическими странами, однако одновременно наблюдалось ухудшение отношений с Китаем. В 1962 г. напряженность в отношениях между СССР и США достигла критической точки, угрожая перерасти в глобальный конфликт [6].

Семиотический метод является необходимым для исследования ценностей коллективного труда в советском кино периода «оттепели» (1953–1964 гг.). Его применение продиктовано спецификой самого объекта исследования, сутью произошедшей культурной трансформации и характером исследуемых ценностей. В эпоху «оттепели» идеологический дискурс претерпевает фундаментальное изменение. Если сталинское кино открыто декларировало ценности через монументальные образы и прямые лозунги («труд – дело чести»), то «оттепельное» кино совершает поворот к индивидуализированному, психологизированному и часто травматичному опыту. Главное в этом процессе - переход от внутренне цельных по своей природе знаков монументальности и триумфа к знакам травмы, ощущения своей оторванности от общего течения жизни и одиночества. Ценности коллективного труда не отменяются, но переводятся в имплицитный, подтекстовый режим. Они проявляются не как цель, а как проблема; не как данность, а как утраченная связь, которую нужно заново обрести через личное страдание или милосердие («Судьба человека», «Чистое небо»). Семиотика, изучающая кино как знаковую систему (язык), позволяет вскрыть эти скрытые смыслы. Она анализирует не «что сказано» сюжетом (труд во имя Родины), а «как устроено» смыслопорождение через визуальные образы, монтажные ритмы, звуковые контрасты и нарративные структуры.

«Оттепель» – это период демифологизации сталинского гранд-нарратива и поиска нового художественного языка (под влиянием неореализма и «новой волны»). Кино перестает быть иллюстрацией к идеологии и становится пространством рефлексии, сомнения, вопрошания. В таких условиях

ценности коллектива подвергаются испытанию на разрыв. Коллектив распадается на одиночек, связанных не идеей, а общей бедой («Мир входящему»). Теряется связь между личным вкладом и общим благом («Дорогой мой человек»). Формальный коллектив (завод, система) становится враждебным индивиду («Чистое небо»). Семиотический анализ позволяет зафиксировать этот распад старой знаковой системы и выявить новые, зарождающиеся в ней смысловые узлы: не «труд-подвиг», а «труд-терапия»; не «коллектив-монолит», а «мимолетная общность» на дороге войны («Баллада о солдате»). По сравнению с историко-описательным подходом: семиотика уходит от пересказа сюжета («фильм о трудностях возвращения») к анализу механизмов смыслообразования (так через монтаж и крупный план создается ощущение экзистенциальной пустоты). По сравнению с социологическим анализом семиотический метод изучает не реальную аудиторию, а потенциал воздействия, заложенный в структуру текста. Семиотика отвечает на вопрос, как фильм предлагает зрителю чувствовать и мыслить о коллективе и труде – не как о силе, а как о проблеме, боли и возможности личного морального выбора. По сравнению с чистым киноведением, семиотика интегрирует анализ формы в анализ культурных и идеологических кодов, показывая, как новаторская поэтика («пауза», «случайная деталь», «документальность») становится носителем нового, более сложного и трагического понимания коллективной судьбы.

Необходимость семиотического метода обусловлена тем, что кино «оттепели» представляет собой сложную, переходную знаковую систему, где ценности коллективного труда не декларируются, а проблематизируются, инвертируются и собираются заново из элементов личного опыта. Только семиотика, с ее вниманием к бинарным оппозициям, визуальным кодам и нарративным структурам, позволяет адекватно вскрыть эту глубинную логику кризиса и поиска, сделавшую кинематограф «оттепели» формой высокого философского и художественного высказывания.

Основными научными исследованиями по данному периоду являются следующие работы. Первая – «Кинематограф «оттепели»« [4; 5], двухтомное издание, которое содержит статьи ведущих киноведов, архивные документы, сценарии. Прямо анализируется трансформацию языка кино, новые темы и героев эпохи. Далее, монография Ж. Уола «Реальные образы. Советское кино и Оттепель» [15]. Автор исследует, как кино формировало новый взгляд на советскую реальность. Разбирает культовые фильмы («Баллада о солдате», «Девять дней одного года»), изучая эволюцию образа героя. Монография А.В. Федорова «Школа и вуз в зеркале советского и российского кинематографа» [12] использует герменевтический анализ для изучения репрезентации образования – важного института для формирования «нового человека». В работе О.В. Теплинского «Научная интеллигенция в советском кинематографе: Основные тенденции репрезентации» автор исследует конструирование канона советского учёного [10]. Глава о постсталинской эпохе полезна

для понимания смены идеологических акцентов. В работе М.Р. Зезиной «Советская художественная интеллигенция и власть в 1950-60-е годы» [6] автор подробно раскрывает визуальные и нарративные новации «оттепельного» кино, его связь с европейскими «новыми волнами».

Советское кино 1950-х-1960-х гг. получило яркое отражение в работах таких режиссеров, как С. Бондарчук («Судьба человека», 1959), А. Герман («Дорогой мой человек», 1959), Г. Чухрай («Баллада о солдате», «Чистое небо»), Я. Сегель («Первый день мира», 1959), А. Алов и В. Наумов («Мир входящему», 1961), В. Ордынский («У твоего порога», 1963). Эти молодые мастера создавали фильмы, проникнутые гуманистическими идеями и отличающиеся новой, более свободной и естественной манерой повествования. Режиссеры, упомянутые в тексте, сосредоточились на личных трагедиях и победах своих героев, чьи судьбы неразрывно связаны с семантикой Семьи и Дома. Герои отстаивают эти ценности, ради них совершают самопожертвование и рискованные поступки, а возвращение в родной дом и его восстановление становятся для них не только смыслом существования, но и мощным оружием против безысходности и смерти.

В 1950-60-е гг. военная тематика занимала центральное место в творчестве. Война стала определяющим событием для страны, своеобразным ориентиром в поиске самосознания и определения своей идентичности [13]. По мере приближения к середине десятилетия все отчетливее становилась тенденция к документализму, к отказу от принудительных формальных рамок. Великая Отечественная война предоставила художникам и писателям богатый знаковый материал, богатый нравственными и эстетическими импульсами. Советское и современное искусство семантически насыщено, содержа ценный семиотический материал для изучения человеческой природы, запечатлев проявления героизма простых людей. Заложенная в то время галерея народных характеров непрерывно пополняется, отражая эволюцию человеческих судеб и художественных исканий. Военные годы стали катализатором, усилив человеческие эмоции и доведя до крайней степени драматизм жизненных ситуаций. Прошедшие через невзгоды, испытания, человечество заново открывает для себя ряд вечных ценностей: патриотизма и преданности, мужества и самоотверженности, любви и товарищества. Мы считаем, что именно эти «человеческие» начала вдохновляли и вдохновляют творческое наследие многих выдающихся деятелей искусства, прошлого и настоящего, которые обращались в своих произведениях к теме Великой Отечественной войны.

Киноленты, повествующие о Великой Отечественной войне, удостоились заслуженной славы, как в России, так и за ее пределами. Эти фильмы представили зрителю многогранный и разнообразный взгляд на войну. Они не ограничиваются лишь изображением боевых действий, а в первую очередь фокусируются на людях: на их жизни, смертях, любви и мечтах. В них отражены все грани войны: от фронта и тыла до партизанского движения, от

мужества и нежности до юности и зрелости. Созданные талантливыми отечественными кинематографистами, эти фильмы поражают своей достоверностью, основываясь на реальных документальных событиях или литературных шедеврах. В военных лентах снимались именитые актеры, многие из которых прошли испытания фронта. Песни из этих фильмов продолжают жить в сердцах людей, передаваясь из уст в уста спустя десятилетия.

Почти все режиссеры, обращавшиеся к военной тематике (кроме Г. Чухрая), не были участниками войны, а представляли собой более молодое поколение «шестидесятников», для которых война была событием, пережитым в детстве. Это обстоятельство привело к тому, что в советских военных фильмах 1960-1970-х гг. акцент сместился с фронтовых воинов на обычных людей, оказавшихся втянутыми в военные действия, или даже на мирных жителей, что привнесло в этот жанр нотку лиризма и психологической глубины, не свойственную традиционным военным фильмам [3, с. 76]. Появление такой темы впервые можно наблюдать в фильме «Иваново детство» (1962) Андрея Тарковского, где центральным персонажем становится мальчик, не способный принять трагическую утрату своей родни.

В фильмах периода «оттепели» (1956-1962) символика коллективного труда становится значительно сложнее и трагичнее. Исчезает послевоенный пафос восстановления и праздничное изобилие. На первый план выходят травма войны, утраты, трудности возвращения к мирной жизни и вопрос цены коллективного подвига для отдельного человека. Символы часто приобретают двойственность, меланхоличность или даже критическую окраску. Например, «Судьба человека» (1956) режиссера С. Бондарчука предстает как история шофёра Андрея Соколова, прошедшего войну и плен, потерявшего семью. Усыновление сироты Вани становится актом личного, а не коллективного, труда по восстановлению утраченных связей. Фильм подчёркивает одиночество героя в послевоенном мире. Фильм «Дорогой мой человек» (1958) режиссера И. Хейфица – это мелодрама о врачах, чья личная жизнь приносится в жертву профессиональному долгу. Коллектив медиков показан как спасательный круг, но самоотверженный труд во имя общего дела оборачивается одиночеством и разлукой для главной героини. «Баллада о солдате» (1959) Г. Чухрая представляет собой историю короткой побывки солдата Алеши Скворцова. Дорога становится пространством мимолетных, но искренних связей с людьми, символизируя единство народа. Краткость встречи с матерью подчёркивает приоритет коллективного долга над личным счастьем. В фильме «Чистое небо» (1961) Г. Чухрая показана личная драма лётчика Астахова, вернувшегося с войны и столкнувшегося с недоверием системы. Заводской коллектив, вместо поддержки, становится пространством отчуждения. Фильм – о индивидуальной борьбе за восстановление своего имени и места в жизни. В картине «Первый день мира» (1959) режиссера Я. Сегель действие происходит в первые часы после Победы в разрушенном Берлине. Молчаливое общение советского солдата и

немецкой девушки символизирует первый шаг к миру и милосердию, закладывает фундамент для будущего коллективного труда по восстановлению. «Мир входящему» (1961) А. Алова и В. Наумова – это фильм о раненых бойцах, возвращающихся с фронта. Госпиталь и санитарный поезд – это коллектив страдальцев, а их дорога домой символизирует трудный путь к миру и труду, который им предстоит.

Выделим общие тенденции символики «оттепели» в контексте коллективного труда:

1. Травма и Утрата – доминируют символы разрушения, пустоты, одиночества, невосполнимых потерь (семьи, дома, здоровья, детства).
2. Трудность Воссоединения - коллектив часто показан как нечто недостижимое, разрушенное войной или отчужденное бюрократией. Акцент на проблемах реинтеграции (Соколов, Астахов).
3. Индивидуальное – Коллективное. Сильнее, чем раньше, звучит тема конфликта между служением «общему делу» и личным счастьем, семьей, здоровьем («Дорогой мой человек», «Чистое небо»).
4. Труд как Бремя и Лечение – мирный труд часто показан тяжелым, а его способность «исцелять» травмы войны – неочевидной или проблематичной. Труд медиков – символ заботы, но и постоянного столкновения с болью.
5. Критика Системы – появляются символы бюрократического бездушия, недоверия, подозрительности, мешающих человеку честно трудиться и быть частью коллектива («Чистое небо»).
6. Милосердие как Основа – во многих фильмах именно конкретные акты человечности, помощи ближнему (спасение ребенка, забота о раненом, усыновление) становятся главным «трудом», воссоздающим подобие коллективных связей («Судьба человека», «Первый день мира», «Мир входящему»).
7. Дети как Жертвы и Символы Будущего - дети-сироты, дети на войне – ключевые символы прерванной преемственности, украденного детства и будущего мирного труда («Иваново детство», «Судьба человека», «Мир входящему»).

Названные выше фильмы не отрицают ценность коллективного труда и подвига народа, но показывают их трагическую изнанку, огромную личную цену и сложности возрождения подлинно человеческих связей в коллективе после катастрофы войны. Символика становится менее героической, более психологической и гуманистической. Кинематограф эпохи «оттепели» (1953–1964) представляет собой уникальное явление, знаменующее фундаментальный сдвиг в советской культуре. Возникнув как прямая реакция на догматизм и мифологизацию сталинизма, он осуществил решительный поворот от изображения «счастливого настоящего» к исследованию суровой правды недавнего прошлого и сложностей современности. Главным

достижением этого периода стала антропоцентрическая революция, выразившаяся в переносе фокуса с безликого коллектива на драму индивидуальной судьбы [8, с. 207–210].

Если сталинское кино конструировало монолитный образ народа-победителя, то кинематограф «оттепели» обратился к личной травме, утрате и экзистенциальному одиночеству человека внутри исторической катастрофы. Великая Отечественная война, оставаясь центральной темой, перестала быть лишь фоном для коллективного подвига; она стала внутренней пограничной ситуацией, проверяющей на прочность базовые человеческие ценности – дом, семью, любовь, достоинство. Фильмы Г. Чухрая, С. Бондарчука, А. Тарковского и других режиссёров «шестидесятников» исследовали не триумф, а цену Победы, показывая войну как опыт, разрушивший естественные связи и поставивший под сомнение возможность простого возвращения к мирной жизни.

Эта трансформация отразилась и в символике коллективного труда. От пафоса послевоенного восстановления и праздничного изобилия («Кубанские казаки») кинематограф перешёл к изображению труда как тяжёлого бремени, пути личной реабилитации («Чистое небо») или акта частного милосердия, восстанавливающего утраченные человеческие связи («Судьба человека»). Коллектив зачастую предстаёт пространством отчуждения, бюрократического недоверия или молчаливого страдания («Мир входящему»), а подлинное единство рождается не из идеологических лозунгов, а из спонтанных, мимолётных актов человечности на дороге войны («Баллада о солдате»).

В заключение отметим, что кинематограф «оттепели» выполнил двоякую историческую миссию. С одной стороны, он стал формой культурной и психологической терапии для общества, только начинавшего осмыслять травмы сталинизма и войны. С другой – он заложил основы нового киноязыка, синтезировавшего влияния неореализма с глубоко национальным, исповедальным пафосом. В настоящем исследовании на материале конкретных фильмов («Судьба человека», «Баллада о солдате», «Чистое небо», «Иваново детство» и др.) *продемонстрирована* и теоретически *обоснована* динамика изменения семиотических регистров мировосприятия в данную эпоху. Показан переход от знаков монументальности и триумфа к знакам травмы, фрагментации и одиночества. Выявлена и исследована замена бинарной оппозиции «индивид против коллектива» на трагическую оппозицию «индивид в поисках коллектива после его распада». Рассмотрена трансформация символа труда из «подвига-свершения» в «бремя-терапию» или «милосердный жест», восстанавливающий человеческую связь.

Язык кинематографа эпохи «оттепели», центрированный на субъективном переживании и нравственной рефлексии, открыл путь для дальнейших поисков авторского кино 1960–1970-х гг. и оставил в наследство галерею не героев, а свидетелей эпохи, чьи личные драмы стали самым убедительным документом о времени надежд, разочарований и неутраченного человеческого достоинства.

Список литературы

1. Величко А.К. Хрущевская Оттепель как метафора: анализ языковых механизмов конструирования образа эпохи // Философская мысль. 2025. № 12. С. 358–366.
2. Горелова Т.А., Хлопонина О.О. Героическое на пересечении науки и идеологии (на примере отечественного кино) // Знание. Понимание. Умение. 2024. № 4. С. 179–197.
3. Зезина М. Р. Советская художественная интеллигенция и власть в 1950-60-е годы. М.: Диалог-МГУ, 1999. 398 с.
4. Кинематограф оттепели. Книга вторая. М.: Материк, 2002. 447 с.
5. Кинематограф оттепели. Книга первая. М.: Материк, 1996. 262 с.
6. Красин Ю.А. Мирное сосуществование-форма классовой борьбы. М.: Государственное изд-во политической лит-ры, 1961. 82 с.
7. Малышев В.Б. Фундаментальные метафоры в метаязыке новоевропейской культуры: дисс. ... доктора филос. наук. СПб., 2013. 381 с.
8. Михайлова М.Е. Судьба «полочного кино»: социокультурный контекст и причины запрета фильмов в период хрущёвской и брежневской эпох // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2025. № 3. С. 200–217.
9. Пигорева О.В., Афанасьев А.Д., Попов Е.В. Советская экономика в годы хрущевской оттепели: дерзость реформ и противоречивость реализации // Общество: философия, история, культура. 2024. № 6. С. 137–144.
10. Теплинский О. В. Научная интеллигенция в советском кинематографе: основные тенденции репрезентации: дисс. ... канд. ист. наук. Краснодар, 2006. 208 с.
11. Федоров А.В., Левицкая А.А., Горбаткова О.И. Эволюция теоретических киноведческих концепций в журнале «Искусство кино» (1931-2021). М.: ОД «Информация для всех», 2023. 378 с.
12. Федоров А.В., Левицкая А.А., Горбаткова О.И., Челышева И.В., Мурюкина Е.В., Михалева Г.В., Сальный Р.В., Шаханская А.Ю. Школа и вуз в зеркале советского и российского кинематографа. М.: Изд-во МОО «Информация для всех», 2019. 279 с.
13. Финн П. К. Кино после Сталина / ред. А. К. Сорокин. М.: Политическая энциклопедия, 2024. 447 с.
14. Хрущёв Н. С. Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС «О культе личности и его последствиях». М.: Госполитиздат, 1959. 80 с.
15. Woll J. The Grand Illusion. Real Images. Soviet Cinema and the Thaw. London; New York, 1999.

COLLECTIVE LABOR VALUES IN «THAW» CINEMA

N.V. Zaitseva, V.B. Malyshev, I.S. Panin

Samara State Technical University, Samara

This article provides a semiotic analysis of the representation of collective labor values in Soviet cinema during the «Thaw» period (1953–1964). It is argued

that, under the demythologization of Stalinist discourse and the influence of Western neorealism, a fundamental transformation of ideological codes is taking place. The values of collective labor, previously conveyed openly and monumentally, are now relegated to an implicit, problematic realm. Using key films of the era (The Fate of a Man, Ballad of a Soldier, Clear Sky, Ivan's Childhood, and others), the authors identify key binary oppositions (individual/collective, duty/happiness, trust/suspicion), visual signs of trauma, and narrative structures through which cinema explores the cost of collective heroism for the individual. The authors conclude that the semiotic method is most adequate for decoding this new, complex sign system, where labor is presented not as a feat but as a burden, therapy, or an act of private charity, and the collective disintegrates into a community of individuals bound by the shared trauma of war.

Keywords: *Soviet cinema, the Thaw (1953–1964), collective labor, ideology, semiotic analysis, film language, war trauma, individual and collective, visual codes, binary oppositions.*

Об авторах:

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vlmaly@yandex.ru

ПАНИН Илья Сергеевич – старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: ilpaniin@yandex.ru

Authors information:

ZAITSEVA Natalia Valentinovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

MALYSHEV Vladislav Borisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vlmaly@yandex.ru

PANIN Ilya Sergeevich – Senior Lecturer, Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. Email: ilpaniin@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.03.2026.

Вестник Тверского государственного университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2026. № 1 (75). С. 163–171

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)+316.722

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.163

ПРОБЛЕМА КРИЗИСА ЦИВИЛИЗАЦИИ И ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г.П. ФЕДОТОВА

Д.М. Крайнов, Т.Г. Стоцкая, В.Т. Фаритов

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара

В последние годы Российская Федерация столкнулась с беспрецедентным внешнеполитическим давлением, которое проявляется как в посягательствах на территориальную целостность страны, так и в нападках на сферу духовной культуры и национальное самосознание. В соответствии с этими вызовами в стране активно включаются в образовательные программы материалы, призванные формировать у подрастающего поколения знания собственной истории и уважение традиционных для российского государства духовных ценностей. Осмысления наследия отечественных философов содержит огромный потенциал для воспитания цельной и ответственной личности, что непременно должно учитываться при формировании социально-гуманитарного ядра высшего образования. Рассматриваются философские рассуждения Георгия Петровича Федотова по вопросам, связанным с культурой, цивилизацией, отечественной историей и национальной идентичностью. В ходе исследования были использованы историко-философский и компаративный методы. Авторы приходят к выводу, что, согласно представлениям Федотова, смещение приоритетов с духовного развития личности на слепое следование научно-техническому прогрессу приводит к стагнации культуры и катастрофическим последствиям, выход из которых состоит в восстановлении традиционного воспитания и образования. Статья акцентирует сохраняющуюся актуальность философского наследия Г.П. Федотова для осмысления вызовов глобализации и перспектив духовного возрождения России.

Ключевые слова: *культура, цивилизация, духовные ценности, национальное самосознание, традиция, Россия и Европа, русская философия.*

Третье десятилетие XXI в. обернулось для всего мира чередой глобальных кризисов от охватившей его пандемии до обострения и перерастания в горячую фазу множества военных конфликтов, что не смогло не затронуть российское государство. Внутри российского социума обострились дискуссии о национальной идентичности и традиционных ценностях, переосмыслении истории и роли России в будущем мире. Все эти вопросы неразрывно связаны с истолкованием отечественной культуры и принятием ее цивилизационного статуса. Однако высокий темп смены идеологических парадигм, происходивший в XX в., существенно обострил противоречия

© Крайнов Д.М., Стоцкая Т.Г., Фаритов В.Т., 2026

даже между соседствующими поколениями, что усложнило объективную оценку и восприятие современного мира в российском обществе. Для преодоления данных противоречий в сознании российских граждан перспективным является обращение к русской религиозной философии. Стоит отметить, что в настоящее время ведется активная деятельность по данному направлению, примером которому служит разработка Минобрнауки России социально-гуманитарного ядра высшего образования с обязательным включением в него изучения трудов и идей отечественных философов.

Одним из интереснейших русских мыслителей, в работах которого вопросы культуры, цивилизации, русской истории, православия, национальной идентичности занимали особо значимое место, является Георгий Петрович Федотов. Его труды не теряют своей актуальности, глубокое знание истории Европы и России, понимание ценностных установок в сознании европейских и русского народов, личное переживание страшных событий Первой мировой войны и Революции 1917 г., Второй мировой войны вместе с творческой одаренностью и кропотливым трудом отразились на страницах многих произведений, предоставляя современным читателям уникальный по содержанию материал.

Георгий Петрович Федотов родился в Саратовской губернии в семье чиновника, служившего при градоначальнике. Его мать была учителем музыки, дед – полицмейстером. С юных лет Федотов отличался своим доброжелательным нравом и способностям к наукам. В юношеские годы философ обучался в Воронеже. Однако после возвращения в родной Саратов его интерес был прикован к идеям Писарева, Чернышевского, Добролюбова, он входил в марксистские кружки, хранил у себя нелегальную литературу. Закончилось подобное увлечение ссылкой в Германию, где философ, имея возможность слушать университетские курсы, обнаружил интерес к трудам немецких историков-медиевистов. После возращения на родину Георгий Петрович переехал в Санкт-Петербург с целью поступить на исторический факультет, где познакомился с выдающимися педагогами – историками И.М. Гревсом и В.И. Герье, которые способствовали его академическому становлению.

После революции Федотов некоторое время жил в Петербурге, завел знакомство с Александром Мейером, человеком, для которого христианские идеи были очень близки, и сумевшим собрать вокруг себя интеллигентных людей, интересовавшихся вопросами духовного самопознания. С Федотовым его сближали схожие в молодом возрасте увлечения марксистскими идеями, от которых Александр Мейер со временем отошел к «новому религиозному сознанию» [3, с. 27]. Также в окружении философа находился его друг Сергей Безобразов (епископ Кассиан (Безобразов)), который впоследствии принял монашеский постриг и стал известен как редактор нового перевода всего Нового Завета, вышедшего в Лондоне.

Такое окружение повлияло на сближение Георгия Петровича Федотова с христианством, и глубокому изучению Библии и Священного Предания, которые стали «смысловым центром всего творческого и религиозно-философского становления» [12, с. 31]. Однако столкнувшись с жесткой цензурой своих работ, философ принял решение эмигрировать во Францию, где продолжительное время преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте. В Париже Георгий Петрович Федотов написал немалую часть своих научных работ, в том числе и знаменитую книгу «Святые Древней Руси». Тем не менее, философу пришлось покинуть Академию, и во время оккупации Франции немецкими войсками Федотов перебрался в Америку, где занял должность профессора Свято-Владимирской духовной семинарии. В ней мыслитель продолжил научную и академическую работу, написав свою знаменитую книгу «История русской религиозной мысли».

Биография Г.П. Федотова дает представления о его широком научном кругозоре. Исследуя российскую культуру, философ смотрел на нее с различных точек зрения, чему способствовала та среда, в которой он находился, что в свою очередь придает работам Федотова нетривиальный характер. Испытывая влияние с одной стороны русских религиозных мыслителей, таких как Н.А. Бердяев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, а с другой оставаясь приверженным к внутренним идеям справедливости, свободы, демократии, характерных для западной традиции, работы Федотова выступают в качестве моста между русскими и европейскими философскими школами.

Говоря о культуре, Георгий Петрович Федотов полагал, что она находит свое выражение в накопленных ценностях, имеющих религиозную основу, которые постигаются в следствии обращения Бога к религиозной личности, и «ответу человека на призыв Бога» [10, с. 7]. В свою очередь для российской культуры характерно правопреемство византийско-греческой культуры, перенятой после крещения Руси, что идентифицирует ее исключительно как христианскую. Согласно Федотову, культура основывается на философско-эстетических элементах, в отличие от цивилизации, для которой во главе стоит научно-технический прогресс. Философ разделял эти два понятия как отношение качества и количества, образования гуманистического и реалистического. Кроме того, освобождаясь от рациональных и научно-технических элементов, культура приобретает национальных характер. К цивилизации как к форме общественного устройства, целью которого является удовлетворение материальных потребностей, стимулирующих рост научно-технического прогресса, Г.П. Федотов относился негативно. Мыслитель считал, что тот комфорт, к которому стремится цивилизация, умаляет предыдущие достижения различных культур, при этом стагнируя творческий рост.

Протоиерей Александр Мень в лекциях по русской религиозной философии называет Федотова первым русским богословом культуры. Изла-

гая его позицию о сущности этого феномена, он указывал, что «либо культура вообще не нужная вещь, либо она имеет священное, божественное значение и содержание» [4, с. 369]. В своей работе «Рождение свободы» Г.П. Федотов указывает на категоричность своих представлений о культуре: «Одно из двух: или мы остаемся на внешне убедительной, “естественнонаучной”, точке зрения и тогда приходим к пессимистическому выводу. Земля – жизнь – человек – культура – свобода – такие ничтожные вещи, о которых и говорить не стоит. <…> Или мы должны перевернуть все масштабы оценок и исходить не из количеств, а из качеств. Тогда человек, его дух и его культура становятся венцом и целью мироздания» [6, с. 255–256].

Взгляды Г.П. Федотова на культуру согласуются с аналогичными представлениями О. Шпенглера и Н.А. Бердяева. Так, Шпенглер в своей работе «Закат Европы» противопоставлял культуру и цивилизацию как процесс увядания и разложения. Для Шпенглера культура имела высшее значение и ценность в отличие от цивилизации, которая по отношению к ней имеет вторичный характер и знаменует собой ее упадок: «Культура и цивилизация – это живое тело душевности и ее мумия» [11, с. 538]. Таким образом, философ подчеркивал жизненную силу культуры и творческую смерть цивилизации. В свою очередь, Н.А. Бердяев, противопоставляя культуру и цивилизацию, придерживался схожих взглядов. Так, в своем письме «О культуре» философ писал: «Культура и цивилизация – не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки ее – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной <…> Цивилизация родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа <…> Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия» [1, с. 271]. Г.П. Федотов полагал, что культурный кризис, поразивший Европу в начале XX в., также затронул и Россию, что привело к секуляризации, ослаблению роли культуры и направлении научно-технического прогресса на создание средств массового уничтожения. Все это в совокупности стало основанием обращения Федотова к проблемам национального сознания, которое набрало особую силу в европейских странах. При этом на ранних этапах данная тенденция оценивается философом положительно, так как преодоление этнических противоречий внутри народов «воскрешало впервые средневековую христианскую культуру и открывало богатую, еще цветущую бытовую и художественную жизнь». Однако в XX в. резкий рост научно-технического прогресса сказался негативным образом на культуре. «Смерть романтизма, убыль христианского сознания подорвали средневековые традиции <…> национализм нашего времени, обеднев духовно, защищает не идеалы, а интересы наций, т. е. государств – общие для всех», – писал Федотов. Обосновав трансформацию доминант национального сознания с духовных ценностей на государственные приоритеты, философ подчеркнул риск эскалации военных конфликтов, так как «каждое государство-нация мечтает о гегемонии в более или менее широком круге наций – в ко-

нечном счете, и мировой гегемонии» [8, с. 323]. Таким образом, можно заметить, как в творчестве Федотова применялся сравнительно-исторический метод, «с помощью которого выявлялось общее и особенное в социальных явлениях, наглядно раскрывались причинно-следственные связи между, казалось бы, изолированными и неблизкими событиями общественной жизни» [4, с. 30].

Отдельного упоминания заслуживают прогностические способности Г.П. Федотова. Принцип историзма, которого придерживался мыслитель при рассмотрении актуальных исторических событий, заключавшийся в рассмотрении объективной реальности с учетом сложившихся предпосылок, позволил философу дать негативную оценку становящемуся фашизму. Кроме этого Федотов отмечал, что в основе империалистической политики ведущих держав лежат языческие комплексы – воли к власти, тщеславия, пафоса славы. Обращаясь к данным негативным чертам в человеческом сознании, философ усматривал причины эскалации двух мировых войн в качестве проблем одного порядка. Размышляя над феноменом империализма и производными от него национализмом и интернационализмом с христианской позиции, Федотов для оценки данных явлений обращался к вселенскому характеру Церкви. Так, в его понимании указанная характерная черта христианства отвергала возможность согласиться с идеями национализма вследствие отступления последнего от вселенской природы Церкви. В свою очередь, искусственный конструкт пришедших в духовный упадок культур, определяемый как интернационализм, «противен персоналистической природе христианства» [5, с. 63].

Причины внутриполитического кризиса в дореволюционной России, согласно Федотову, заключались в отставании от европейской культуры, как отмечает А.А. Кара-Мурза: «Согласно общей философско-исторической концепции Федотова, развитие России происходило в условиях острого соперничества по меньшей мере трех тенденций: самодержавно-деспотической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистической» [3, с. 30]. Так, анализируя историю России, философ разделяет ее на три периода, связанных с тремя столицами – Киевом, Москвой и Санкт-Петербургом, которые в символическом контексте знаменовали собой три типа культурного творчества. Говоря о первом периоде – Киевской Руси, Федотов указывает на принципиальное влияние принятия христианства от Византии на приближение к европейской культуре. Как отмечает О.В. Волконогова, «киевские князья на раз пытались установить с Западом более тесные политические отношения. «Поучение Мономаха», «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона говорят о том, что Русь осознавала себя частью христианского мира, а в «Слове о полку Игореве» слышатся нотки, роднящие его с рыцарской литературой Запада» [2, с. 248–249].

В свою очередь нашествие золотоордынских ханов на Русь повлияло на смещение культурного центра страны, который был перенесен в Москву.

Для данного периода характерно смена ориентации с Запада на Восток, выражавшаяся в централизации государства и обретении самостоятельности от византийского влияния. Все это послужило толчком к формированию особого государственного мировоззрения, при котором московские правители идентифицировали себя как преемники культуры Византии и Орды.

Однако петровские реформы знаменовали собой становление третьего – Петербургского – периода в российской истории. Г.П. Федотов давал неоднозначную оценку данным событиям, так, с одной стороны, возобновление влияния европейской культуры в России во многом способствовало развитию интеллектуального ядра: искусства, науки, философии и др., а с другой, ознаменовало потерю национальной монолитности, разделению страны: «Петру удалось на века расколоть Россию: на два общества, два народа, переставших понимать друг друга» [9, с. 79]. Вследствие этого философ делает акцент на зарождении в русском сознании такого феномена как «мизопатрия» – национального самоуничижения в результате активного насаждения западной культуры среди так называемых «проходимцев, выплеснутых революцией и на целые десятилетия заполнивших авансцену русской жизни просветителей-западников» (см. подр.: [9, с. 78]). Итогом этого явления стала Октябрьская революция, окончательно расколовшая страну, принесшая катастрофические жертвы, поставив во главе государства советский режим. Несмотря на последствия революции, выразившейся в преследовании Православной Церкви, мыслитель отмечает ее прогрессивное значение для общественного развития: «культура перестала быть замкнутой или двухэтажной. Старое противопоставление интеллигенции и народа потеряло свой смысл…» [7, с. 207]. По мнению Г.П. Федотова, Октябрьская революция привела к смене государственной ориентации России с развития культуры на развитие цивилизации. В работе «Создание элиты» философ писал: «Мы здесь, за рубежом, мучительно переживаем распродажу картин из Эрмитажа как неисцелимую рану, нанесенную русской культуре <…> Бесконечные экскурсии, дефилирующие целый день по его залам, смогут ли заметить исчезновение нескольких шедевров в этом море картин, от которого голова идет кругом? Для них, для цивилизации – все на месте. И цивилизации нужен музей, но по-другому нужен, чем культуре. Одни люди влюбляются в картину и целую жизнь посвящают ее культу, другие – глазеют, спеша отбыть “культурную” повинность и сделать “социологические” выводы из запечатленной на полотне трагедии» [7, с. 210]. Таким образом, философ подчеркивал негативный характер «сознательного уничтожения интеллигенции», что, в свою очередь, привело к понижению уровня культуры в Советской России [10, с. 4].

Более того, Федотов, сравнивая качество образования в России до и после революции, замечает, что, несмотря на масштабную образовательную компанию с открытием множества учебных заведений, высшее образование утратило способность формировать целостную личность. Согласно мне-

нию, рабочий или крестьянин, приложив огромные усилия, чтобы стать врачом или инженером, зачастую «не умеет ни писать, ни даже правильно говорить по-русски» [7, с. 207]. Философ приходит к выводу, что подобное падение уровня образования приводит к фрагментации сознания, формированию не связанных между собой элементов, которые ни «сами по себе, ни их сумма не является культурой» [7, с. 208]. Спасение от разрушительных последствий такого положения вещей мыслитель видит в возврате к качественному образованию, направленному главным образом на воспитание философско-эстетических основ личности.

Стержневым фактором в философии Г.П. Федотова оставалось представление о том, что творческие способности, черпающие свою силу в духовном фундаменте культуры того или иного народа, определяют способность общества к самовоспроизводству и сохранению, а также стабильность государства. Стоит отметить, что несмотря на то, что почти 30 лет жизни Федотов провел в эмиграции, он не только сохранил теплые воспоминания о России, но посвятил свое творчество идеям её духовного и интеллектуального возрождения. Главным достижением мыслителя в осмыслении противостояния цивилизационного и культурного типов общественного развития является его рассмотрение на примере истории западных стран и российского государства. Делая заключение о негативных последствиях подмены исконно русских традиционных ценностных доминант секулярными формами европейского мировоззрения, центральной идеей которого выступает обеспечение высокого уровня жизни и комфорта, мыслитель аргументирует необходимость сохранять духовное богатство и культурное многообразие России. Отметим, что в настоящее время наше государство испытывает аналогичные вызовы, выраженные в преобладании культуры потребления и гедонизма как квазиценности на уровне мирового сообщества.

В итоге можно заключить, что взгляды Федотова на культуру, историю, религию и цивилизацию представляют собой глубокий анализ и понимание данных феноменов. Оставаясь приверженцем отечественной традиции, философ видел угрозы для человечества, которые несет слепое культивирование научно-технического прогресса, ставящего во главу приоритет материального над духовным и унификацию личности. Вместе с тем, мыслитель, несмотря на все трудности, с которыми в ходе истории сталкивалась Россия, видел в ней огромный потенциал духовного возрождения посредством обращения к богатому наследию Русской православной церкви. Обращение к его трудам сохраняет свою актуальность и по сей день, поскольку в эпоху глобализации все более возрастает риск стагнации человечества как вследствие глобального конфликта с применением средств массового поражения, так и в результате утраты творческих способностей в процессе безрассудного упования на технологии.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О культуре // Философия неравенства / сост. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 269–285.
2. Волкогонова О.Д. Г.П. Федотов о национальном характере в истории России // Российский гуманитарный журнал. 2015. Т. 4, № 4. С. 247–256.
3. Кара-Мурза А.А. Проблема свободы в интеллектуальном творчестве Г.П. Федотова // Философские науки. 2015. № 4. С. 24–36.
4. Селиванова Ю.В. Г.П. Федотов в истории отечественной социологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2012. Т. 12, № 1. С. 29–33.
5. Федотов Г.П. Новый идол // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / сост. Ф.В. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 2. С. 50–65.
6. Федотов Г.П. Рождение свободы // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / сост. Ф.В. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 2. С. 253–275.
7. Федотов Г.П. Создание элиты // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / сост. Ф.В. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 2 С. 206–226.
8. Федотов Г.П. Сумерки отечества // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / сост. Ф.В. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 319–327.
9. Федотов Г.П. Царское село // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / сост. Ф.В. Бойкова. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 78–85.
10. Чернышева А.В. Г.П. Федотов о культуре в человеческой и эсхатологической перспективе // Гуманитарный вестник. 2018. Вып. 2. http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2018-2-506 (дата обращения: 10.01.2026).
11. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1: Гештальт и действительность. 663 с.
12. Gaponenkov A.A., Tsygankov A.S. The Biblical Theme in the Historical Monographs of Georgy P. Fedotov // RUDN Journal of Philosophy. 2022. Vol. 26, No. 1. P. 30–40.

THE PROBLEM OF THE CRISIS OF CIVILIZATION AND THE SPIRITUAL FOUNDATIONS OF CULTURE IN THE WORKS OF G.P. FEDOTOV

D.M. Krainov, T.G. Stotskaya, V.T. Faritov

Samara State Technical University, Samara

In recent years, the Russian Federation has faced unprecedented foreign policy pressure, which manifests itself both in encroachments on the territorial integrity of the country and in attacks on the sphere of spiritual culture and national identity. In accordance with these challenges, the country is actively including materials in educational programs designed to educate the younger generation about their own history and respect for traditional spiritual values for the Russian state. Understanding the legacy of Russian philosophers contains a huge

potential for fostering a whole and responsible personality, which must certainly be taken into account when forming the socio-humanitarian core of higher education. The article examines the philosophical arguments of Georgy Petrovich Fedotov on issues related to culture, civilization, national history and national identity. In the course of the research, historical, philosophical and comparative methods were used. The authors conclude that, according to Fedotov's ideas, shifting priorities from the spiritual development of the individual to blind adherence to scientific and technological progress leads to cultural stagnation and catastrophic consequences, the way out of which is to restore traditional upbringing and education. The article highlights the continuing relevance of G.P. Fedotov's philosophical legacy for understanding the challenges of globalization and the prospects for Russia's spiritual rebirth.

Keywords: *culture, civilization, spiritual values, national identity, tradition, Russia and Europe, Russian philosophy.*

Об авторах:

КРАЙНОВ Данил Монолисович – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: kamikoto12@yandex.ru

СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: stotskaya@yandex.ru

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vfar@mail.ru

Authors information:

KRAINOV Danil Monolisovich – PHD student of the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: amikoto12@yandex.ru

STOTSKAYA Tatyana Gennadyevna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: stotskaya@yandex.ru

FARITOV Vyacheslav Tavisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vfar@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 21.03.2026.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.172

Н.А. БЕРДЯЕВ О ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ИДЕИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА Ф. НИЦШЕ

М.Г. Андреанов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Автор статьи изучает эволюцию представлений Н.А. Бердяева на всемирно-историческое значение идеи сверхчеловека Ф. Ницше. По мнению автора, эта она прошла два этапа. На первом этапе, этапе формирования мировоззрения Бердяева, ницшевская идея сверхчеловека им воспринималась позитивно и в контексте этики кантианства. На втором этапе, этапе христианского философствования, Бердяев относился к ней неоднозначно, в основном критически, но не всегда негативно.

Ключевые слова: *человек, сверхчеловек, позитивизм, христианство.*

Н.А. Бердяев, анализируя закономерности истории и культуры России, соотносил их с противоборством западных (европейских) и восточных (азиатских) влияний [7, с. 8]. В период Российской империи явно доминировало западное влияние, которое в первую очередь осуществлялось посредством заимствованных философских идей тех или иных европейских мыслителей. На рубеже XIX-XX вв. на часть российской интеллигенции Бердяева, оказало сильное влияние философское наследие Ф. Ницше. При этом «сколько было разновидностей религиозно-философской мысли в России, столько было и индивидуальных истолкований Ницше в рамках одной религиозно-философской парадигмы» [14, с. 92].

Бердяев тоже не избежал увлечения идеями Ницше, пусть и подчас специфически интерпретированными. Недаром Л. Шестов, хорошо знавший этого российского мыслителя, в 1915 г. заметил: «Ницше совсем овладел душой Бердяева. ...Когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об “оправдании человека”, я явственно слышу слово Ubermensch» [15, с. 256]. То есть сверхчеловек. И на самом деле, размышления об ницшевской идее сверхчеловека проходят красной нитью через всё философское творчество Бердяева. Их можно обнаружить как в его ранней книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о К.Н. Михайловском» (1901), так и в одной из его последних работ «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Давайте выясним, что к каким выводам пришёл Бердяев о всемирно-историческом значении идеи сверхчеловека Ницше.

В 1901-1902 гг. молодой Бердяев отходил от юношеского увлечения марксизмом, пытаясь противопоставить ему кантианство. Тогда -то он и познакомился с идеей сверхчеловека в интерпретации Ницше (ранее

© Андреанов М.Г., 2026

образ сверхчеловека уже использовал поэт И.Ф. Гёте, но в ином значении). Тогда Бердяев интерпретировал её основное содержание как призыв к индивидуализму и защите личности [10, с. 222], ницшевский сверхчеловек – это «воплощение высшего морального долга» и главное содержание философского наследия Ф. Ницше [13, с. 92–93, 103–105] – великого моралиста [1, с. 25–26]. Так что Бердяев воспринял ницшевскую идею сверхчеловека как этическую концепцию, имевшую всемирно-историческое значение.

Через несколько лет Бердяев разочаровался в кантианстве и обратился к христианству. Казалось бы, Бердяев – христианин не мог находить что-либо ценное в ницшевской идее сверхчеловека. Ведь широко известно, что Ницше в своём произведении «Так говорил Заратустра» одновременно с изложением идеи сверхчеловека противопоставил представления о добре и зле, достойные сверхчеловека, этике Иисуса Христа. Вместе с тем Бердяев на протяжении всего своего последующего философствования пытался обосновать наличие у ницшевской идеи сверхчеловека всемирно-исторического знания и при этом остаться христианином.

Первую такую попытку Бердяев предпринял в своей статье 1906 г., получившей название «О новом русском идеализме». Его отношение к этой идее сверхчеловека стало неоднозначным и в основном даже отрицательным. Он писал, что о подлинном «начале сверхчеловеческом» писал не Ницше, но «христианская философия» [3, с. 207]. По мнению Бердяева, данный немецкий мыслитель «мучительно жаждал» постичь истинно сверхчеловеческое начало, «когда создавал образ сверхчеловека». Однако эта попытка, согласно Бердяеву, завершилась неудачей: «Сверхчеловек у Ницше, не по замыслу, а по выполнению, – всё то же человеческое позитивистов» [3, с. 207]. Бердяев уже не мог принять за моральный образец ницшевского натуралистического человекобога, не признававшего над собой никакой духовной субстанции [3, с. 207–208].

Но притяжение ницшевской идеи сверхчеловека оказалось для Бердяева слишком сильным, и потому мыслитель попытался найти в ней нечто большее, чем неудавшийся замысел философа-позитивиста найти истинно сверхчеловеческое начало. Об этом, как видится, свидетельствовала статья Бердяева 1915 г. «Ницше и современная Германия». В ней философ как и ранее, отвергал позитивистское содержание идеи сверхчеловека, предложенной Ницше,, но его пленял образ Заратустры – грядущего сверхчеловека и одновременно намёк на «тайный лик Христа, которого так страстно искала душа великого слепца Ницше» [2, с. 57, 60]. По мнению Бердяева, путь, к которому призывал ницшевский Заратустра, ведёт человека прочь от коллектива, «от утешений равнинной, плоскостной жизни», дух этого Заратустры – «горный, восходящий дух», который очень близок христианству [2, с. 60]. Мыслитель вновь обратился к анализу ницшевской идеи сверхчеловека и её культурфилософского контекста. И его работы 1916 г. свидетельствуют о том, что он

пришёл к трём взаимосвязанным выводам. Бердяев останется им верен на протяжении всего своего дальнейшего философствования.

Во-первых, мыслитель убеждён в том, что значимо «не сознание Ницше, а дело его жизни, мука его искания» [9, с. 107]. По Бердяеву, у этого немецкого философа вызывало отторжение приземлённое счастье большинство его современников – маленьких людей (и грядущих «последних людей») [4, с. 180–181], и эта чуждость окружающему массовому обществу породила трагическую “устремлённость Ницше к божественной высоте”, когда так нужна в вера в Бога, а Бога уже нет [12, с. 273–274]. Бердяев считал, что «Надрыв Ницше был в том, что он хотел, чтобы человек породил сверхчеловека, чтобы низшее породило высшее. Для того, чтобы обосновать творчество человека, творчество новых ценностей, нужна новая антропология. Но философии антропологии самого Ницше была старая, она не могла увидеть в человеке творческой силы» [12, с. 275]. Вместе с тем, «самой большой заслугой Ницше была постановка проблемы творчества. ...И в своей жажде творчества и в своей вере в творчество Ницше был прав» [12, с. 274]. И это потому, что, согласно Бердяеву «путь освобождения от «мира» для творчества новой жизни» и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной» [9, с. 39–40]. Так что мука искания Ницше не прошла бесплодно, хотя с идеей сверхчеловека, он, конечно, ошибся.

Во-вторых, по мнению Бердяева, «жизненное дело Ницше было выражением кризиса человека» [6, с. 389]. Ведь Ницше констатировал, что Бог умер и решился заменить этот смысл существования Земли другим смыслом – содействием появлению сверхчеловека, которое возможно лишь тогда, когда дух человека переродится, достигнув поистине божественной высоты. Но решение Ницше, по Бердяеву, оказалось враждебным гуманизму, ведь суть его идеи сверхчеловека – это индивидуалистическое самоотрицание гуманизма и самоотрицание человека [8, с. 122–123]. Вместе с тем Бердяев полагал, что даже Ницше – враг гуманизма, хотя и косвенно, принёс пользу человечеству, потому что благодаря ускоренному им кризису гуманизма происходит накопление нового опыта, смягчение и усложнение человеческой души [11, с. 203–204] и, как следствие, грядущее преодоление кризиса гуманистической культуры обновлённым христианством [11, с. 146].

В-третьих, для Бердяева стало характерным следующее утверждение: «то, что говорит… Ницше о сверхчеловеке, есть апокалиптическая мысль о человеке» [5, с. 168]. А именно: учение о сверхчеловеке, разработанное Ницше, является прямым следствием человеческого самообоготворения, неотделимого от отрицания божественного и ведущего к идолопоклонству, «к бестиализации, где поклоняются бесчеловечному богу» [12, с. 314]. То есть, чем больше сторонников ницшевской идеи сверхчеловека, тем ближе Конец Света, Апокалипсис. Такая перспектива не могла радовать Бердяева – христианина, тем самым также побуждала его призвать наличие

у ницшевской идеи сверхчеловека наличие несомненного всемирно-исторического значения.

Итак, Бердяев уже в период формирования своего философского мировоззрения увлёкся ницшевской идеей сверхчеловека и признал наличие у неё всемирно-исторического значения в контексте кантианской этики. После обращения Бердяева к христианству, его отношение к идее сверхчеловека, предложенной Ницше, стало неоднозначным и осталось таковым на протяжении всего его последующего философского творчества. Этот компонент философского наследия Ницше, интерпретируемый Бердяевым теперь в христианском дискурсе, сохранил для него всемирно-историческое значение, причём не во всем отрицательное.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Мир Божий. Июнь 1901. С. 1–26.
2. Бердяев Н.А. Ницше и современная Германия // Бердяев Н.А. Футуризм на войне. Публицистика времён первой мировой войны. М.: Канон+; Реабилитация, 2004. С. 53–60.
3. Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002. С. 173–216.
4. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–286.
5. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 151–176.
6. Бердяев Н.А. Очарование отражённых культур. О Вяч. Иванове // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. С. Т. 2. 389–399.
7. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. С. 5–342.
8. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 318 с.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 37–341.
10. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о К.Н. Михайловском. М.: Канон+; Реабилитация, 1999. 478 с.
11. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 14–228.
12. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
13. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М.: Издательство Московского психологического общества, 1903. С. 91–136.

14. Пустарников В.Ф. Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? // Ф. Ницше и философия в России. Сборник статей. СПб.: РХГИ, 1999. С. 86–109.
15. Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. С. 15–312.

N.A. BERDYAEV ON THE WORLD-HISTORICAL SIGNIFICANCE OF F. NIETZSCHE'S IDEA OF THE SUPERMAN

M.G. Andreanov

Tver State University, Tver

The author of the article studies the evolution of N.A. Berdyaev's views on the world-historical significance of F. Nietzsche's idea of the Superman. According to the author, this idea went through two stages in its development. At the first stage, the stage of Berdyaev's worldview formation, he perceived Nietzsche's idea of the Übermensch positively and in the context of Kantian ethics. At the second stage, the stage of Christian philosophy, Berdyaev's attitude towards it was ambiguous, mostly critical, but not always negative.

Keywords: *human being, Übermensch, positivism, Christianity.*

Об авторе:

АНДРЕАНОВ Михаил Григорьевич – аспирант кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: andreanov99@yandex.ru

Author information:

ANDREANOV Mikhail Grigorievich – PhD student, Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: andreanov99@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 10.03.2026.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.177

С.Л. ФРАНК И Н.А. БЕРДЯЕВ: ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЧЕЛОВЕКА И ГОСУДАРСТВА

К.В. Ануфриева, М.К. Зверев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья посвящена анализу политико-правовых концепций двух ключевых фигур русской религиозной философии начала XX в. – С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. На фоне исторического кризиса европейской цивилизации, революционных потрясений и возникновения тоталитарных режимов оба мыслителя разработали персоналистические философские системы, в которых личность рассматривается как высшая духовная ценность, несводимая ни к государству, ни к обществу, ни к коллективным целям. Статья показывает, что при общей персоналистической ориентации и единой критике политического абсолютизма, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев расходятся в фундаментальных онтологических и антропологических основаниях, что приводит к двум альтернативным моделям соотношения личности и государства: «органически-правовому персонализму» С.Л. Франка и «экзистенциально-эсхатологическому персонализму» Н.А. Бердяева. Анализ этих двух парадигм позволяет выявить глубокие ценностные основания политико-правового мышления и предложить новые перспективы для осмысления взаимодействия человека и государства в условиях современности.

Ключевые слова: *персонализм, государство, личность, свобода, ценности, объективация, право, тоталитаризм, русская философия, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев.*

Анализ философских идей С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, составляющих ядро русской персоналистической философии начала XX в., невозможен вне социально-исторического, духовного и культурного контекста. Период их творчества приходится на эпоху культурного и политического кризиса России и Европы. Конец XIX – начало XX в. – это время глубокого цивилизационного кризиса, время системного упадка традиционных политических и мировоззренческих устоев. Оптимизм технологического развития и прогресса человечества разрушен ужасами Первой мировой войны, обнажившей иррациональную сторону исторического процесса. Крушение монархии, революции 1917 г., гражданская война и установление большевистской диктатуры ознаменовали не просто смену политического режима, а создали радикальный разрыв исторической преемственности.

Атмосфера социальной катастрофы побуждает к активному переосмыслению оснований человеческого бытия. В спектре распада объективных социальных норм философия устремлена в сторону экзистенциализма,

© Ануфриева К.В., Зверев М.К., 2026

ставя вопросы о смысле, свободе и судьбе личности в истории. Политическая реальность показывала слабость либерально-демократических институтов, на смену которым следовали чудовищные по своему потенциалу тоталитарные идеологии, возводящие государство, класс, нацию в ранг нового абсолютного субъекта исторического процесса, поглощающего какое-либо индивидуальное проявление личности. Эти условия определили обращение русской религиозно-философской мысли к построению персоналистической метафизики.

Значимым событием, предвосхитившим идейные искания эмиграции, стала публикация сборника «Вехи» (1909 г.), в котором приняли активное участие оба философа. Сборник ознаменовал поворот от радикального социального проектирования и политического активизма к вопросам внутренней духовной культуры, личной ответственности и религиозно-философского обоснования ценностей. Критикуя революционный максимализм, авторы сборника, в частности С.Л. Франк, настаивали на примате нравственного совершенствования личности по отношению к любым попыткам механического реформирования общества. Последовавшие революции и гражданская война придали этим идеям трагическую актуальность. Незамедлительным актом философско-исторического осмысления событий стал сборник «Из глубины» (1918), задуманный как продолжение «Вех».

К моменту высылки из советской России на «философском пароходе» в 1922 г., С.Л. Франк и Н.А. Бердяев уже сформировали свои оригинальные философские системы. В эмиграции были созданы их основные труды по социальной философии. Этот период можно охарактеризовать как время плотного и глубокого диалога с западноевропейской мыслью. Находясь в Париже и Берлине, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев оказываются в эпицентре интеллектуальных дебатов Европы, переживавшей межвоенный кризис. Контекст эмиграции позволил философам универсализировать русский опыт, узрев в нём радикализированное выражение общеевропейской болезни духа, кризиса секулярного гуманизма, отделившегося от своих религиозных основ.

Творческий путь обоих философов предстает как общий духовный ответ на вызовы распада социальных и онтологических скреп. Такой ответ сформулирован в парадигме персонализма, ставшей для философов фундаментальной метафизической и аксиологической установкой. Вопреки последующему расхождению в трактовке права и государства, философы исходили из единой персоналистической ориентации, задавшей общее смысловое поле для их социально-философской мысли.

Радикальное утверждение ценностного и онтологического примата личности над любыми коллективными формами, будь то государство, нация или класс, лежит в основе проектов миросозерцания обоих философов. Личность следует понимать не в качестве части целого, подчиненного его логике, а как уникальный, неповторимый духовный центр, содержащий внут-

реннюю безусловную ценность. Этот примат духовного начала над эмпирическим бытием С.Л. Франк обосновывает через само определение человека, который, по его словам, есть «существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого», и лишь «духовное начало... определяет его подлинное своеобразие» [6, с. 144].

У С.Л. Франка это проявляется в концепции личности как укорененной в «сверхвременном единстве» бытия. В своем труде «Духовные основы общества» С.Л. Франк подчеркивает, что «общественная жизнь есть... некая производная от внутренней духовной жизни человеческих личностей, их встречи и взаимопроникновения» [6, с. 144]. Это означает, что личность не является просто атомом в механической системе, но живым духовным центром, который участвует в создании и поддержании общественной реальности.

В свою очередь, Н.А. Бердяев доводит представленный тезис до метафизического предела. Личность в его понимании есть «внутренний экзистенциальный центр» или же «микрокосм», где в потенциальной форме содержится универсум. В труде «О рабстве и свободе человека» Н.А. Бердяев определяет личность через нередуцируемость: «Личность не есть часть общества или универсума... Она есть целое, не составляемое из каких-либо частей» [2, с. 110]. Это радикальное утверждение неделимости личности становится исходной точкой для его критики государства и всех форм коллективизма.

Оба мыслителя согласны в том, что социальное и политическое подлежит восприятию как сфера, которая не может быть по определению местом реализации высших человеческих целей. Для Н.А. Бердяева это связано с его концепцией объективации: социальное и политическое суть области овеществления и отчуждения истинного духовного бытия. Для С.Л. Франка – с пониманием того, что духовная жизнь имеет собственные законы и не может быть механически организована внешней властью.

С.Л. Франк: органически-правовой персонализм

В основе социальной философии С.Л. Франка лежит идея органического социального единства или «многоединства», разработанная в трудах «Духовные основы общества» (1930) и «Непостижимое» (1939). Исходным пунктом является личность как неповторимое духовное ядро, при этом не являющееся самодостаточной монадой. Это онтологически первичная целостность духовного бытия, укорененная в надиндивидуальной, соборной реальности «Мы». Личность проявляет свою подлинную полноту в служении сверхличным, объективным ценностям, которые открываются ей в процессе духовного развития.

Признавая первичность духовного «Мы», С.Л. Франк не приходит к отрицанию государства. Он формирует его рациональное обоснование. Конкретно-эмпирическое состояние людей, характеризуемое «греховной разорванностью» и конфликтностью, является причиной необходимости государства. Насилие и эгоизм ведут к нарушению идеального соборного единства.

С.Л. Франк считает, что лишь условия минимальной внешней безопасности позволяют человеку вести здоровую духовную жизнь. Государство, обладающее монополией легитимного насилия, есть «внешняя принудительная форма общежития», необходимая для защиты пространства духовного творчества от хаоса и властного произвола.

Однако оправдание государства у С.Л. Франка принципиально ограничено. Власть не является носителем абсолютной истины и не вправе подменять духовную жизнь. Государство легитимно постольку, поскольку выполняет служебную задачу поддержания порядка. Там, где государство начинает претендовать на контроль над внутренним миром личности, оно превращается в угрозу духовной свободе.

В работе «Крушение кумиров» С.Л. Франк заключает: «Дело не в том, какие именно политические идеалы пытаются осуществить; дело – в самом способе их осуществления, в какой-то основной морально-политической структуре отношения к жизни во имя общественного идеала» [7, с. 45]. Критика направлена не на конкретное содержание идеалов, а на фанатичный, насильственный способ их осуществления.

Трезвое признание неидеальности природы человека порождает необходимость несовершенных, но предотвращающих худшее институтов. Государство – не воплощение добра, а противовес социальному распаду. Как полагает С.Л. Франк: «Задача государства никогда не может быть установить рай на земле; но оно имеет иную, не менее существенную задачу – предупредить возникновение ада на земле» [8, с. 386].

Право у С.Л. Франка – это «минимальная, общеобязательная форма справедливости/порядка», призванная устанавливать четко очерченные, формализованные границы взаимодействия. Оно не имеет притязаний на охват всей полноты межличностных отношений. Право лишь очерчивает негативные границы, которые не подлежат преступлению.

Право вторично по отношению к религии и морали, но эта вторичность не отвергает право. Поскольку право выполняет скромную функцию охранительного инструмента, оно получает нравственное обоснование. Разрушительность социализма, по убеждению Франка, обусловлена его материализмом – отрицанием органических внутренне-духовных сил общественности.

Критика государства у С.Л. Франка ориентирована против его претензии на тотальность. Государству не дозволено решать экзистенциальные вопросы. В своем труде «Свет во тьме» С.Л. Франк выражает это через евангельскую формулу: «Душа человеческая целиком принадлежит Богу... “Отдавать Кесарю кесарево”... значит подчиняться воле Божией... терпеть в мире царство Кесаря» [8, с. 274–275]. Власть государства носит чисто внешний характер и не проникает в святая святых личности – ее душу.

Н.А. Бердяев: экзистенциально-эсхатологический персонализм

Социально-философская концепция Н.А. Бердяева базируется на принципиально другом метафизическом фундаменте. Начальным пунктом выступает не идея соборного единства, а экзистенциальный разрыв между

нередуцируемой свободой личности и объективированными формами коллективного бытия.

Философская антропология Н.А. Бердяева зиждется на экзистенциальном и творческом примате личности. Личность – «внутренний экзистенциальный центр» – не составляемое из частей целое, нередуцируемое к биологическим, психологическим или социальным детерминантам. Как подчеркивает философ: «именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла...» [2, с. 3].

Основным атрибутом личности является свобода, рассматриваемая в глубинном метафизическом смысле. Свобода онтологически первична, предшествуя обществу, природе и даже Богу в акте божественного творения. Она коренится в меонической, добытийной бездне. Эта ничем не обусловленная свобода является источником как добра (творческого порыва), так и зла (грехопадения). Из неё исходит уникальная способность личности к творчеству как продолжению акта миросозидания. Ценности порождаются в акте свободного творческого усилия, а не открываются в готовом виде.

Объективация – центральная категория, сквозь призму которой Н.А. Бердяев анализирует социальные и политические феномены. Это процесс, в котором живая духовная реальность застывает, овеществляется, отчуждается от своего творческого источника и обретает форму внешней, принудительной необходимости. Государство является апофеозом объективации, наиболее тотальной формой закрепления этого отчуждения.

Государство представляет собой механическую, внешнюю по отношению к личности структуру, основанную на принципах законности, легитимности насилия, иерархии и суверенитета. Оно относится к «царству Кесаря» – сфере детерминации и принуждения, кардинально противопоставленной «царству Духа» – сфере свободы, творчества и любви. Как пишет Н.А. Бердяев в работе «Царство Духа и царство Кесаря», государство всегда склонно переходить свои границы [4, с. 10].

Н.А. Бердяев не склоняется к наивному анархизму. Он признает функциональную неизбежность государства в падшем мире, разрываемом эгоизмом и конфликтами. Государство выполняет роль стража минимального внешнего порядка, обеспечивает безопасность, без которой невозможна культурная жизнь. В этом смысле оно является «неизбежным злом».

Однако такое прагматическое признание не отвергает онтологической критики. Сущностная природа государства остается чуждой духу. Оно онтологически «низшее», так как принадлежит не к области экзистенции, а к области объективации. Государство может охранять внешние условия, способствующие творчеству, но принципиально не может быть их агентом.

Попытки государства вторгнуться в сферу духа с целью «организовать» творчество или дать исчерпывающие ответы на экзистенциальные вопросы воспринимаются как кощунственная узурпация и путь к тоталита-

ризму. Это принципиальное различие с С.Л. Франком: если С.Л. Франк верит, что государство может быть интегрировано в духовное целое при самоограничении, то Н.А. Бердяев видит в самой природе государства угрозу духовной жизни.

Критика государства у Н.А. Бердяева достигает апогея в анализе имманентных ему рисков. Первый – тотализация, стремление государства расширить власть на все сферы жизни. Второй – сакрализация политического, придание государству священного статуса. Третий – подмена личного достоинства коллективной целью.

В системах, построенных на сакрализации политического, личность оценивается не по внутреннему достоинству, а по функциональной полезности для государства. Это превращает человека в средство, нарушая персоналистический принцип. Если С.Л. Франк усматривает в этом нарушение границ легитимной власти, то Н.А. Бердяев видит раскрытие внутренней логики государства как такового.

Государство как философская проблема

Философский анализ концепций государства у С.Л. Франка и Н.А. Бердяева органически связан с вопросом о ценностях: о том, что имеет безусловную значимость в человеке и какова мера допустимого политического воздействия. Государство не является нейтральной «технической оболочкой» общежития. Оно всегда несёт мировоззренческую нагрузку.

Философия государства должна быть одновременно философией человека, поскольку вопрос о легитимности власти упирается в вопрос: что такое личность и какие её измерения неприкосновенны для внешнего принуждения.

Для С.Л. Франка государство и право допускают ограниченно положительное оправдание: они необходимы как внешняя форма охраны порядка, без которого невозможна культурная жизнь. Для Н.А. Бердяева государство представляет область объективации, онтологически вторичную по отношению к духу, постоянно склонную подчинять личность внешней необходимости и идеологии.

Оба философа исходят из того, что личность обладает безусловной ценностью и не может быть средством для реализации государственных целей. Любая форма, в которой человек сводится к «материалу истории», трактуется как философски порочная. Оба отвергают политический мессианизм: государство не должно присваивать функции религии и морали. Иначе политическое претендует на абсолют, приводя к идеологизации права и подавлению свободы совести.

Их позиции сближает убеждение, что правопорядок не исчерпывает нравственность. Даже если государство необходимо, оно не может быть источником высших ценностей, оно может лишь охранять условия, в которых духовная жизнь возможна.

Из общего кредо следует единая острая критика сакрализации государства, придания ему функции спасителя или смыслополагающего ядра.

Этот критический пафос был интерпретирован опытом приходящих тоталитарных режимов, которые философы идентифицировали как результат «религиозного вырождения» – подмены Бога земным кумиром.

Системы обоих мыслителей носят антитоталитарный нерв, заключающийся в отрицании поглощения личности «целым». Именно эта критика идолопоклонства формирует единую антитоталитарную направленность концепций, сделавшую их одними из первых мыслителей, обратившихся к глубокому анализу тоталитаризма как духовного феномена.

Однако философские основания отрицания различаются. Антитоталитаризм С.Л. Франка защищает личность от ложного «целого» во имя подлинного и органического. Антитоталитаризм Н.А. Бердяева видит опасность в самой идее «целого», выступающей как сила, навязывающая детерминацию. Для С.Л. Франка государство может быть интегрировано в органическую духовную целостность, если ограничено служебной функцией. Для Н.А. Бердяева даже идеальное «органическое единство» таит угрозу, поскольку любое «целое» рискует подавить спонтанное, творческое начало личности. Антитоталитаризм Н.А. Бердяева более радикальный: он экзистенциально-персоналистический, устремленный защитить иррациональную свободу личности от всевозможных форм детерминации. Как он утверждает, «свобода есть основной внутренний признак каждого существа... Смысл [бытия] связан с иррациональной тайной свободы греха» [3, с. 110].

Анализ политико-правовых концепций С.Л. Франка и Н.А. Бердяева показывает, что философское осмысление государства строится не от института к человеку, а от человека и ценностей – к институту. Оба мыслителя отказываются признавать государство высшей ценностью и выступают против политического абсолютизма. Однако их аксиологические основания различны: С.Л. Франк, исходя из идеи духовной реальности общества и необходимости внешнего порядка, допускает ограниченно позитивное оправдание государства и права как служебных форм общежития. Н.А. Бердяев, исходя из первичности свободы и трагедии объективации, рассматривает государство как неизбежную, но постоянно опасную сферу, склонную подчинять личность внешней необходимости и идеологическим целям.

Контекст русской религиозной философии при этом сохраняет напряжение между двумя мотивами: мотивом соборности и органического единства общества (как альтернативы атомизму и чистому индивидуализму) и мотивом неповторимости личности и её духовной свободы (как альтернативы коллективистскому растворению человека). С.Л. Франк стремится мыслить общество как духовную реальность, в которой личность не исчезает, но и не замыкается в самодостаточной автономии; отсюда возникает более «примирительная» позиция в отношении государства как формы поддержания общественной целостности. Н.А. Бердяев, напротив, радикализирует тезис о первичности свободы и творческого призвания личности; поэтому государство у него выступает как неизбежно «внешнее», вторичное и потенциально насильственное начало, несущие угрозу внутренней духовной жизни.

Значение этого диалога для современной политической философии состоит в том, что он показывает: критика государства и защита личности не требуют отрицания необходимости политического порядка. Одновременно, признание функциональной необходимости государства не должно вести к его обожествлению или к отказу от критики его имманентных опасностей. Между С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым возможен продуктивный диалог, в котором первый напоминает нам о необходимости порядка и о возможности интеграции политического в духовное целое, а второй предостерегает от иллюзий относительно способности государства быть носителем высших ценностей и напоминает о постоянной угрозе объективации и тотализации.

В условиях современного кризиса демократических институтов, с одной стороны, и роста тоталитарных тенденций, с другой, диалог С.Л. Франка и Н.А. Бердяева остается актуальным. Он показывает, что персоналистическая критика государства может быть одновременно и реалистичной (признавая необходимость порядка), и радикальной (отвергая любые попытки сакрализации политического). Личность, её достоинство, свобода и творческое призвание остаются высшей ценностью, перед которой все политико-правовые институты должны оправдывать свое существование. Это не означает анархизм или отрицание государства, но означает принципиальное ограничение его притязаний и постоянную бдительность в отношении его имманентной склонности к превышению полномочий.

Таким образом, персоналистическая парадигма русской религиозной философии предлагает не готовый ответ на вопрос о соотношении личности и государства, а скорее методологию подхода к этому вопросу: всегда исходить из человека, его духовного достоинства и творческой свободы; всегда помнить о различии между духовным и политическим, между внутренним миром личности и внешним порядком; всегда критиковать любые попытки государства присвоить себе функции, которые ему не принадлежат; и всегда признавать, что в условиях исторического несовершенства мира некоторый минимум политического порядка необходим, но этот минимум должен быть именно минимумом, а не максимумом, и должен быть подчинен высшим духовным ценностям.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Издательство Юрайт, 2025. 178 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. 478 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Юрайт, 2025. 201 с.
4. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. Париж: YMCA-press, 1951. 165 с.
5. 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.

6. Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Paris: YMCA -press, 1930. 313 с.
7. Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин: YMCA-Prees. Амер. изд-во, 1924. 104 с.
8. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-press, 1949. 402 с.

S. L. FRANK AND N. A. BERDYAEV: THE VALUE FOUNDATIONS OF INTERACTION BETWEEN THE INDIVIDUAL AND THE STATE

K.V. Anufrieva, M.K. Zverev

Tver State University, Tver

The article is focused on the analysis of the political and legal concepts of two key figures of early twentieth-century Russian religious philosophy – S.L. Frank and N.A. Berdyaev. Against the background of the historical crisis of European civilization, revolutionary upheavals, and the emergence of totalitarian regimes, both of them developed personalist philosophical systems in which the person is regarded as the highest spiritual value, irreducible to the state, society, or collective aims. The article shows that, despite a shared personalist minimum and a common critique of political absolutism, Frank and Berdyaev diverge in their fundamental ontological and anthropological premises, which lead to two alternative models of the relationship between the person and the state: Frank's «organic-legal personalism» and Berdyaev's «existential-eschatological personalism». The analysis of these two paradigms makes it possible to identify the deep value foundations of political and legal thought and to offer new perspectives for understanding the interaction between the human being and the state under the conditions of the contemporary crisis.

Keywords: *personalism, state, person, freedom, values, objectification, law, totalitarianism, Russian philosophy, S.L. Frank, N.A. Berdyaev.*

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: 14.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 15.03.2026.

УДК 1(470) (091)”19”:929

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.186

ПРОБЛЕМА БУДУЩЕГО РОССИИ В ТВОРЧЕСТВЕ И. ИЛЬИНА

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Иван Ильин – очень известный русский мыслитель XX в., который большую часть жизни прожил в изгнании в Германии и в Швейцарии. Ильин любил Россию и не принял революцию в 1917 г. В центре внимания статьи – работы Ильина, написанные в период 1939-1949 гг. Главные его события отражаются в публикациях философа того времени и пронизаны его личным восприятием исторических событий и переживаниями. Как Ильин относился к большевистскому режиму и коммунистической идеологии? Почему он ненавидел и критиковал левый и правый тоталитаризм? Как русский философ представлял себе политическое будущее России после освобождения от большевизма? – об этом пойдет речь в данной статье.

Ключевые слова: *И.А. Ильин, будущее России, критика фашизма, критика коммунистической идеологии, тоталитаризм.*

Знакомство с трудами русского философа И.А. Ильина – очень интересный, поучительный опыт, который ещё раз подтверждает, что исторические события, собственная судьба мыслителя являются главной платформой как его мировоззрения, так и оценок событий, происходящих вокруг. Главное и самое трагическое событие в жизни И. Ильина – приход к власти большевиков. Революция разрушила не только политическую систему и привычный уклад жизни России, но и стала трагическим водоразделом в судьбе самого философа. Он не принял этих перемен, а факт расстрела царской семьи был для него страшным ударом. Он был поражен, как быстро большевики сумели подмять под себя народ России, который не сумел ответить на причиняемое ему зло насилием. Ильин не смог смириться с происходящим в России до конца своих дней. Его патриотизм носит совершенно уникальный характер, потому что связан с двумя модусами времени, особенно для него значимыми: с дореволюционным прошлым Российской империи и с той Россией без большевизма, которую он мечтал увидеть в будущем. Советское настоящее представлялось ему нескончаемым кошмаром, который должен прекратиться как страшный сон. Ильин воспринимал СССР не как Россию, а как тоталитарное государство и в данном случае политическое устройство страны для него имело приоритет над географией, а говорил он об этом так: «Советское государство нельзя путать с Россией. Это *коммунистическое советское государство, которое сейчас замирилось с Германией, чтобы использовать и обманывать её для своих целей»* [3, с. 682–683].

© Фролова И.А., 2026

Он навсегда остался в *той* России и на его долю выпали две миссии: критика тоталитаризма и пророчества относительно будущей России и опасностей на пути ее обновления. Тексты Ильина показывают, как менялись его взгляды на те или иные события в Европе и в СССР во времени, как сложно ему было выживать на чужбине в материальном и моральном отношении, как он стремился помочь молодым талантливым авторам заявить о себе в литературе того периода. Происходило многое, но ненависть к советскому режиму он пронес до конца своих дней. Очень неоднозначным было его отношение к русскому народу, который, вопреки ожиданиям Ильина, не восстал против большевистского способа правления и не потребовал конфискованные земли и собственность, а напротив, строил новое общество и защищал страну в период Великой Отечественной войны. До конца своих дней мыслитель ожидал политического переворота в СССР и возрождения новой России, но так и не дождался. Он понимал, что никто из эмиграции не сможет изменить политический строй. Эта задача должна решаться «изнутри». Поэтому Ильину и его соотечественникам в Европе оставалось только наблюдать и критиковать то, что происходит.

Биография философа уже достаточно полно представлена. Остановлюсь на самых значимых событиях, которые могут понадобиться для данной статьи. До 1917 г. жизнь И. Ильина складывалась вполне благополучно. Он был из дворянской семьи, получил очень хорошее образование, знал несколько иностранных языков. Немецкий был родным языком его матери, российской немки. Все братья Ильина – Алексей, Александр и Игорь – были юристами, как и он сам. Карьера складывалась успешно. В 1910-1913 гг. он изучал философию в Германии и во Франции, работал в МГУ. В 1914 г. поддержал вступление России в войну. Революция для него стала просто катастрофой, и он выступил против режима, пережил три ареста, два месяца провел в ВЧК. Он пережил три ареста в 1918 г., один из которых состоялся накануне защиты диссертации. Благодаря волне возмущения студентов и преподавателей его освободили. В 1918 г. он защитил диссертацию, получил звание доктора государственных наук и статус профессора. Далее он прошёл через аресты в 1919, 1920 и 1922 гг., после чего был выслан из страны 30 сентября 1922 г. на пароходе «Обер-бургомистр Хакен» в Германию, в Штеттин. Расстрел был заменен ссылкой за рубеж. Не всем так повезло, как выяснилось позже. Далее, 1 сентября 1924 г. П.Н. Врангель для консолидации сил белого движения создал Российский общевоинский союз (РОВС), а Ильин стал одним из его идеологов.

Жизнь Ильина в иммиграции была очень непростой, потому что нужно было решить следующие магистральные задачи: сохраниться как личность, продолжать борьбу с большевизмом, а также сохранять относительную самостоятельность, чтобы не быть использованным чуждыми политическими силами тех государств, на территории которых приходилось проживать. Однако эта жажда автономности оборачивалась одиночеством, потому что его русское окружение разочаровывало его. Его предавали, о

чем он жаловался И. Шмелеву, его стесняла бедность, осаждали болезни, но он старался оставаться верным себе и той России, которую потерял. Его неприязнь и ненависть к «коммунистической заразе» в Европе воспринималась положительно, что позволяло свободно говорить и печататься, заниматься преподавательской деятельностью. С 1923 по 1934 гг. он был профессором Русского научного института (РНИ) в Берлине, который финансировался сначала министерством иностранных дел Германии, затем министерством науки и культуры Пруссии, а далее, уже при Гитлере, министерством народного просвещения и пропаганды. Эти факты говорят о том, что Ильину удалось найти в Германии официальную поддержку. Он активно выступал на антикоммунистических митингах и был чрезвычайно озабочен тем, чтобы коммунистические идеи не одержали победу в Германии. Ужас перед перспективой большевизации подтолкнул его к тому, что в апреле 1933 г. он направил в разведывательный отдел имперского министерства внутренних дел (будущее Гестапо) донесение «Директивы Коминтерна по большевизации Германии», выступив в том же месяце с одноименной лекцией в немецко-русском клубе. С одной стороны, донесение естественным образом отражало его собственные взгляды, с другой стороны, он хотел, видимо, сослужить службу государству, которое его приняло, почувствовать себя хоть как-то «своим». В его статьях встречаются обороты «мы, европейцы», «мы, швейцарцы», что сигнализирует о желании преодолеть свое одиночество, выступая как частичка народа или общности. Иногда бывает совсем непонятным употребление местоимения «мы».

Донесение, о котором шла речь, было отправлено в апреле 1933 г., а в мае к власти приходит Гитлер. Мыслитель принял положительно смену власти и даже написал работу «Национал-социализм. Новый дух» (1933). Его вдохновила перспектива борьбы с коммунизмом в Германии. Национал-социализм он считал естественной отрицательной реакцией на коммунистическое движение. В 1934 г. Ильина отстраняют от преподавания в силу того, что он отказался вести антисемитскую пропаганду. Он начинает понимать, что искать в фашизме альтернативу коммунизму не стоит: новый тоталитаризм в фашистском обличии ничем не краше коммунистического. До 1937 г. Ильин активно вел антикоммунистическую пропаганду, но далее его деятельность и публикации попадают в поле зрения Гестапо, и он переживает в 1938 г. три ареста. В своем письме к И. Шмелёву от 13 октября 1938 г. он описывает свое положение: ему запрещены всякие выступления как по-русски, так и по-немецки. Далее он сообщает хронологию драматических событий, которые подтолкнули его к переезду в Швейцарию: «Узнаю стороной о новом накоплении доносов.

1938. Апрель. Приглашение к заместителю Розенберга. В беседе категорически заявляю, что Украйна не в моей власти, но что на оккупацию ее и отчленение никогда не соглашусь…

1938. Июнь. Я получаю в частном порядке три уведомления:

1) Поход на меня будет продолжаться.

2) Пропагандное министерство объявило меня “разоблаченным масоном”, а мои публичные выступления недопустимыми

- за отсутствие в них антисемитизма,
- за проводящуюся в них христианскую точку зрения.

3) Будет сделана попытка использовать мои силы в подготовке похода на Россию» [5, с .242].

Ильину удается в июле быстро переехать в Швейцарию, а в октябре того же 1938 г. он узнает, что «Гештапо повсюду разыскивает мое германское пребывание и добивается моего адреса» [5, с. 243]. Швейцария не особенно благосклонно отнеслась к переезду Ильина. Более того, 28 ноября ему предложили добыть обратную визу (в Германию). 29 ноября Ильин «был сам у кантонального директора, представил свои объяснения и категорически отказался от позора “просить обратную визу. Он понял”» [5, с. 249]. Спустя годы, когда многие документы потеряли гриф секретности, выяснилось, что власти Швейцарии считали Ильина агентом Йозефа Геббельса. Таким образом, Ильину удалось вовремя покинуть Германию и спастись во второй раз от тоталитарного режима. Он питал отвращение как к левому, так и к правому тоталитаризму, но левый ненавидел сильнее. Из публикаций периода начала войны Германии с СССР видно, что Ильин где-то надеялся, что войска Германии смогут сокрушить большевистский режим, но чем дальше развивались события на Восточном фронте, хронологией которых он занимался, тем яснее Ильин осознавал, что быстрая переброска заводов в тыл и дух народного единства сыграют свою роль в исходе схватки двух систем. Но к этому мы обратимся чуть позже, а пока отмечу, что в Швейцарии он также не мог преподавать и вести общественно-политическую деятельность. Он пишет книги, ведет обширную переписку, а статьи подписывает псевдонимами Петер Юст, Р.К. или «От нашего специалиста по России Р.К.».

События на Восточном фронте и оценка их И. Ильиным

В июле 1939 г. Ильин ещё не верил в то, что СССР будет принимать участие в войне, а поражение в Финской войне убедило его в том, что «несвободный и коллективизированный человек – не воин…Нам, швейцарцам, с древних времен бывшим стойкими солдатами и воинственным народом, этот жесткий пример полной противоположности должен придать новые силы» [4, с. 26–27]. Ильин подчеркивает ценности швейцарской демократии. Спустя два года, 15 марта 1941 г. он пишет статью «Демократия и целесообразность», которая призывает преодолеть все, что несет раскол в стране и «холить и лелеять то, что делает нашу демократию живым организмом» [4, с. 57].

Страх перед возможностью прихода большевизма на Запад после экспериментов в России не покидает Ильина. В статье «Судьба большевизма». Написанной 5 сентября 1941 г., он дает оценку тех изменений в СССР, которые произошли за 24 года после революции. Главное, что были

выращены «кадры заклятых коммунистов-партийцев», железные комиссары, которые являются столпами большевистского правительства и сражаются за свой статус руководителей. Ильин полагал, что «эти кадры будут использованы в тотальной войне, сильно сократятся, будут *медленно, но верно уничтожаться; следовательно, революционная система будет постепенно терять своё руководящее положение, свою стойкость и свою сплоченность»* [4, с. 81–82]. Ослабление системы изнутри должно привести к смене большевистского правительства. Попытка переворота извне не увенчается успехом. Внутрироссийские силы «в течение войны должны сначала медленно, а затем быстро созреть, чтобы потом неожиданно выступить» [4, с. 82]. Ильин уповает и на разрыв поколений, когда молодежь проявляет недовольство и восстанавливается против старших. Он очень надеялся в сентябре 1941 г., что война ослабит и сокрушит большевизм, что советская бюрократия не справится с проблемами военного времени, а правительство утратит авторитет. Но он ошибся. Дело в том, что народ воспринял войну как национальную и вёл её с полной отдачей, защищая свою Родину. Восстать во время войны против системы- значит потерять страну и вообще всё. Народ это понимал. Ильин полагал, что поскольку большевизм мыслит интернационально, а народ мыслит войну национально, «однажды может возникнуть ярко выраженное *идейное противоречие* между армией и народом, с одной стороны, и режимом – с другой» [4, с. 83]. Опять ошибка и непонимание. Оказывается, что бездушная большевистская доктрина и практика руководства способна консолидировать людей и дать отпор агрессии. Дальнейшие размышления приводят философа к сомнению в том, что война сможет уничтожить большевизм, «но война как военное, политическое и хозяйственное испытание рано или поздно сбросит голову Медузы с большевизма…» [4, с. 84].

Многие статьи Ильин подписывает как «наш специалист по России», и он действительно был хорошим специалистом, ведь кому как не ему известна важность положения Ленинграда, этих ворот в страну, города-порта, открывающего кратчайший путь к зарубежной торговле. Ильин в статье «Великая битва за Ленинград» от 19 сентября 1941 г. подчеркивает стратегическое значение города и заявляет: «Итак, в конце третьего месяца необходимо во что бы то ни стало захватить эти ворота» [4, с. 85]. Ильин предупреждает, что за взятие Ленинграда придется дорого заплатить. Возникает вопрос: на чьей вы стороне, профессор Ильин? Ответ очевиден: только на своей. Описывая слабые и сильные стороны для завоевания города, он, по сути, дает шпаргалку для действий по его взятию. Он сочувствует народу СССР, но страстно желает поражения большевистской системе. Даже такой ценой. Профессор не понимает, что возможность сбросить большевистское рабство может обернуться драмой обретения иного рабства при фашистском режиме, от которого он удачно скрылся в Швейцарии. Но прозрение наступает не сразу. Он продолжает вести хронику событий на фронте и в 1942 г. отметил, что война явно затянулась, объяснение чему он находит в

том, что «большевистскому правительству удалось скрыть степень своей подготовки к войне. В Западной Европе об этом слишком мало знали» [4, с. 95]. Он был чрезвычайно удивлен той быстроте, с которой правительство СССР сумело перебросить заводы вглубь страны, обучить новые кадры, поднять народ. Ильин увидел единство руководства страны и народа. Мощная подготовка и соблюдение порядка позволили держать удар «против германского вермахта, чья образцовая организованность и неустрашимость не подлежат сомнению» [4, с. 99].

Философ, обращаясь к истории, рассуждает о русском народе, его способности собираться в кулак, трудиться и проявлять чудеса героизма. Эти качества никуда не делись, к тому же за 25 лет при новом режиме по моральному кодексу коммуниста воспитано новое молодое поколение, вполне законопослушное и нравственное и по большей части преданное своей стране. В феврале 1943 г. он приходит к выводу, что новая интеллигенция СССР и большая часть русского народа настроены «против коммунистов, но за Отечество, чем на деле объясняется обильный приток оружия и боеприпасов…» [4, с. 163].

Начиная со статьи «Стратегия» от 10 февраля 1943 г. меняется тон статей: впервые Германия названа агрессором и появляется слово русские как собирательное. Ильин уже понимает, что Германия вряд ли выиграет войну. Во-первых, «*русское (курсив мой. – И.Ф.)* Верховное командование в течение полутора лет в большей степени консолидировалось» [4, с. 164], а во-вторых, Ильин прямо указывает на тех людей, которые реально ведут войну: Матвей Кузьмич Шапошников и Георгий Константинович Жуков. Жуков был из старой гвардии, с 1915 г. служил в кавалерии во время Первой мировой войны, а с января 1941 г. он был назначен начальником Генерального штаба Красной Армии. Шапошников – танкист, с июля по октябрь 1942 г. был начальником штаба 19-го танкового корпуса, а во время Курской битвы командовал 178-й танковой бригадой. Обоих режим не жаловал, поскольку полководцы служили еще в старой русской армии. Жуков и Шапошников сделали ставку на военно-воздушные силы и огневую артиллерию, танки.

Сомнения в победе Германии сопровождаются серьезными опасениями за ее дальнейшую судьбу, потому что призрак коммунизма не покинет Европу до тех пор, пока в Германии проживают 15 миллионов инородцев – тех людей, которых пригнали из оккупированных мест. Они-то и являются источником беспокойства: «на предприятиях, где работают восточные рабочие, постоянно растет саботаж. Циркулируют неизвестного происхождения листовки, отмеченные безошибочным коммунистическим духом» [4, с. 218]. Среди них идет вербовка, но Ильин не уверен, что они будут воевать против своих. Ужас перед угрозой большевизма не покидает философа. Он говорит о том, что методы работы коммунистов изменились, но в статье «Чужие русские в Германии», написанной 28 октября 1944 г., автор заяв-

ляет, что «…целью Советского Союза, как и прежде, остается революционизация Европы» [4, с. 227–228]. В феврале 1945 г. из-под пера философа выходит статья «Новые аспекты восточной стратегии», где идет разговор «об особенностях тоталитарного ведения войны», о небывалой её жестокости, и сам автор приходит к выводу, что речь идет о глобальной войне между германством и славянством.

В апреле 1945 г. в статье «Новый миф о Гитлере» Ильин представляет своё новое видение фигуры фюрера. Напомню, что в начале 1930-х гг. Ильин видел в национал-социализме естественную реакцию на коммунистические идеи, показывая Гитлера иногда слишком неопытным по сравнению с хитрым и коварным Сталиным, а в первый год войны с СССР мыслитель уже возлагал на фюрера надежды по сокрушению большевистского режима. В конце войны, когда поражение Германии стало очевидной перспективой, Ильин критикует Гитлера за излишнюю истеричность, политический авантюризм, самоуверенность и за то, что тот «не богат мыслью». Видимо, знакомство с сочинениями Фрейда и Адлера привело профессора к обобщению, в котором досталось не только фюреру, но и всем немцам: «В бессознательном немца есть такой комплекс, о котором мы, швейцарцы, благодаря нашей истории и политике, мало знаем…В своем сознательном мышлении немец имеет совершенно чуждый нам строй - он мыслит авторитарно» [4, с. 305].

Итоги Второй мировой войны не обрадовали И. Ильина. 23 мая 1945 г. в статье «Судьба партийной армии» он обрушился с критикой выстроенной в Германии партийной армии, имеющей иной ранг по сравнению с народной; уровни повиновения у эти армий тоже различны. Когда члены партии, будучи плохо подготовленными, получают командные посты, ни о какой победе в войне и речи быть не может. Он прямо заявляет: «Армия принадлежит всему народу. Партия не должна иметь оружия» [4, с. 317]. Ильин был прекрасно осведомлен о концлагерях, об огромных человеческих потерях, о масштабах разрушений, но в его текстах вплоть до 1949 г. практически не найти обличений фашистского режима, а перспектива Нюрнбергского процесса интересовала его с точки зрения ресурсов международного права. СССР для него – «небывалое в мире» государство; большевики – людоеды, как и для Ллойд-Джорджа. Профессор сожалеет о том, что Вторая мировая война так ничему и не научила Запад, который пошел на уступки своему идейному врагу: «Черчилль и Рузвельт “договаривались” со своим лютым врагом в Тегеране, в Ялте, в Потсдаме и отдали ему в политической наивности и “союзнической лояльности” – все малые государства Восточной Европы и Манчжурию с Китаем в Азии» [2, с. 137].

Очень важно, что по окончании Второй мировой войны Ильин пытается осмыслить сам феномен фашизма и использует понятие тоталитарный режим, указывая в статье «О тоталитарном режиме» от 2 февраля 1949 г., что данного понятия не было еще 30 лет назад. Он дает ему четкое определение: «Это есть политический строй, беспредельно расширивший

своё вмешательство в жизнь граждан, включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования» [2, с. 50]. Признаки такого управления отражены в следующих принципах: свобода граждан опасна; самодеятельность граждан вредна; есть только государственный интерес; единый властный центр все знает, выпускает инструкции и указы; налицо диктатура одной партии и монополия работодательства; беспощадный террор в виде угроз безработицы, голода, гибели семьи и детей, аресты, концлагерь, ссылки. Мыслитель с прозорливостью указывает, что «такая организация управления позволяет придать собственно государственной форме любой вид: советский, федеративный, избирательный, республиканский или иной. Важна не государственная форма, а организация управления, обеспечивающая всеохват» [2, с. 51]. Таким образом от тоталитарного режима не застрахована ни одна система. История России и Германии показала, как механизмы демократии были использованы для насаждения тоталитаризма.

Фашизм – правый вариант тоталитаризма и Ильин в статье «О фашизме» рассуждает о сложности фашизма как явления, где переплетено «здоровое и больное», «государственно-охранительное и разрушительное». Фашизм, по его мнению, есть реакция на «левый хаос». Когда «наступает левый хаос, левый тоталитаризм – это было явлением здоровым, необходимым и неизбежным» [2, с. 67]. Он предупреждает, что демократические государства может ожидать именно такая политическая перспектива: «…в час национальной опасности здоровые силы народа будут всегда концентрироваться в направлении охранительно-диктаториальном. Так было в древнем Риме, так бывало и в новой Европе, так будет и впредь» [2, с. 67]. Фашизм был здоровой реакцией на «социалистический психоз», но фашизм совершил непоправимые ошибки, которые привели режим к гибели: враждебное отношение к религии; установление партийной монополии; откровенный расизм; деморализация и коррупция; идолопоклоннический цезаризм. Тоталитаризм с социалистическом варианте ничем не лучше.

О перспективах России

Ильин вполне разделяет мнение Данилевского, говоря о том, что Запад не знает России, а потому боится её и потому желает её ослабления. Обе культуры различны: западный человек живет волей и рассудком, а русский сердцем и воображением в первую очередь и лишь потом волей и умом. В силу такого различия культур и боязни Запада России грозит опасность. Ильин говорит: «Нам нужны трезвость и зоркость» [2, с. 135]. Вопрос: а кому – «нам»? Ильин не ассоциирует себя с советскими людьми; его эмигрантское окружение, ещё в 1939 г., судя по письмам И. Шмелеву, предало его. Приписка «Ваш, забытый Богом и преданный людьми, но верный в любви и отвержении» от 11 февраля 1939 г. говорит о многом. Его «мы» относится к патриотам грядущей, новой России. Россия и советский режим не соединяются в его сознании, потому что «коммунисты завладели Россией». По мне-

нию Ильина, послевоенная коммунистическая печать пытается ввести в заблуждение зорких западных политиков, стремясь смешать понятие Советское государство с понятием Россия, то есть «делается всё для того, чтобы выдать политику коммунистов за дело русского народа» [2, с. 137].

Перспектива демократии не подходит для России, потому что народ к ней, с его точки зрения, просто не подготовлен: «Русский народ существует, но существование его подобно мученическому унижению его собственных беспризорных детей» [2, с. 138]. Демократии нужно учиться, а коммунистическая революция подорвала опыт народного управления. Русский народ не однороден: там есть сторонники коммунистов и некоммунистическая масса. Выборы при однопартийной системе превращены в фарс. Качество самих людей в плане морали Ильин ставит под сомнение, будучи уверенным в том, что подлое доносительство, лесть и пресмыкательство стали повседневной практикой. Когда Ильин рассуждает о качествах русского народа, он говорит о его жертвенности, следовании чувству долга и силе служения, о том, что все эти качества коммунисты «истощают без всякого национального смысла» [2, с. 139]. Ильин в статье 1948 г. «Против России» рисует образ советского человека, оторванного от верного знания, слепого в политике, не способного мыслить самостоятельно. Как может развиваться Россия при таком качестве населения после большевиков? Впереди как минимум две возможные перспективы: либо внезапно проявится и будет доминировать государственная дисциплинированность народа, либо впереди маячит «национально-государственно-воспитывающая диктатура».

К слабым свойствам русского народа Ильин относит следующие: «недостаток характера, силы воли, дисциплины, взаимного уважения и доверия» (2, с. 139). Если это так, то откуда вдруг возьмется та самая государственная дисциплинированность после стольких лет рабства и растления? Об этом он не рассуждает. В чем он точно убежден, так это в том, что политикой не должны заниматься дилетанты. Есть люди, которым очень хочется публичности, участвовать в политике, что быть значительными людьми, но они не принесут пользы России: «Конечно, лучше придумать для своей партии и для своей газеты удачное название, чтобы “влекло” и “обещало”… А газету можно, например, назвать “Русская идея”…или “Единая Россия”, особенно если в программу газеты входит незаметная подготовка умов к расчленению и распадению России» [2, с. 140].

Ильин – сторонник демократии, но демократический строй не может быть введен везде: «Все народы различны. Различны их территории, их климаты, их душевные уклады, их религии, их мораль, их культура. Политическая “уравниловка” есть такая же нелепость, как и хозяйственная» [2, с. 142]. Ильин стоит за собственный путь России, за третий возможный путь: **«это – твердая, национально-патриотическая и по идее либеральная диктатура…Только такая диктатура и может спасти Россию от анархии и затяжных войн»** [2, с. 147]. Только она способна воскресить в народе лучшие его качества и подготовить его к самоуправлению, а акцент

надо делать на воспитании честности. Будущий диктатор России должен способствовать нравственному и патриотическому воспитанию народа, взращивать чувство верности отечеству. Надо делать ставку на духовное возрождение, потому что воссоздавать «единую Россию» (а это термин Ильина) должны лучшие из народа. Такие качества как ум, честь, верность, творческие способности, воля обязательно должны присутствовать в тех, кому открывается «дорога вверх с самого низа». Ильин мечтал о диктатуре, которая принимает принцип меритократии. Национальный диктатор остановит хаос, защитит страну, начнет качественный отбор людей для управления страной, будет развивать правосознание и способствовать расцвету национальной культуры. Но такой диктатор не появится «из нашей эмиграции» в силу её собственной зависимости от Запада. Ильин даёт понять, что качество людей в эмиграции изменилось (некоторые даже предлагают добровольно уступить бедной, перенаселенной Германии Украину), и те из них, кто захочет делать политику в России обязательно попадут «в фальшивое положение человека, обязавшегося отстаивать в будущей России иноземную и иноверную пользу» [2, с. 152]. Философ утверждает, что среди эмигрантов много «гнилых сударей»: есть те, кто претендует, на «малый трон» или «полутрон», а есть просто ликвидаторы и расхитители России, однако у них есть одно общее качество – все они страдают пустословием. Окружение Ильина не блистало нравственностью. К прошлому не было возврата, будущее весьма неопределенно, а настоящее не вселяло надежду на перемены, которых ждал Ильин.

Когда читаешь его письма к И. Шмелеву, понимаешь, сколь трудной и материально стесненной была жизнь Ильина. Не надо забывать, что брат Ильина, Игорь Александрович, в 1937 г. был арестован УНКВД за контрреволюционную агитацию и расстрелян, чего Ильин также не мог простить режиму. В 1957 г. его реабилитировали, но сам философ умер в 1954 г. Он так ждал крушения большевистского строя, так надеялся, что крестьянство и народ СССР поднимутся и сбросят иго коммунизма, что иногда употреблял в отношении разочаровавшего его народа очень неуважительные выражения. Вспоминая на склоне лет о Ленине и его соратниках, в статье «Очертания будущей России» он говорил следующее: «Никто из них не знал, какими хозяйственно-трудовыми побуждениями руководствуется здравый человек, и какие надо навязывать ***невиданному доселе уроду*** (курсив мой. – *И.Ф.*), именуемому социалистическим человеком» [2, с. 155]. Весьма странное, мягко говоря, отношение к народу, который такой кровью отстоял Отечество, одолел фашизм, поднимал страну из руин. Но в этих словах вся горечь разочарования и бессилие что-либо изменить. Впечатление такое, что профессор Ильин навсегда остался в той России, которой больше нет. Он с упоением описывает, как все прекрасно было при царе и Столыпине, восхищался образцовой бюрократией. И вдруг, благодаря образованным людям России, все рухнуло, народ ограбили, лишили собственности. Ильин не сомневался в том, что уже после окончания войны с фашизмом люди вернутся

из ссылок, рабочие и крестьяне объединятся с частью бюрократии, и затребуют свою собственность. Ильин надеялся, что крах режима состоится очень скоро, даже предрекал кошмар дележа. Он опасался, что переход к новой России может происходить весьма драматическим образом, потому что «национальные обиды и племенные претензии будут разжигаться снаружи- иноземными врагами, и «своими» предателями, давно уже мечтающими ликвидировать Россию» [2, с. 158]. И вот здесь нужна будет сильная государственная власть, «диктатура по объему полномочий и государственно-национально настроенная по существу» [2, с. 158]. Ильин видел опасности распада государства, хищническую роль западных государств, способствующих разжиганию конфликтов и заинтересованных в ослаблении страны. Народу не на кого надеяться кроме как на себя и на Бога. Философ предсказал воскрешение веры в России, которая поможет народу обрести прочные нравственные основания.

Ильин говорит о важности воспитания в грядущей России, потому что образование без воспитания не может сформировать человека, портит его. Воспитание имеет для философа приоритет над образованностью: «…формальная “образованность” вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации» [2, с. 219]. Его понимание собственного народа «двоится»: нравственное состояние граждан СССР профессора не устраивает, а грядущие поколения новой России где-то в области надежд. Между советским настоящим и небольшевистским будущим – неопределенное время. Скачок в будущую Россию будет болезненным и потребует очень трудной работы, связанной с воспитанием уважения к закону, собственности, с преодолением склонности к стяжательству, наушничеству. Философ верил в будущее России, в то, что она сможет преодолеть всё на этом тернистом пути.

Профессор И. Ильин, как умел, служил России, а не начальникам, не партии. Он понимал, как и многие из эмигрантов, что ему не суждено вернуться в свою страну, но он верил, что его голос, звучащий через его труды, будет обязательно услышан, что и произошло спустя много лет – в 1993 г. была опубликована его работа «Наши задачи». Творческое наследие И. Ильина хронологично и позволяет понять личное восприятие и оценку поворотов истории, которые пережил сам философ. Важно то, что он не растерял своих самых лучших чувств и свойств характера: по мере возможности помогал талантливым людям публиковаться, поддерживал их и словом, и делом. Он свято верил в возрождение России и возможно, будущее оправдает все надежды и пророчества профессора И. Ильина.

Список литературы

1. Ильин И. Национальная Россия: наши задачи. М.: Алгоритм, 2007. 464с.
2. Ильин И. О грядущей России. М.: Воениздат, 1993. 368 с.
3. Ильин И. Собрание сочинений. М.: РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва, 2019. 916 с.

4. Ильин И. Собрание сочинений. Гитлер и Сталин. Публицистика 1939-1945 годов. М.: Русская книга, 2004. 624 с.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1935-1946) / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы; расшифр. и текстол. подгот. писем И.С. Шмелева О.В. Лисицы. М.: Русская книга, 2000. 576 с.

THE PROBLEM OF RUSSIA'S FUTURE IN I. ILYIN' WORKS

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

Ivan Ilyin is very famous Russian thinker of XX-th century, who lived most of his life in exile in Germany and in Switzerland. Ilyin loved Russia and did not accept the revolution in 1917. The focus of the article is on the Ilyin's works, written in period of 1939-1949. The main it's events are reflected in philosopher's publications of that time and are permeated with his personal perception of historical events and expectations. How did Ilyin feel about the Bolshevik regime and communist ideology? Why did he hate and criticize both left and right totalitarianism. How did Russian philosopher imagine the political future of Russia after liberation from Bolshevism? – this is what this article will be about.

Keywords: *I.A. Ilyin, future of Russia, criticism of fascism, criticism of Bolshevism, totalitarianism.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: Ireenfrolova@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – PhD, Assoc.Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: Ireenfrolova@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию:10.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.03.2026.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.198

СМЫСЛОВАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В ОЦЕНКЕ В.О. КЛЮЧЕВСКОГО

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Изучены оценочные взгляды В.О. Ключевского на наследие славянофилов. Поливариантный взгляд на историю помог позитивистски сориентированному ученому выступить в роли конструктивно-критического наблюдателя, способного «уйти» от крайностей спора славянофилов и западников. Для понимания вопроса представлена рефлексия В.О. Ключевского по поводу деятельности двух представителей славянофилов – К.Н. Бестужева-Рюмина и И.С. Аксакова. Выявляя их сильные и слабые замыслы, Ключевский пришел к выводу о том, что славянофильство – это нескончаемый поток мыслей, нацеленных на поиск культурной идентичности. Идеи славянофилов о значимости самостоятельного мышления формулировались задолго до известной журнальной и салонной полемики тридцатых-сороковых годов девятнадцатого столетия, и будут продолжать наполняться новым содержанием в будущем.

Ключевые слова: *культура. славянофилы, западники, самосознание, В.О. Ключевский, К.Н. Бестужев-Рюмин, И.С. Аксаков.*

Смысловая значимость славянофильства – интересная и питательная тема для тех, кто изучает глубины формирования культурной идентичности российского общества. В среде исследователей наблюдается устойчивый, даже можно употребить слово «не стихающий», интерес к главному вопросу славянофилов – как следует вырабатывать тот ход мысли, который должен пробурить самостоятельное мышление. В.В. Зеньковский в своем труде «История русской философии» отмечал сложность вопроса об идейно-теоретических корнях мировоззрения ранних славянофилов. Со всей очевидностью, по его наблюдениям, можно лишь говорить о бесспорном влиянии немецкого романтизма, в частности Шеллинга [3, с. 186]. Сегодня лингвисты достаточно подробно изучают историю лексемы «славянофил», «славянофильство», «западник» и динамику коннотаций этих слов [8]; представители философии истории рассматривают историософию и антропологию славянофилов как национально-консервативную разновидность общеевропейского романтизма XIX столетия [1]; социологи фокусируют внимание на наследии славянофилов с их идеей о возможности объединения разнохарактерных типов знаний [2]; культурологи видят полезность исканий славянофилов для решения проблемы усвоения культурно-исторических традиций, для обогащения и укрепления национального самосознания [6].

© Михайлова Е.Е., 2026

В поливариантном фокусе внимания В.О. Ключевского постоянно находились представители разных направлений философии истории, в частности те, кто, по его мнению, принадлежал к «славянофильской» и «западнической» школе [4, с. 317]. Как сторонник многофакторного анализа, он предпочитал занимать примирительную позицию и старался использовать полезные идеи у всех противоборствующих сторон. Славянофилов Ключевский критиковал за излишнюю идеализацию форм классической культуры и русской старины. Западников Ключевский остерегал от повсеместного упоения плодами новоевропейской культуры. «Наши западники все еще заучивают западные учебники слово в слово и не умеют передавать их своими словами. Для них западная культура – все ее работа памяти, а не осознание» [5, т. 9, с. 395]. Аргументированный довод Ключевского в обе стороны сводился к следующему: в любом общественном укладе и культурном образовании запечатлены и достойные, и негативные традиции.

Цель статьи – рассмотреть оценочные взгляды Ключевского в отношении славянофилов на примере деятельности двух его современников, историков – Константина Николаевича Бестужева-Рюмина (Петербург) и Ивана Сергеевича Аксакова (Москва).

По наблюдениям Ключевского, полемика ранних славянофилов 30–40-х гг. XIX столетия локализировалась в московских салонах, к концу 50-х годов она перетекла в залы, где заседали разного рода общественные и благотворительные организации. Себя по возрасту он прямо причисляет к поколению, «чье историческое мышление пробуждалось в то время, делая первые усилия в познании родного прошлого» [4, с. 164]. В 1860-е гг., т. е. во время отмены крепостного права, интеллектуальная полемика развернулась с новой силой, но уже на страницах периодических изданий.

К.Н. Бестужев-Рюмин сотрудничал с журналом «Отечественные записки» как критик и библиограф. Он придерживался либерально-умеренных взглядов. Его работа в журнале часто была связана с текущими литературными обзорами и полемикой с более радикальными изданиями, вроде «Современника». По наблюдениям Ключевского, журнальная рефлексия профессора отражала «органический взгляд на развитие народной жизни» [5, т. 7, с. 362]. При этом многие идеи Бестужева-Рюмина кристаллизировались у него при разборе и критике чужих мыслей. В рассуждениях Бестужева-Рюмина, жизнь народов настолько разнообразна, что трудно создать цельное представление об общем историческом развитии. Каждая культура самоценна. Эту мысль из текстов Бестужева-Рюмина Ключевский выделяет особо и цитирует, что «развитие человечества совершается не в преемственной передаче цивилизации, а во внесении новых сторон» [5, т. 7, с. 357]. Множество событий и обстоятельств смешиваются, на первый взгляд, в беспорядочном вихре, но постепенно, со временем они начинают формировать устойчивые культурные образования. С таким подходом солидаризировался литературовед А.Н. Пыпин, который в своем двухтомном сочинении

«История славянских литератур» (1874-1881) исходил из идеала общечеловеческой культуры. Он ратовал за процесс единства славянских культур, однако считал, что предварительно каждая должна пройти стадию «обретения» себя и только после этого – соединения с другими.

Впоследствии Ключевский не раз будет возвращаться к журнальной полемике 60-х годов XIX. Он конструктивно оценит сложившийся тогда в исторической литературе подход: рассматривать вопросы истоков и форм смены культурных образований; взаимоотношений интересов великой личности, правящего сословия и народа, а также другие важные темы исторического прошлого, в контексте когнитивной напряженности поиска смысла истории. Приветствуя выход первого тома «Русской истории» Бестужева-Рюмина (СПб., 1872) Ключевский фиксирует тот факт, что автор не учитывает выводов теории родового быта и объясняет происхождение и расселение восточных славян спецификой их семейно-общинного уклада жизни. Имеющееся рассредоточение взглядов по этому вопросу у четырех историков – С.М. Соловьева, Н.И. Костомарова, К.Н. Бестужева-Рюмина и самого В.О. Ключевского – уже проанализировано ранее в статье «Историософские взгляды К.Н. Бестужева-Рюмина в оценке В.О. Ключевского» [7]. Для обрамления мысли позволю себе повторить нужный фрагмент из этой публикации, касающийся теории родового быта: «Эта ошибка, на взгляд Ключевского, влечет за собой искаженную трактовку непосредственных причин эпохи феодальной раздробленности. Как результат, происхождение и смысл удельного периода объясняется в «Русской истории» не трансформацией родовых отношений в государственные (С.М. Соловьев) и не крепостью племенной федерации (Н.И. Костомаров), а неким «переплетающимся взаимодействием многих начал». Такое объяснение со стороны автора остается не расшифрованным. Бестужев-Рюмин не видит потенциал дальнейшего развития теории родового строя, сформулированной Соловьевым. И это выглядит по меньшей мере странным, учитывая два обстоятельства: первое – Бестужев-Рюмин не раз признавал, «какую пользу принесли ему самому лекции С.М. Соловьева, посвященные развитию исторического знания в России»; второе – среди достоинств многотомного труда московского профессора «История России с древнейших времен» (1851-1879) он особо отмечал идею «смены родовых отношений государственными» (цит. по [7, с. 165–166]).

В письме к однокласснику по Пензенской духовной семинарии П.П. Гвоздеву от 21 апреля 1862 г. Ключевский отмечает, что большинство публикаций участников обсуждений или споров написаны «по поводу» чьих-то статей, выступлений или книг. Он пишет: «Борющиеся стороны или лагеря страшно перепутываются. Чичерин твердит об идеальном государстве–народе и народе–государстве (по его – это одно и то же), ратует за выделение в изолированное сословие дворянства, а Громека и Бестужев-Рюмин стреляют в него из «Отечественных записок» здоровенными залпами. «Современник» колотит по носу славянофилов, вопиет о бедствии пролетариев и честит по-русски праздную умозрительную философию. Буслаев,

любитель и поклонник народности, пушит духовенство и славянофильское учение о русском народном духе, а «Современник» в лице Пыпина катает и Буслаева. Аксаков с своим «Днем» отстреливается исподтишка, а Соловьев мечет стрелы в Костомарова за его увлечения «богопротивную» статью о басне, выдуманной народом, что ли, или кем другим, будто Сусанин спас царя. Соловьев говорит: «Спас! Костомаров соврал!» – и обнаруживает поползновение объяснить дело духом народа, по-славянофильски. Вот как! Соловьев, западник, не прочь протянуть руку славянофилам? Славная идет возня в журналистике!» [5, т. 9, с. 210].

Заключительные слова из выше приведенной цитаты о «славной возне в журналистике» по форме выглядят иронично, но по сути говорят о том, какой внимательный интерес испытывал Ключевский к научной и общественной критике, льющейся со страниц пореформенных журналов 1860-х гг. Большой резонанс в разгар отмены крепостного права получили три эпистолярных дискуссии. Содержательная полемика наблюдалась между К.Н. Бестужевым-Рюминым и Б.Н. Чичериным. Первый написал в «Отечественных записках» статью «Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении (По поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете)» (1861); второй ответил целым рядом статей в газете «Наше время», разместив впоследствии их в свою книгу «Несколько современных вопросов» (М., 1862). Другая полемика шла между А.Н. Пыпиным и Ф.И. Буслаевым. Первый написал в «Современнике» статью «По поводу исследований г. Буслаева о русской старине» (1861); эпистолярная реакция второго отразилась на страницах «Отечественных записок» «Ответ г. Пыпину на его статью под заглавием «По поводу исследований г. Буслаева о русской старине» (1861). Еще один немаловажный журнальный диалог прозвучал в статьях Н.И. Костомарова и С.М. Соловьева. Первый написал в «Отечественных записках» статью «Иван Сусанин (Историческое исследование)» (1862); второй напечатал в «Наше время» ответ «Истрия и современность. По поводу сочинения Короновича и статьи Костомарова о Сусанине» (1962) [5, т. 9, с. 477–478].

На дистанции сегодняшнего дня видно, что славянофилы отстаивали свободу слова, осуждали западничество и нигилизм. Так, С.С. Громека слыл «звездой» обличительной публицистики того времени. В «Отечественных записках» он публиковал громкие статьи о полицейских злоупотреблениях и административном произволе. Внешне его статьи носили практико-применительный характер, однако остро ставили проблемы взаимоотношений государства и общества, власти и народа. Это вызывало огромный общественный резонанс, так как он сам был бывшим чиновником и знал систему изнутри.

Среди тех, кто всегда своим творчеством был верен преданиям славянофилов, Ключевский особо выделял Ивана Сергеевича Аксакова. В его памяти осталось время, когда студенты и молодые преподаватели «толпами ходили слушать его» на заседаниях Славянского благотворительного коми-

тета, какой интерес вызывала история славянских народов в пореформенных университетах России [4, с. 318]. В какой-то степени, на примере отношения Ключевского к публицистическому таланту Аксакова можно подняться выше и заговорить об оценочной значимости славянофильства в понимании историков-позитивистов.

Аксаков издавал в Москве ряд знаковых славянофильских газет, ставших главными органами этого движения: «День» (1861–1865), «Москва» (1867–1868) и «Русь» (1880–1886). Эти издания отличались разной степенью критики правительственных действий. Одни его авторы отстаивали принципы «самобытности», выступали за созыв Земского собора, свободу печати, но при этом занимали консервативные позиции по национальному вопросу и борьбе с нигилизмом, другие – занимались освещением славянского вопроса и отстаиванием национальных интересов. Однако на практике тот факт, что все они в целом оправдывали действия правительства, помогал довольно слабо: издания не раз сталкивались с превентивными предписаниями и запретами. В частности, об одном из таких цензурных предостережений в адрес газеты «Москва» пишет Ключевский в письме Гвоздеву от 22 января 1867 г. Прецедент сводился к тому, что меценатам издания, замоскворецким купцам, не понравилась критика о высшем московском иерархе Филарете, и они пригрозили редактору приостановкой финансирования газеты. Интересное наблюдение: автор письма сокрушается, что Аксаков в издательском деле «до сих пор не обнаружил особого таланта» [5, т. 9, с. 252]. Между тем, Ключевский всегда высоко ценил публицистический дар Аксакова. Он говорил: «Я много лет и с великой любовью следил за его деятельностью как публициста, … так, как писал Аксаков, должен чувствовать всякий честный русский человек» [4, с. 318].

Ключевский подготовил в 1886 г. одну специальную статью об Аксакове. Она называлась «И.С. Аксаков». По своей форме в первой части она представляла собой некролог, искренний и душевный, по поводу кончины «нашего сочлена», как выразился сам автор [4, с. 317], а во второй – интеллектуальную рефлексию по поводу того, почему И.С. Аксакова называют славянофилом. И эта часть выглядит весьма любопытной. Здесь Ключевский предлагает трехмерное понимание мировоззрения Аксакова: «славянофил», «последний славянофил», «первый славянофил».

Аксаков – *«славянофил»*, но только исключительно в контексте своей родословной. Действительно, пишет Ключевский: «… он родился и вырос в кружке, в котором некогда много говорили и писали о гниении Запада, об отношениях новой России к древней, – вот и все его славянофильство [4, с. 318]. Масштабы значимости такой салонной полемики 30-40-х гг. XIX столетия Ключевский оценивает весьма саркастически. «Славянофильство – история двух, трех гостиных в Москве и двух, трех дел в московской полиции», – пишет он в своих дневниковых заметках [5, т. 9, с. 444].

Аксаков – *«последний славянофил»*, но только в том смысле, что «у него не будет преемника», который бы смог восполнить место, какое по образу чувств и мыслей занимал Аксаков в славянофильской школе [4, с. 318].

Аксаков – *«первый славянофил»*, в настоящем понимании этого слова это означает, что он широким взглядом смотрел на положение и практические задачи своего народа, отстаивал «живое патриотическое разумение русских и славянских интересов» [4, с. 318]. Будучи «первым» или «новым» славянофилом, Аксаков представлял историю как результат деятельности человека по улучшению своей жизни, предлагал использовать потенциал веровательной религиозной силы для решения насущных практических проблем.

Сравнивая деятельность К.Н. Бестужева-Рюмина и И.С. Аксакова, глазами В.О. Ключевского, в какой-то мере можно говорить об их принадлежности к разным историческим школам. Бестужев-Рюмин, в традициях научной петербургской школы, занимался поисками культурной идентичности славянских народов и российского общества с помощью источниковедческих занятий, сквозь призму герменевтической критики источников. Аксаков как представитель московской интеллигенции привносил в историческую науку интерес к родной истории и к желанию решать социальные вопросы. Бестужев-Рюмин проявлял типологизаторские навыки ученого, двигал науку, Аксаков использовал свой публицистический дар, чтобы просвещать людей, стимулировать их к самостоятельности мышления.

Двигаясь к обобщению изложенных в статье суждений, можно сделать вывод, что на свой внутренний вопрос о смысловой значимости славянофильства Ключевский отвечал следующим образом. Славянофильство – это не просто учение или известный образ мыслей и чувств. Можно сказать, что славянофилом является любой, в том числе и сам Ключевский, кто старается овладеть таким способом мышления, чтобы пробурить в себе способность не заимствовать, а самостоятельно рефлексировать по поводу исторического прошлого и его рецепции в настоящем. Славянофильство, в интерпретации Ключевского, это нескончаемы процесс, это идеи, нацеленные на поиск культурной идентичности, которые формулировались задолго до известной журнальной и салонной полемики тридцатых-сороковых годов девятнадцатого столетия, и будут продолжать наполняться новым содержанием в будущем. Таким образом, конструктивно-критическая оценка Ключевского помогала ему равным образом удерживать и славянофилов, и западников в их перманентном желании занять крайние позиции мнений. Равным образом он критиковал славянофилов за идеализацию форм классической культуры и русской старины, и урезонивал западников в их идеализации новоевропейской культуры.

Список литературы

1. Андреев И.А. Мировоззрение славянофилов в интерпретации Анджея Валицкого // Философский журнал. 2025. Т. 18. № 3. С. 173–185.

2. Воробьева С.А. Модель отечественного образования в учении ранних славянофилов // Актуальные проблемы науки и практики. 2025. № 2 (40). С. 48–52.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
4. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения / отв. ред. М.В. Нечкина, М.: Наука, 1983. 415 с.
5. Ключевский В.О. Сочинения. В 9-ти т. Т. 7. Специальные курсы (продолжение). Т. 9. Материалы разных лет. М.: Мысль, 1989. 508 с.; 525 с.
6. Ковалева Е.О., Косарская Е.С. Спор славянофилов и западников о преемственности традиций и его рецепция в пореформенной России // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 3. С. 108–119.
7. Михайлова Е.Е. Историософские взгляды К.Н. Бестужева-Рюмина в оценке В.О. Ключевского // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2024. № 3 (69). С. 162–169.
8. Чапаева Л.Г. Славянофил и западник: два типа русского интеллигента (лингвистический аспект) // Политическая лингвистика. 2022. № 4 (94). С. 115–121.

THE SEMANTIC SIGNIFICANCE OF SLAVOPHILISM IN THE EVALUATION OF V. O. KLYUCHEVSKY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The evaluative views of V.O. Klyuchevsky on the legacy of the Slavophiles are studied. A multivariate view of history helped the positivistically oriented scientist to act as a constructive and critical observer, able to «get away» from the extremes of the Slavophile-Westernist dispute. To understand the issue, V.O. Klyuchevsky's reflection on the activities of two representatives of the Slavophiles, K.N. Bestuzhev-Ryumin and I.S. Aksakov, is presented. Identifying their strengths and weaknesses, Klyuchevsky came to the conclusion that Slavophilism is an endless stream of thoughts aimed at the search for cultural identity. The ideas of the Slavophiles about the importance of independent thinking were formulated long before the famous magazine and salon polemics of the thirties and forties of the nineteenth century, and will continue to be filled with new content in the future.

Keywords: *culture. Slavophiles, Westernizers, self-awareness, V.O. Klyuchevsky, K.N. Bestuzhev-Ryumin, I.S. Aksakov.*

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

Author information:

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: 16.03.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 16.04.2026.

УДК 1(091):101

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.205

«РОССИЯ И ЕВРОПА» КАК ПРОБЛЕМА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ДАНИЛЕВСКИЙ / ЧААДАЕВ / ИЛЬИН

Н.Ю. Гурьянов*, А.В. Гурьянова**

* ЧУОО ВО «Медицинский университет “Реавиз”», г. Самара
**ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара

Рассматривается экзистенциально значимая проблема «Россия и Европа» в контексте традиции русской философии XIX – первой половины XX вв. Обосновывается ее актуальность с учетом вовлеченности в современную геополитическую ситуацию с развертывающимся противостоянием России и коллективного Запада. Различные варианты разрешения проблемы рассматриваются на примере русской философии, наиболее значимых для ее понимания концепций – Н.Я. Данилевского, П.Я. Чаадаева, И.А. Ильина. Последовательно исследуются цивилизационный, западнический, патриотический и националистический (в духе И.А. Ильина) подходы к интерпретации проблемы. Получает обоснование гипотеза, согласно которой многие идеи и интуиции русских философов нашли свое логическое продолжение в последующей истории России и ее современности. Рассмотрены предложенные русскими философами варианты ответа «клеветникам» и «ненавистникам» России, раскрыто свойственное им критичное отношение к западничеству, «европеизму» (европоцентризму) и распространенной русской «болезни европейничанья». Выделены и проанализированы такие прогрессивные в современном контексте идеи русской философии как полицентризм мирового исторического развития, специфика отдельных цивилизаций (в том, числе российской и европейской), самобытность России как становящегося культурно-исторического типа, уникальность русской идеи, ее принципиальная несводимость к европейским стандартам, а также теоретическое обоснование исторически формировавшегося негативного отношения Европы к России.

Ключевые слова: *русская философия, Россия, Европа, западничество, европоцентризм, цивилизационный подход, культурно-исторический тип, русская идея.*

«Россия – страна с более чем тысячелетней историей, и практически всегда она пользовалась привилегией проводить независимую внешнюю политику»
В.В. Путин

«Запад не знает и не ценит Россию… Вот уже полтораста лет Западная Европа боится России»
И.А. Ильин

«Европа не признаёт нас своими. Она видит в России… не чуждое только, но и враждебное начало»
Н.Я. Данилевский

© Гурьянов Н.Ю., Гурьянова А.В., 2026

Современный мир переживает состояние тяжелейшего геополитического и мировоззренческого кризиса, спровоцированного текущим «столкновением цивилизаций» [10]. Этот кризис связан с фундаментальной перестройкой всей сложившейся системы миропорядка, ведомой неоколониальной политикой Запада. Вот уже не одно десятилетие Западный мир навязывает мировому сообществу безальтернативный «порядок, основанный на правилах». Правила эти вводятся западными элитами и произвольно видоизменяются в зависимости от субъективных (экономических, идеологических и пр.) предпочтений их создателей, приводя к реализации столь излюбленной Западом практики «двойных стандартов». Такая модель вызывает закономерное неприятие и отчуждение у многих стран современного мирового сообщества, в особенности у его наиболее сильных «игроков». В 2021 году Председатель КНР Си Цзиньпин призвал к отказу от одностороннего диктата Запада словами: «Мир нуждается в справедливости, а не в гегемонии»[1].

Сегодня, взамен агрессивно продвигаемой Западом модели однополярного развития, постепенно начинают вырисовываться контуры нового многополярного мира, адептом и идейным вдохновителем которого выступает современная Россия [1, с. 27]. В своей поворотной исторической Речи, произнесенной на Мюнхенской конференции 10 февраля 2007 г. Президент Российской Федерации В.В. Путин дал четко негативную оценку однополярному миропорядку: «…Что же такое однополярный мир? Как бы ни украшали этот термин, он в итоге означает на практике только одно: это один центр власти, один центр силы, один центр принятия решения. Это мир одного хозяина, одного суверена. И это губительно не только для всех, кто находится в рамках этой системы, но и для самого суверена, потому что разрушает его изнутри». «…Для современного мира однополярная модель не только неприемлема, но и вообще невозможна… Сама модель является неработающей, так как в ее основе нет и не может быть морально-нравственной базы современной цивилизации»[2].

Современная Россия ратует за альтернативную (многополярную) модель мирового развития, чем вызывает особую неприязнь к себе со стороны Запада, легко перерастающую в сознательно культивируемую западными элитами русофобию. Если проследить историю выстраивания взаимоотношений между Россией и Западом в течение нескольких последних десятилетий, то «…после краткой эйфории, связанной с разрушением СССР, европейский мир вновь вернулся к привычному состоянию – нагнетанию истерии вокруг несуществующей “русской угрозы” и безудержной антироссийской риторике» [6]. В дальнейшем ситуация усугубилась категоричным

[1] Председатель КНР Си Цзиньпин: «Уроки прошлого во имя будущего». Авторская статья для «Российской газеты». 07.05.2025. Режим доступа: https://rg.ru/2025/05/07/uroki-proshlogo-vo-imia-budushchego.html (дата обращения: 10.01.2026).

[2] Путин В.В. Выступление и дискуссия на Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности. 10.02.2007. Режим доступа: http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/24034 (дата обращения: 10.01.2026).

нежеланием коллективного Запада признавать вхождение Крыма в состав России, несмотря на проведение там референдума и однозначно высказанное волеизъявление его участников (2014). Западный мир также не принял вхождение в состав РФ четырех новых регионов (2022). В настоящее время коллективный Запад активно участвует в Специальной военной операции на стороне противников России, поддерживая их в военном, финансовом, политическом и информационном отношении.

Все это закономерно приводит к эскалации конфликта Западного и Русского миров. Причем, следует заметить, что данный конфликт отнюдь не нов, – он имеет довольно длительную историю существования. Неимоверно обострившаяся сегодня проблема взаимоотношений России и Запада вышла на повестку дня еще в далеком XIX в., вызвав повышенный интерес к себе со стороны тогдашней русской интеллигенции, пристальное внимание властей и небывалый ранее всплеск дискуссий и споров по данной тематике, в том числе осуществлявшихся в рамках русской философии. Постановку проблемы «Россия и Европа» в ее классическом варианте встречаем в творчестве великого русского поэта А.С. Пушкина. В своем знаменитом стихотворении «Клеветникам России» [8], созданном под впечатлением конкретных исторических событий, а именно Польского восстания 1830-1831 гг. и последующего взятия русскими войсками Варшавы, поэт, по существу, констатирует очевидное и прямо вопрошает современный ему коллективный Запад:

«И ненавидите вы нас… За что ж? ответствуйте; за то ли,
Что на развалинах пылающей Москвы
Мы не признали наглой воли Того, под кем дрожали вы?
За то ль, что в бездну повалили
Мы тяготеющий над царствами кумир
И нашей кровью искупили Европы вольность, честь и мир?
Вы грозны на словах – попробуйте на деле!
Иль старый богатырь, покойный на постеле,
Не в силах завинтить свой измаильский штык!
Иль русского царя уже бессильно слово?
Иль нам с Европой спорить ново?» [8]

Из приведенных строк А.С. Пушкина явственно следует, что современная поэту Россия противопоставляется Западу именно в качестве равновеликого и независимого от него образования. Этому во многом способствовала одержанная Россией блистательная победа в войне 1812 г., что вызвало геополитическую перестройку ее взаимоотношений с Европой, заставив последнюю не только считаться с собой, но и вынести на повестку дня вопрос о месте России среди других европейских народов. Вместе с тем (и это также находит отражение в «Клеветниках России»), не утратила своей актуальности и глубочайшая мировоззренческая проблема цивилизационного различия России и Европы. Разумеется, при желании, эти две цивилизации вполне мо-

гут сосуществовать, но они никогда не смогут стать родственными и, тем более, идентичными. Впоследствии вопрос о соотношении России и Европы стал неотъемлемым атрибутом философской рефлексии, осуществлявшейся русскими мыслителями, например, западниками и славянофилами.

Это тематика получила свое полновесное отображение и развитие в трудах известного русского философа и ученого Н.Я. Данилевского (1822-1885), в частности, в его работе «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» [4]. Высказанные в этом произведении идеи и сформулированные оценки легли в основание цивилизационного подхода, оказавшись во многом созвучными со славянофильской интерпретацией самобытности русского народа, признанием его принципиальной неевропейскости, проявляющейся в ходе развертывания российской истории, в специфике ее культуры и религии. Уже в названии работы Н.Я. Данилевского фигурирует заявка на противопоставление России и Европы как двух совершенно разных культурно-исторических типов, на основании чего осуществляется их сознательное дистанцирование друг от друга.

Отдельные разделы и подразделы «России и Европы» также носят содержательно «говорящие» названия, которые прямо указывают на спектр научно-исследовательских интересов автора работы: «Глава II. Почему Европа враждебна России? Россия не есть завоевательное государство. …Россия не есть гасительница света и свободы. …Невежество Европы относительно России. Европа не признает нас своими»; «Глава III. Европа ли Россия? …Что такое Европа? …Роль России, по мнению Европы …Глава IV. «Цивилизация европейская тождественна ли общечеловеческой? …Запад и Восток»; «Глава VII «Гниет ли Запад? …Вероятно ли в настоящее время появление новой (славянской) культуры?»; «Глава XI. Европейничанье – болезнь русской жизни. …Заискивание милости Европы. …Гордыня России»; «Глава XV. Всеславянский союз. …Россия должна быть противовесом Европе. …История Европы в отношении к другим народам. …Необходимость борьбы с Европой. …Глава XVII. Славянский культурно-исторический тип» [4, с. 807–812].

Как видим, рефлексия Н.Я. Данилевским проблемы соотношения России и Европы выстраивается по нескольким основным тематическим направлениям: неприятие общечеловеческого статуса Европы и ее признание локальным (германо-романским) культурно-историческим типом; критика европоцентризма и производной от него «болезни европейничанья»; обоснование принципиальной неевропейскости России, самобытности славянского культурно-исторического типа, уникальности его исторического предназначения. Рассмотрим вкратце суть каждого из обозначенных направлений исследования, составляющих в совокупности содержательное наполнение «особой цивилизационно-ориентированной историософии» [3, с. 149] Н.Я. Данилевского – предвестницы будущего цивилизационного подхода.

В рамках разработанной русским философом теории культурно-исторических типов a priori не может существовать единообразная мировая история, как, впрочем, и универсальная, общая для всех локальных цивилизаций линия исторического развития. В этой связи оптимальной моделью мироустройства философ считал множественную, полицентричную – такую, «…когда бы все великие этнографические группы, на которые разделено человечество, одновременно развили лежащие в них особенности направления до культурного цвета; …разом выказали всю полноту и все разнообразие заключающихся или заключавшихся в них сил, которые бы усугублялись плодотворным взаимодействием друг на друга» [4, с. 199].

Исходя из признания множественности локальных цивилизаций, их уникальности и самобытности, а также свойственной им разнонаправленности исторического развития, Н.Я. Данилевский постулировал недопустимость возвышения одной из них над всеми прочими. Хотя попытки реализации подобной тенденции (выстраивания взаимоотношений между цивилизациями по принципу доминирования одной из них над другими) периодически предпринимались в ходе мировой истории. Они были свойственны также и современности русского философа (XIX в.), где в полной мере заявила о себе мировоззренческая установка «европеизма» (или, современными словами, «европоцентризма»). Суть последнего сводилась к тому, что «судьбы Европы, или германо-романского племени, были отождествлены с судьбами всего человечества» [4, с. 102]. Для убежденного сторонника полицентризма, которым и был Н.Я. Данилевский, подобный сценарий взаимодействия цивилизаций, когда происходит возвеличивание одной из них (европейской) за счет всех остальных, является недопустимым.

Несомненной заслугой русского философа можно считать то, что, в целом, осуждая европоцентризм, он не допускал предвзятых оценок и безосновательной критики Европы, стараясь подойти к ней максимально нейтрально, сформулировать объективную оценку происходящего. По Н.Я. Данилевскому, «Европа есть поприще германо-романской цивилизации – ни более, ни менее» [4, с. 74]. И она ни при каких обстоятельствах не может быть отождествлена с цивилизацией «общечеловеческой». А если это все же произойдет, то будет чревато катастрофическими последствиями мирового масштаба: «…господство единственного культурно-исторического типа, распространяемое по всему миру, закономерно означает его постепенную деградацию. И, напротив, множественность и самобытность цивилизаций исключает саму возможность монополизации существующего миропорядка» [2, с. 88].

Настаивая на неприемлемости доктрины европоцентризма применительно к общему ходу мирового развития, Н.Я. Данилевский, по аналогии, переносит данный вывод и на систему взаимоотношений России и Европы. Современную ему Россию философ постоянно попрекал свойственной ей практикой «европейничанья», которое полагал «болезнью русской жизни» [4, с. 315] как таковой. Стране следует как можно быстрее начать избав-

ляться от искажения форм народного духа путем их тотальной европеизации, от бездумного переноса на нашу русскую почву чуждых форм сознания и институций европейского общества, от попыток переформулировать факты реальной российской действительности и истории путем их оценивания исключительно с позиций вовлеченности в общую систему европейского мировидения.

На принципиально важный в рамках проводимого рассмотрения вопрос «Принадлежит ли Россия к Европе?» [4, с. 73] философ дает однозначный ответ – отрицательный, комментируя его следующим образом: «К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью – нет, не принадлежит. Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного Древнего мира, – не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа… Она не причастна ни европейскому добру, ни европейскому злу; как же может она принадлежать к Европе? Ни истинная скромность, ни истинная гордость не позволяют России считаться Европой. Она не заслужила этой чести, и если хочет заслужить иную, не должна изъявлять претензий на ту, которая ей не принадлежит» [4, с. 75–76].

Согласно Н.Я. Данилевскому, Россия представляет собой совершенно особенный, пока еще полностью не состоявшийся, но уже обладающий полноценным потенциалом для собственной самореализации культурно-исторический тип. Его становление будет возможным при условии преодоления «болезни европейничанья», отказа от «заискивания милости Европы», искоренения политики и практики «европеизма» из внешней и внутренней жизни страны. Этот будущий культурно-исторический тип уникален тем, что, в отличие от всех предшествующих и современных ему цивилизационных форматов (в том числе, и от германо-романского типа, который пока что «…находится в апогее своего цивилизационного величия» [4, с. 199]), славянский является более сложным в плане структурной организации, а именно «первым полным четырехосновным» [4, с. 611]. В нем должны слиться воедино в гармоничном и взаимодополняющем единстве его экономическое, политическое, научно-технологическое и религиозное основания.

Перспектива становления нового, славянского культурно-исторического типа неизменно вызывала неприятие со стороны европейского мира, что позволило Н.Я. Данилевскому констатировать неизменную, исторически проявлявшую себя «враждебность Европы к России и Славянству» [4, с. 563]. Осознание проблемы закономерно вызвало потребность в ее рефлексии, поиске первопричин происходящего. По мнению Н.Я. Данилевского, суть этой давно возникшей и прочно укоренившейся враждебности кроется в том, что «…Европа …видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, …что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды…, – материалом, который можно бы формировать и обделывать по образу и подобию своему… Европа видит поэтому в Руси и в Славянстве не чуждое только, но и враждебное начало. Как

ни рыхл и ни мягок оказался верхний, наружный, выветрившийся и обратившийся в глину слой, все же Европа понимает или, точнее сказать, инстинктивно чувствует, что под этой поверхностью лежит крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить, которое, следовательно, нельзя будет себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть, которое имеет и силу и притязание жить своей независимой, самобытной жизнью» [4, с. 65–66].

Таким образом, проблема «Россия и Европа» является сущностной и во многом типичной для эволюции этих двух разных культурно-исторических типов. Отношения России и Европы складывались исторически, в условиях противодействия исходящей от Европы инициативы принуждения, подчинения, европеизации своего ближайшего соседа и ответной реакции неповиновения и сопротивления (временами инстинктивного, а временами осознанного) со стороны России. Данная диспозиция, проработанная Н.Я. Данилевским применительно к геополитической ситуации его современности (XIX в.), имеет далеко идущие последствия, дававшие о себе знать на протяжении последних 150-ти с лишним лет. Современное противостояние России и коллективного Запада, нашедшее выражение в волнообразном продвижении НАТО на Восток, в навязанном России Западом военном, политическом, экономическом и информационном противостоянии, в том числе в агрессивной политике санкций, двойных стандартов, оголтелой русофобии, – все это разные ипостаси некогда выявленной и зафиксированной Н.Я. Данилевским проблемы – соотношения и взаимодействия двух сильных, но очень разных цивилизаций.

Мировоззренчески противоположный цивилизационной концепции Н.Я. Данилевского, ярко выраженный западнический взгляд на проблему «Россия и Европа» представлен в творчестве П.Я. Чаадаева (1794-1856). В своих известных «Философических письмах» [11] мыслитель акцентирует вопрос об особенностях исторического пути России, существенно отличного от общего вектора развития европейского мира. Наиболее известным произведением философа считается его «Первое философическое письмо», в котором в сконцентрированном виде сосредоточена бескомпромиссная чаадаевская критика общественного строя и жизненного уклада современной ему России. Посредством противопоставления цивилизаций России и Запада, свойственного каждой из них особого народного духа и истории, культуры и религии, мыслитель выводит обсуждение в объемный пласт философско-исторической проблематики, затрагивающей вопросы о смысле мировой истории в целом, о месте и роли в ней отдельных народов (включая, разумеется, и русский народ, и народы европейского мира), а также суждения автора непосредственно о России и ее цивилизационной специфике.

В исследовательской литературе справедливо отмечается, что «философия П.Я. Чаадаева не просто европоцентрична, она содержит (чуть ли не впервые в истории русской мысли) обоснование европейской исключитель-

ности» [7]. И эта исключительность, в первую очередь, зиждется на избранной Западом католической вере, которую философ готов признать истинным направлением христианского вероисповедания. В случае же России, сделавшей свой исторический выбор в пользу православия, заимствованного из «растленной Византии», этот выбор обернулся роковой ошибкой, которую, к тому же, не представляется возможным исправить. Контраст вероисповеданий России и Европы (хотя речь, по сути, идет о разных ответвлениях одной и той же христианской религии), повлек за собой, по П.Я. Чаадаеву, цивилизационную отсталость России, ее оторванность от общего хода прогрессивного развития мировой истории (подразумевается, западного мира).

«Мы никогда не шли вместе с другими народами, – указывает философ, – мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [11]. Констатация данного факта означает, что в России так и не были внедрены православием непременные атрибуты западного социального бытия, привитые Европе католицизмом, – идеи, традиции, т. е. все те «необходимые рамки жизни», которые лежат в основании жизни и деятельности конкретного человека и общества в целом. К числу таковых философ относил представления о справедливости, порядке, праве и долге, которые составляют мировоззренческое основание европейского общества, формируют свойственную ему специфичную «атмосферу Запада», но абсолютно нетипичны для российской действительности и менталитета.

В ходе рассуждений, представленных в тексте «Первого философического письма», его автор неоднократно подчеркивает, что он не стремится безоговорочно идеализировать Запад, ведь «…в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, совсем нет» [11]. Не склонен он также приписывать развитию России одни лишь пороки, в особенности, учитывая то, что «…раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были… объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» [11]. Однако этот колоссальный потенциал России так и не был задействован. Более того, за всю историю страны «…мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума… От нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды…» [11].

Сопоставляя Россию с другими народами, преимущественно, с «семейными», родственными друг другу народами Запада, П.Я. Чаадаев с прискорбием констатирует, что подобное сравнение будет, безусловно, не в пользу нашей страны: «То, что у других народов является просто привычкой, инстинктом, то нам приходится вбивать в свои головы ударом молота.

Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня… Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса… Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед по кривой, т. е. по линии, не приводящей к цели» [11]. Таким образом, проблема «Россия и Европа» разрешается у П.Я. Чаадаева безоговорочно в пользу последней.

Что же касается «бездомной» и «странствующей» России, она, по существу, выводится на «задворки» мировой истории, «всеобщего движения человечества», находясь в положении вечно отстающей и догоняющей без каких-либо шансов на то, чтобы вырваться вперед или даже элементарно сравняться с лидером, в роли которого неизменно выступает Западный мир, задающий общий «прогресс народов Европы». Пытаясь дать современной ему России объективную и беспристрастную оценку, П.Я. Чаадаев вынужден заключить, что какие то ни было позитивные характеристики здесь попросту неуместны: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» [11]; «Провидение… как будто совсем не занималось нашей судьбой» [11]; «Наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает. Если бы орды варваров, потрясших мир, не прошли прежде нашествия на Запад по нашей стране, мы едва были бы главой для всемирной истории» [11].

Противостояние монгольскому нашествию – это, пожалуй, единственная замеченная П.Я. Чаадаевым и исторически значимая заслуга России. Во всем остальном страна являет миру лишь отрицательный пример, наглядно демонстрирующий всем прочим народам, как не следует жить и действовать. Отметим, что в истории русской философии сложно найти более критичную оценку России в ее сопоставлении с Европой, нежели та, которую преподнес в своем «Первом философическом письме» западник П.Я. Чаадаев. На что последовала вполне закономерная реакция и властей, и тогдашней российской общественности. Позднее западничество осуждалось многими видными представителями русской философии, в частности, Н.Я. Данилевским, считавшим его не более чем «пагубным заблуждением». Главный недостаток западничества философ усматривал в том, что оно «...отмеривает нам и братьям нашим жалкую, ничтожную историческую роль подражателей Европы, – лишает нас надежды на самобытное культурное значение, то есть на великую историческую будущность» [4, с. 562].

В этом же духе высказывался и А.С. Пушкин, сформулировавший ряд контраргументов в адрес «Первого философического письма» и свойственных его автору прозападных установок. В своем личном письме к философу русский поэт выразил категоричное неприятие его позиции в отношении России, ее истории и потенциала ее грядущего развития. Для опровержения утверждавшейся П.Я. Чаадаевым «исторической ничтожности»

России, поэт приводит следующие аргументы: «Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж?» [9, с. 155–156].

Неприятие русского поэта вызывает и сформулированный П.Я. Чаадаевым тезис об отсутствии какого-бы то ни было значимого следа, оставленного Россией в общем ходе мировой истории. В целом, не оспаривая предъявленные автором «Философического письма» факты относительно того, что «…схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали» [9, с. 155], А.С. Пушкин подчеркивал, что «…у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. …Так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех» [9, с. 155]. Эта «патриотическая отповедь» А.С. Пушкина в адрес убежденного западника П.Я. Чаадаева вызвала положительный отклик со стороны известного русского философа И.А. Ильина (1883-1954). Видного представителя русской постреволюционной эмиграции искренне восхищал «...духовный облик Пушкина, с его дивною прозорливостью и патриотизмом: ибо он ведал духовным опытом такую глубину России, которая оставалась недоступной духовному изгою Чаадаеву» [5, с. 108].

Причем если высказанное А.С. Пушкиным несогласие с западническими взглядами П.Я. Чаадаева было представлено в довольно «мягком» формате дружественной критики, сам И.А. Ильин не скупился на гораздо более резкие и категоричные оценки. В вину своему западо-ориентированному предшественнику философ ставит, в первую очередь, то, что, проживая в исторически православной стране, «Чаадаев …не признает на земле никаких ценностей, кроме римского католицизма…» [5, с. 105]. По сути, «…он растерял все традиции своего народа, чтобы отречься от Православия в презрительных словах и поставить католицизм мерою совершенства» [5, с. 107]. Согласно бескомпромиссной оценке И.А. Ильина, П.Я. Чаадаев был «…католическим снобом, невежественным поругателем своей родины, самодовольным парадоксалистом» [5, с. 107], а также «беспочвенным фантазером», за которого истинным патриотам своей Родины «…становится стыдно» [5, с. 107].

Чаадаевские оценочные суждения об истории России, о ее прошлом и настоящем И.А. Ильин называл «совершенно беспредметными» [5, с. 105];

«…парадоксальными выдумками, …до смешного устаревшими, наивными и размашисто претенциозными» [5, с. 106]. Особое неприятие видного представителя русской эмиграции вызывало неоднократно озвученное П.Я. Чаадаевым скептичное отношение к русскому народу: «Когда, например, Чаадаев говорит, что русский народ есть “ничто”, “пустота”, Tabula rasa, без истории, без национальности, без традиции и без самопочинной деятельности, – то на самом деле это он сам не знал ничего о своем отечестве, над которым он надругивался... [5, с. 106-107]. «В своих письмах он поносил свой народ и свое отечество» [5, с. 107], упрямо не желая признавать за ними каких бы то ни было исторически значимых заслуг и достижений. И это в то время, когда «в начале XIX века Россия стояла непосредственно перед великим расцветом своей культуры, а Чаадаев не видел ни одного бутона, ни одной завязи из всего этого богатства и проклинал все естество русского духа, предсказывая ему засыхание на корню и гибель» [5, с. 105].

Сам И.А. Ильин, большую часть своей жизни проведший в изгнании, вдали от Родины, не уставал порицать ее «ненавистников», очень одухотворенно и проникновенно писал о «русской идее», о «национальной задаче», которые, собственно, и обусловливают нашу «драгоценную самобытность в сонме других народов» [5, с. 134] и, в частности, наше принципиальное отличие от стран европейского мира. Чтобы полноценно раскрыть видение философом этой основополагающей для России характеристики, следует обратиться к предложенной им интерпретации «русской идеи». Последняя представляет собой органически свойственную нашему народу и неотъемлемую от него «идею свободно созерцающего сердца» [5, с. 133]. Эта идея, в свою очередь, подразумевает, что «главное в жизни есть любовь» [5, с. 130], к которой русский народ был приучен исторически, посредством искренне разделяемых им и последовательно реализуемых в жизни заповедей православной христианской веры. «Созерцание» же (наших бескрайних просторов, красот русской природы и пр.) выступает ведущим проявлением русской любви (и русской веры).

Такое понимание русской идеи в значительной степени обусловливает свойственное философу отношение к рассматриваемой проблеме «Россия и Европа». В этом контексте сразу же следует отметить, что И.А. Ильин категорически отрицает весьма распространенную и активно поддерживаемую лидерами самого европейского мира трактовку «западной культуры» как общеобязательной. «Запад нам не указ и не тюрьма. – пишет философ. – Его культура не есть идеал совершенства. Строение его духовного акта (или вернее – его духовных актов), может быть, и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию к душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У Запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения

в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом – смысл русской идеи» [5, с. 136].

Итак, Россия принципиально отлична от Европы, и эту нашу инаковость и самобытность И.А. Ильин последовательно обосновывает своими наблюдениями над разными ипостасями жизни и проявлениями реальной российской действительности. По сравнению с Европой, «у нас вся культура – иная, своя; и при том потому, что у нас иной, особый духовный уклад. У нас совсем иные храмы, иное богослужение, иная доброта, иная храбрость, иной семейный уклад; у нас совсем другая литература, другая музыка, театр, живопись, танец; не такая наука, не такая медицина, не такой суд, не такое отношение к преступлению, не такое чувство ранга, не такое отношение к нашим героям, гениям и царям» [5, с. 85]. И при всей этой своей очевидной специфике, Россия не склонна дистанцироваться от Европы (как Европа от России), – напротив, она неизменно выражает готовность к коммуникации с ней, к продуктивному диалогу и общению. Чего, к сожалению, нельзя сказать о самой Европе, которая «…не знает и не ценит Россию» [5, с. 84]

И.А. Ильин задается закономерным вопросом о причинах такой последовательно проявлявшейся в течение всей русской истории антипатии и приходит к выводу, что, чисто формально, это проистекает из чуждости европейскому миру русского языка (который Европа сама же сознательно вытеснила за свои пределы), неприемлемости для нее православной веры и особого, совершенно непонятного западному миру русского созерцательного мироощущения. «Русский человек живет прежде всего сердцем и воображением, и лишь потом волею и умом. Поэтому средний европеец стыдится искренности, совести и доброты, как “глупости”; русский человек, наоборот, ждет от человека прежде всего доброты, совести и искренности» [5, с. 85]. Все эти отличия провоцируют не только мировоззренческие расхождения, но и активно подпитывают западническую русофобию, нарастающий страх Европы, испытываемый ею в отношении России.

Самобытность России испокон веков вызывала недовольство и особую антипатию со стороны западного мира. Одновременно не понимая и опасаясь России, его адепты неустанно призывали (и призывают) к ее ослаблению и расчленению, а по факту, к «ликвидации исторически национальной России» [5, с. 101]. Анализируя прогностические планы, вынашиваемые Западом в отношении России, И.А. Ильин четко фиксирует их деструктивную, разрушительную направленность: «Им нужна слабая Россия, изнемогающая в смутах, в революциях, в гражданских войнах и в расчленении. Им нужна Россия с убывающим народонаселением… Им нужна Россия безвольная, погруженная в несущественные и нескончаемые партийные распри, вечно застревающая в разногласии и многоволении… Им нужна Россия расчлененная, по наивному “свободолюбию” согласная на расчленение и воображающая, что ее “благо” – в распадении. Но единая Россия им не нужна» [5, с. 99].

Однако в действительности, ни Запад, ни прочие сочувствующие ему страны международного сообщества ничего не выиграют для себя от планируемого Европой расчленения России. Реализация этого наихудшего из возможных для России сценариев повлечет за собой поистине катастрофические последствия, причем не только для самой России, но и для всего мирового сообщества. «Территория России закипит бесконечными распрями, столкновениями и гражданскими войнами, которые будут постоянно перерастать в мировые столкновения. …Россия превратится …в вечный источник войн; в великий рассадник смут. …Расчлененная Россия станет неизлечимою язвою мира [5, с. 111]. Поэтому русофобские проекты Запада, базирующиеся, по большей части, на его ненависти и властолюбии, a priori не должны быть реализованы. Итоговый прогноз И.А. Ильина относительно западных претензий на ослабление и расчленение России выглядит довольно оптимистичным (по крайней мере, в отношении нашей страны): «Россия …есть величина, которую никто не осилит, на которой все перессорятся…» [5, с. 121].

Вне зависимости от реального положения дел в стране, от конкретных событий российской истории и обусловивших их обстоятельств, готовности или же неспособности России к ним адаптироваться и им противостоять, императивом развития страны должен стать следующий принцип: «…Мы призваны и обязаны идти своим путем, …мы призваны самостоятельно быть, а не ползать перед другими; творить, а не заимствовать; обращаться к Богу, а не подражать соседям; искать русского видения, русских содержаний и русской формы…» [5, с. 136]. Во взаимоотношениях с Европой Россия также должна отказаться от необдуманного заимствования, слепого копирования и заискивающей подражательности, – она должна всегда поступать по собственному разумению, в соответствии с установками ее «национального духа», ибо «мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим» [5, с. 136].

Несмотря на откровенно враждебное отношение Запада к России, И.А. Ильин верил в свою Родину, в силы русского народа, в его будущность. Он писал: «Россия не человеческая пыль и не хаос. Она есть прежде всего великий народ, не промотавший своих сил и не отчаявшийся в своем призвании» [5, с. 122].

Подводя итоги проведенному рассмотрению, отметим, что анализ экзистенциально значимой проблемы «Россия и Европа» был проведен на материалах русской философии XIX – первой половины XX вв. Для ее осмысления были привлечены наиболее значимые и разнонаправленные в плане ее разрешения концепции – Н.Я. Данилевского, П.Я. Чаадаева, И.А. Ильина. Также были продемонстрированы цивилизационный (Данилевский), западнический (Чаадаев), патриотический (А.С. Пушкин) и националистический (Ильин) подходы к ее интерпретации. В ходе исследования было показано, что многие идеи и интуиции русских философов нашли свое логическое продолжение в последующей истории России и ее современности.

Многие аспекты рассматриваемой проблематики, затронутые русскими философами в XIX-XX вв., оказались актуальны в контексте развернувшегося сегодня масштабного геополитического противостояния России и коллективного Запада. Это такие идеи из активов русской философской мысли как полицентризм мирового исторического развития, самобытность отдельных цивилизаций (в том, числе российской и европейской), недопустимость сведения всего богатства мировой истории к одному знаменателю (то есть к европоцентризму), самобытность России как становящегося культурно-исторического типа, уникальность русской идеи, ее принципиальная несводимость к европейским стандартам и клише, попытки дать достойный ответ «клеветникам», «ненавистникам» и «расчленителям» России, а также теоретически обосновать исторически формировавшееся враждебное отношение Европы к России.

Список литературы

1. Гурьянов Н.Ю., Гурьянова А.В. Глобализация в формате многополярности: философско-мировоззренческое обоснование глобополицентризма // Философская мысль. 2024. № 4. С. 20–33.
2. Гурьянова А.В., Тимофеев А.В. Об исторической миссии России в контексте цивилизационного подхода // Современные философские исследования. 2024. № 2. С. 84–94.
3. Гурьянова А.В., Тимофеев А.В. Проблема «европейничания»: прогностический потенциал цивилизационной историософии Н.Я. Данилевского // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2024. № 1 (67). С. 148–157.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. 816 с.
5. Ильин И.А. Национальная Россия: наши задачи. М.: Алгоритм, 2007. 464 с.
6. Лактионова Н.Я. Россия и Европа: геополитический вектор. 28.06.2017. URL: https://ruskline.ru/analitika/2017/06/28/rossiya_i_evropa_geopoliticheskij_vektor/ (дата обращения: 10.01.2026).
7. Музафаров А.А. Проблема «Россия и Европа» в истории отечественной мысли. 05.06.2016. URL: https://www.oboznik.ru/?p=48682 (дата обращения: 10.01.2026).
8. Пушкин А.С. Клеветникам России. М.: РГ-Пресс, 2025. 32 с.
9. Пушкин А.С. Письмо Чаадаеву П.Я., 19 октября 1836 г. Петербург // Пушкин: Письма последних лет, 1834-1837. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1969. С. 153–156.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2024. 640 с.
11. Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Философические_письма_(Чаадаев)#ПИСЬМО_ПЕРВОЕ (дата обращения: 10.01.2026).

«RUSSIA AND EUROPE» AS A PROBLEM OF RUSSIAN PHILOSOPHY: DANILEVSKY / CHAADAEV / ILYIN

N.Yu. Guryanov*, A.V. Guryanova**

* Medical University «Reaviz», Samara
** Samara State University of Economics, Samara

The article examines the existentially significant problem of «Russia and Europe» in the context of the tradition of Russian philosophy in the 19th and first half of the 20th centuries. The relevance of this problem is proved taking into account the current geopolitical situation and the ongoing confrontation between Russia and the collective West. The article explores various approaches to solving this problem through the context of Russian philosophy and the most significant conceptions, such as those of Nikolay Danilevsky, Pyotr Chaadayev, and Ivan Ilyin. The article consistently examines the civilizational, Westernist, patriotic, and nationalist (in the spirit of I.A. Ilyin) approaches to interpreting the problem. It substantiates the hypothesis that many of the ideas and intuitions of Russian philosophers have found their logical continuation in the subsequent history of Russia and its modernity. The article examines the variants suggested by the Russian philosophers of a response to the «slanderers» and «haters» of Russia, and reveals their critical attitude towards Westernism, «Europeanism» (Eurocentrism), and the widespread Russian «disease of Europeanization». The following progressive ideas of Russian philosophy in the modern context have been chosen and analyzed: the polycentrism of global historical development, the specificity of individual civilizations (including Russian and European civilizations), the individuality of Russia as a newforming cultural and historical type, the uniqueness of the Russian idea, its fundamental irreducibility to European standards, and the theoretical justification of Europe's historically formed negative attitude towards Russia.

***Keywords**: Russian philosophy, Russia, Europe, Westernism, Eurocentrism, civilizational approach, cultural and historical type, Russian idea.*

Об авторах:

ГУРЬЯНОВ Николай Юрьевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных дисциплин ЧУОО ВО «Медицинский университет "Реавиз"», г. Самара. E-mail: nik.guryanow@yandex.ru

ГУРЬЯНОВА Анна Викторовна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара. E-mail: annaguryanov@yandex.ru

Authors' information:

GURYANOV Nikolay Yuryevich – PhD, Assoc. Prof., Assoc. Prof. of Department of Humanities of Medical University «Reaviz», Samara. E-mail: nik.guryanow@yandex.ru

GURYANOVA Anna Viktorovna – PhD, Prof., Head of Philosophy and History Dept. of Samara State University of Economics, Samara. E-mail: annaguryanov@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.02.2026.

УДК 1(091):172.15

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.220

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПАТРИОТИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКОВ

А.В. Гурьянова*, А.В. Тимофеев**

*ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара

** ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара

В статье анализируется феномен патриотизма через призму традиции русской философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв. Рассматриваются различные фигурирующие в исследовательской литературе интерпретации понятия «патриотизм», выделяются его характерные черты в качестве традиционной ценности современной России. Для осмысления природы и сущности патриотизма привлекаются концепции русских философов – К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, прямо или косвенно затрагивающие данную проблематику. Рассмотрение варьируется от аналитики соотношения патриотизма с феноменами Родины и народа, обоснования его значимости для человека и общества, до прояснения корреляции патриотизма и национализма, патриотизма и духовности, инстинктивного и духовного патриотизма. В исследовании сделан вывод о преобладании в большинстве концепций русской философии взглядов на патриотизм как на явление духовной и нравственной природы. Интерпретация патриотизма через призму нравственности и духовности признана значимой для современной России. Привлечение богатого опыта русской философии способствует прояснению сущности патриотизма, его обоснованию в качестве нравственного ориентира и традиционной ценности.

***Ключевые слова**: русская философия, патриотизм, традиционные ценности, Родина, народ, духовность, нравственность.*

Наша современность – сложное, переломное время, связанное с преодолением глубокого духовного и социального кризиса российского общества. Современная Россия встала на путь сознательного дистанцирования от свойственного ей еще на рубеже XX-XXI вв. мировоззренческого европоцентризма, поскольку «…мы устали от безрезультатного стремления занять (через прорубленное Петром окно) свое место в Европе» [16, с. 17]. Ситуация требует незамедлительного реагирования с учетом изменившихся геополитических реалий и откровенно враждебной политики, проводимой в отношении России странами коллективного Запада. Прежние мировоззренческие константы и казавшиеся прежде незыблемыми ориентиры человеческой жизнедеятельности и организации миропорядка перестраиваются бук-

© Гурьянова А.В., Тимофеев А.В., 2026

вально на наших глазах. В этих условиях возрастает потребность в самоидентификации, в осознании новых жизненных реалий, осмыслении собственного местоположения в изменившихся социальных реалиях, а также роли и места России на мировой арене.

Сложность сложившейся ситуации заключается в том, что «…в сознании многих людей прежняя мировоззренческо-идеологическая система, на которой воспитывалось не одно поколение граждан нашей страны, оказалось демонтированной, а новая, четкая, доступная и понятная всем до сих пор не создана» [14, с. 176]. Именно поэтому сегодня настоятельно требуется система «духовных скреп», способных содействовать консолидации и интеграции российского общества, дать его гражданам и, в первую очередь, молодежи, четкие ориентиры в формате ведущих духовных ценностей и идеалов. С этой целью Указом президента Российской Федерации В.В. Путина в 2022 г. были утверждены «Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», а в их официально закрепленный перечень включены 17 позиций, в том числе, патриотизм.

Как и все прочие входящие в состав перечня традиционные ценности, такие как жизнь, достоинство, права и свободы человека, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы и др., патриотизм в тексте Указа признан ведущим «нравственным ориентиром, формирующим мировоззрение граждан России, передаваемым из поколения в поколение, лежащим в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющим гражданское единство, нашедшим свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России»[1]. Для современного российского общества патриотизм, как и все прочие традиционные ценности, выступает «…нормативным требованием, служащим основой нормативной регуляции социальной жизни» [1], а также «полноценным мировоззренческим ориентиром…, неразрывно связанным с прошлым страны, ее историей и культурой» [4, с. 77].

Все традиционные ценности обладают схожими отличительными чертами, которые могут быть эксплицированы, в том числе, на входящий в их состав в качестве структурной единицы патриотизм: 1) его предпосылки находятся в прошлом, являясь закономерным следствием исторического саморазвития общества и свойственной ему системы ценностей; 2) наряду с иными традиционными ценностями патриотизм выступает в качестве ценности базисной и фундаментальной, системообразующей для функциони-

[1] Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 05.01.2026).

рования российского общества; 3) патриотизм также выступает основой самоидентификации общества и личности в контексте их взаимодействия с другими обществами и личностями [1].

Следует отметить, что, несмотря на широкую распространенность и общеупотребительность данного термина, «патриотизм» интерпретировался по-разному в разные исторические эпохи, в зависимости от свойственного им социально-политического контекста, идеологических, культурных, религиозных и прочих устоев существовавшего тогда типа общества. Однако в преобладающем большинстве толкований (и современных, и исторически сформировавшихся) присутствует неоспоримая общность интерпретативной практики. Так, в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля «патриотизм» получает истолкование посредством родственного, однокоренного термина «патриот», под которым понимается «любитель Отечества, ревнитель о благе его, отчизнолюб, отечественник или отчизник». Отсюда выводится обобщающее значение самого искомого понятия «патриотизма» как «любви к Отчизне», а также производной от него характеристики «патриотический» в смысле «отчизненный, отечественный, полный любви к отчизне» [6, с. 24].

В соответствии с классическим толкованием В.И. Даля, в современной «Большой российской энциклопедии» патриотизм (от греч. πατριώτης – соотечественник, πατρίς – родина, отечество) трактуется как «…осознанная любовь к родине, своему народу, его традициям» [13]. У ряда современных авторов широко представлено понимание патриотизма как «…чувства привязанности и любви к своей стране, осознанного участия в ее развитии и процветании», которое «…включают в себя не только военную оборону и защиту интересов страны, но также и содействие экономическому развитию, социальной справедливости, культурному и образовательному прогрессу» [17, с. 599–600]. Как видим, трактовка «патриотизма», как правило, производится в духе его классической интерпретации, однако может включать в себя различные смысловые нюансы и дополнения, что обусловлено сложностью и многозначностью искомого понятия. По всей видимости, оно всегда будет открытым для новых истолкований и дополнений в силу изначальной субъективности его восприятия: патриотизм во многом «…связан с чувствами, убеждениями и действиями, которые каждый индивидуум определяет самостоятельно в соответствии со своей личной историей, ценностями и взглядами на мир» [17, с. 600].

Богатый опыт интерпретации феномена патриотизма предоставляет традиция русской философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв. Значение русской философии в формировании патриотического самосознания России трудно переоценить. По мнению исследователей, именно русская философия традиционно выступала «одним из источников российского патриотизма, его духовной программой» [16, с. 17], а формировавшиеся в ее рамках философские системы выполняли «функции схвачен-

ной мысли эпохи, духовного зеркала», направленного на то, чтобы «развивать, поддерживать и распространять патриотический дух российского общества» [16, с. 29]. Будучи для общества неизменным поставщиком и «теоретическим источником патриотических идей», русская философия последовательно выполняла патриотическую функцию, сама превращаясь при этом в «весьма важное патриотическое движение» [16, с. 18]. Подтверждением этому может служить известная полемика славянофилов и западников, определившая идейный облик русской философии XIX столетия.

Несмотря на имевшиеся у представителей этих двух идейных течений, казалось бы, принципиальные мировоззренческие расхождения, они размышляли над схожей, по существу, тематикой, затрагивавшей историю и актуальное состояние современной им России, потенциал ее грядущего развития, способы достижения страной величия и процветания. Поэтому можно согласиться с выводом исследователей о том, что для славянофилов и западников «общее было в патриотизме их исходных позиций» [16, с. 18], а также в желании видеть Россию будущего сильной и во всех отношениях достойной державой. При этом различие способов реализации заявленной цели не препятствовало патриотичности ее изначальной постановки. Надо думать, именно это имел в виду А.И. Герцен, когда в «Былом и думах» писал, что у славянофилов и западников «…была одна любовь», они были «противниками…, но очень странными», которые «…как двуглавый орел, смотрели в разные стороны в то время, как сердце билось одно» [3], полное любви к России и ее народу.

Различные аспекты обсуждения проблематики патриотизма, в полной мере сохранившие свою значимость для современной России, представлены в трудах К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина и многих других известных русских философов. Сформулированные ими идеи выступают базисом, первоосновой, придающей актуальным патриотическим представлениям теоретическую обоснованность и мировоззренческую устойчивость. К примеру, К.Н. Леонтьев справедливо указывал, что подлинным источником патриотизма следует считать знание и уважительное отношение к истории своей страны, а также стремление сохранить и приумножить ее культурные достижения. При этом особую значимость обретает задача продолжения традиций, доставшихся нам по наследству от предшествующих поколений, в частности, исторически сформировавшейся системы ценностей и издавна сопутствовавшего развитию России православного вероисповедания. Данная задача, что вполне очевидно, коррелирует с современной формулировкой из перечня традиционных ценностей, в состав которых, в числе прочих, включены «историческая память и преемственность поколений»[2].

[2] Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских

Одним из наиболее интересных, хотя и не бесспорных, аспектов философского учения К.Н. Леонтьева можно считать его идею «нового средневековья» [12], предполагавшую возврат к идеалам средневековой цивилизации с ее глубоко религиозными устоями, соответствующей их духу моралью и совокупностью особых «героических» ценностей. Применительно к современному К.Н. Леонтьеву XIX в. его проект, по сути, предполагал отказ от западной модернизации, взамен которой философ предлагал процедуру восстановления традиционных для России социальных институтов. Важным также является укрепление духовной базы общества, которая, собственно, и должна стать основой его прогрессивного развития. Согласно К.Н. Леонтьеву, патриотизм включает не только эмоциональную составляющую, по необходимости сопровождающую любовь человека к родине, но и его конкретные действия, направленные на осознанное участие в достижении ею благосостояния и морального совершенства, защиту ее интересов. Как видим, консервативное по духу понимание патриотизма К.Н. Леонтьевым акцентирует значимость духовности и религиозности, важность сохранения и дальнейшего развития традиций. По мысли философа, сбалансированное и стабильное развитие общества может быть достигнуто лишь посредством целенаправленного культивирования в нем глубоко осознанного патриотизма.

Ярко выраженные патриотическая позиция представлена в философском учении В.С. Соловьева. Русский философ полагал, что истинный патриотизм есть не что иное как «любовь к народу» [15, с. 414–415], предполагающая последовательную реализацию принципа: «Люби все другие народы как свой собственный» [15, с. 439]. Проясняя данный принцип, В.С. Соловьев пишет, что именно «этою заповедью утверждается патриотизм как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому, и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основою и мерилом для положительного отношения ко всем другим народностям сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу» [15, с. 438]. Тем самым вопрос о патриотизме в творчестве русского философа переводится в особую нравственную плоскость рассмотрения.

Следует отметить, что речь здесь, естественно, не идет ни о полном устранении различий между разными народами для достижения между ними взаимопонимания и единения, ни, тем более, об установлении отношений так называемой принудительной уравнительности. Ведь «настоящий патриотизм» существенно отличается от большинства его искаженных проявлений, к числу которых философ относит, в частности, «неразумный пат-

духовно-нравственных ценностей» Режим доступа: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 05.01.2026).

риотизм», приносящий народам вред и, в худшем случае, способный привести их к гибели; «пустой патриотизм», базирующийся на исключительно «голословных претензиях»; и «лживый патриотизм», служащий выражением самых низменных, корыстных человеческих побуждений [15, с. 415].

Согласно В.С. Соловьеву, подлинно «нравственная организация человечества» подразумевает искоренение непонимания и вражды между народами, а также урегулирование взаимоотношений между ними и их последующего единения на основании принципа «*этического равенства* волевого отношения» [15, с. 438]. Патриотизм здесь предстает как воплощение высшего идеала, как объединяющее начало и, одновременно, цель в развитии народа, реализация которой способствует преодолению нравственных пороков, эгоизма и национальной ограниченности. Таким образом, патриотизм у В.С. Соловьева рассматривается именно как нравственный феномен, что в значительной степени роднит его подход с пониманием патриотизма, представленным в творчестве Н.А. Бердяева.

Многие идеи этого русского философа удивительно актуальны, поскольку затрагивают характеристику патриотизма в контексте обусловливающих его формирование категорий «личности» и «свободы», принципиально важных для мироощущения человека XXI в. Согласно Н.А. Бердяеву, истинный патриотизм находит свое наиболее полное воплощение в защите свойственных человеку прав и свобод, а также в его сознательном участии в социальной жизни. При этом философ настаивал на принципиальной важности для формирования патриотизма личной свободы человека, подпитываемой его индивидуальным и самобытным творческим потенциалом. Именно творчество является инструментом раскрытия уникальности каждого конкретного индивида и, как следствие, стимулом развития общества в целом.

В контексте обсуждения проблематики патриотизма, Н.А. Бердяев предостерегал от трансформации искомого феномена в его антитезу, а именно в национализм. Преодолению узких рамок и ограниченности сугубо национальных интересов может содействовать обращение к опыту мировой истории. Ее осмысление способствует осознанию ценности собственной нации в контексте всемирного целого: «Совершенное единство (общенациональное, общечеловеческое, космическое или божественное), – писал по этому поводу Н.А. Бердяев, – есть высшая и наиболее полная форма бытия всей множественности индивидуальных существований в мире. Всякая национальность есть богатство единого и братски объединенного человечества, а не препятствие на его пути» [2, с. 94]. В этом же контексте философ рассуждал о специфике «всемирного патриотизма», связанного с преодолением узости национально ориентированного мышления и вовлечения в сферу общечеловеческих ценностей.

По мысли Н.А. Бердяева, главным достоянием нации не может быть ее территориальная принадлежность или же экономическое превосходство над другими нациями, – это прерогатива идеалов и духовной культуры. По-

этому патриотизм должен затрагивать, в первую очередь, не территориальные, экономические и тому подобные материальные аспекты жизнедеятельности общества, а, в первую очередь, сферу идеалов и духовности. Важнейшими критериями формирования патриотизма, по Н.А. Бердяеву, должны выступать критерии моральные и духовные, оказывающие влияние на жизнь отдельного человека, способствующие обновлению общества в целом. В исследовательской литературе представлена положительная оценка рассмотренной концепции Н.А. Бердяева, который «…подчеркивает духовную и этическую основу патриотизма, включая свободу личности и стремление к идеалам» [17, с. 603], а также ищет «…выход из узости националистического мышления, чтобы обратить внимание на универсальные ценности и духовное развитие общества» [17, с. 603].

Одно из своих наиболее полных и последовательных воплощений тематика патриотизма обрела в трудах известного русского философа И.А. Ильина. «Быть русским, – писал философ, – значит не только говорить по-русски. Но значит – воспринимать Россию сердцем, видеть любовью ее драгоценную самобытность и ее во всей вселенской истории неповторимое своеобразие, понимать, что это своеобразие есть Дар Божий, данный самим русским людям, и в то же время – указание Божие, имеющее оградить Россию от посягательства других народов, и требовать для этого дара – свободы и самостоятельности на земле. Быть русским значит созерцать Россию в Божьем луче, в ее вечной ткани, ее непреходящей субстанции, и любовью принимать ее, как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни. Быть русским значит верить в Россию так, как верили в нее все русские великие люди, все ее гении и ее строители» [8, с. 14].

Для И.А. Ильина истинный русский патриот – тот, кто испытывает настоятельную потребность созерцать и мыслить по-русски, во всем разделять чаяния своего народа, верить в его непреходящие духовные ценности и созидательный потенциал, воспринимать собственную судьбу в контексте принятия исторической судьбы своей Родины. Истинный патриот знает историю России, ценит ее культурное наследие, оберегает его от деструктивных инородных влияний. По этому поводу в идейном наследии русского философа имеется следующий комментарий: «Народ мой! Я рожден из твоих недр плотию и духом. Во мне горит тот самый дух, который горел в моих предках. Во мне живет и меня водит тот инстинкт народного самосохранения, который вел тебя через дебри и муки твоей истории… Вздох моего народа есть мой вздох; и стон моего народа есть мой стон. Я силен его силою и эту силу я отдаю ему и за него. Я связан с ним в единое мы. Я верую в его духовную мощь и в его творческие пути…» [7]

Патриотизм у И.А. Ильина представляется как свойственное человеку совершенно особое, духовное чувство Родины, сопряженное с ощущением внутренней сопричастности к ней, с непреходящей гордостью за нее и беспредельной к ней любовью. В свою очередь, Родина – совершенно особое духовное место, то, где человек «рождается духом». При этом Родина

вовсе не обязательно должна являться территорией его постоянного проживания или же географически совпадать с местом его появления на свет. «Родина» не тождественна эмпирическим условиям бытия человека – ни историческим, ни природным, она не есть территория или климат, устоявшийся хозяйственный уклад или обретенное гражданство, она также не тождественна привычному языку общения или налаженному быту. Согласно И.А. Ильину, «Родина есть нечто от духа и для духа». Только обретая духовное значение, все прочие природные, исторические и родственные связи и отношения становятся предметом патриотической любви.

Обретение Родины именно как духовной реальности неразрывно связано с личной духовностью человека. Это означает, что к патриотизму будет a priori не способен человек, лишенный духовного опыта. А поскольку любовь к Родине коренится в глубинах индивидуальной человеческой души, она, как и всякое другое подлинное чувство, является субъективной, то есть обретение Родины становится личным делом каждого конкретного человека. «Обретение Родины, – пишет по этому поводу И.А. Ильин, – должно быть пережито каждым из людей самостоятельно и самобытно. Никто не может предписать другому человеку его родину – ни воспитатели, ни друзья, ни общественное мнение, ни государственная власть, ибо любить, и радоваться, и творить по предписанию вообще невозможно» [9, с. 178]. Принудительно навязываемый или привносимый извне патриотизм вряд ли будет способствовать обретению человеком чувства Родины и, скорее всего, приведет к его неприятию и отторжению.

Следует также отметить, что, согласно И.А. Ильину, глубоко и лично прочувствованный «духовный патриотизм» существенно отличается от его исходной разновидности, то есть свойственного каждому человеку инстинктивного «чувства любви к родине». Рождаясь и осуществляя жизнедеятельность в какой-то конкретной местности, контактируя с другими проживающими на ней индивидами, человек естественным образом вступает с ними во взаимоотношения, привыкает к ним. Это инстинктивное чувство привыкания подкрепляется традициями, сложившимися в данной местности, принятыми здесь особенностями коммуникации и, в какой-то степени, даже свойственным каждому человеку инстинктом самосохранения. Так формируется «инстинктивный патриотизм», который может варьироваться по степени его принятия человеком от вполне осознанного до слабо осознаваемого или даже «слепо-инстинктивного» чувства Родины.

Еще раз подчеркнем, что, в понимании И.А. Ильина, чувство патриотизма подразумевает не только его инстинктивный уровень, который, конечно, важен и повсеместно распространен, но все же недостаточен, но и более высокое его проявление, возникающее там, где объединяются и инстинкт, и дух. А человек, как их носитель, обретает принципиально новое качество, которое русский философ называет «взаимным проникновением инстинкта и духа в обращении к родине» [10, с. 225]. Таким образом, духовный патриотизм, в отличие от его базовой инстинктивной разновидности,

предполагает переход на качественно новый уровень ощущения Родины, когда человек начинает воспринимать любовь к ней как нечто жизненно важное и осознанно необходимое – то, без чего его нормальная жизнедеятельность становится в принципе невозможной. Не являясь качеством врожденным, духовный патриотизм постепенно выстраивается в сознании человека, формируется в его душе.

В то время как носителями инстинктивного патриотизма являются практически все люди, его духовного уровня достигают немногие – те, которым удается сформировать собственную «личную духовность». Обретение человеком духовного опыта любви к Родине – закономерный результат именно духовного переживания им происходящего, его духовного восприятия и духовного осмысления. Конкретизация этой любви может обретать самые разные формы, но в любом случае «патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле нечто священное, которая живым опытом (может быть, вполне иррациональным) испытала объективное и безусловное достоинство этого священного – и узнала его в святынях своего народа. Такой человек реально знает, что любимое им есть нечто прекрасное перед лицом Божиим, что оно живет в душе его народа и творится в ней, и огонь любви загорается в таком человеке от одного простого, но подлинного касания к этому прекрасному» [10, с. 235].

Как видим, И.А. Ильин целенаправленно акцентирует преимущественно духовную природу патриотизма, характеризуя его как определенную ступень духовного опыта и духовного развития человека. Следует признать, что подобное понимание соотношения духовности и патриотизма вполне актуально и в наши дни. В исследовательской литературе по данной тематике представлен подход, интерпретирующий «духовность как основание патриотизма в современном российском обществе» [5, с. 8]. Его сторонники (А.В. Гурьянова, В.А. Фролов) придерживаются мнения, что «патриотизм человека может быть сформирован лишь на основе развития его духовности» [5, с. 8], а не наоборот, когда основой духовности ошибочно объявляется патриотизм. В этой связи любая попытка обретения (воспитания) патриотизма вне усилий, направленных на развитие духовности человека, является бесперспективной и изначально обречена на провал. Именно поэтому сегодня «…основные усилия необходимо направлять не на убеждение человека в том, что следует любить свое государство, а на создание условий для достойной жизни и счастья рядовых граждан этого государства» [5, с. 9].

На основании проведенного рассмотрения можно отметить, что русская философия второй половины XIX – первой половины XX вв. предоставляет богатый опыт интерпретации феномена патриотизма, во многих своих аспектах сохраняющий актуальность для нашей современности. В ситуации, когда прежние, по существу, европоцентричные мировоззренческие устои рубежа веков продемонстрировали свою несостоятельность для Рос-

сии, а новая система ценностей находится в процессе становления, дискуссии о месте и роли патриотизма в духовном развитии страны обретают особую актуальность. При этом значение русской философии в формировании патриотического самосознания современной России трудно переоценить. Для его актуализации может быть привлечен «…весь арсенал великого творческого наследия наших предков. Только с возвращения памяти прошлого можно начать поиск пути в будущее. Отсюда повышенное внимание населения к своим корням, к своей истории, к идеям русских мыслителей…» [18, с. 152].

Разумеется, проанализированные выше воззрения русских философов, прямо или косвенно затрагивающие природу и сущность патриотизма, не единообразны: некоторые из них очевидно консервативны, как, например, концепция «нового средневековья» (К.Н. Леонтьев), другие – более актуальны, например, акцент на образующей роли свободы и творчества человека в формировании патриотизма (Н.А. Бердяев). Тематика рассмотрения варьируется от различных трактовок самого понятия «патриотизм», до аналитики его соотношения с феноменами Родины и народа (И.А. Ильин), его значимости для человека и общества в целом. Интерес представляют местами утопичные концепции «этического равенства» (В.С. Соловьев) и «всемирного патриотизма» (Н.А. Бердяев), анализ негативных девиаций искомого феномена, включая «неразумный», «пустой» и «лживый патриотизм» (В.С. Соловьев), рассуждения о деструктивности для России мировоззренческой практики европоцентризма, а также прояснение соотношения патриотизма и национализма, патриотизма и духовности, инстинктивного и духовного патриотизма (И.А. Ильин) и пр.

Несмотря на разницу в аспектах рассмотрения, в большинстве концепций русской философии второй половины XIX – первой половины XX вв., затрагивающих феномен патриотизма, превалирует взгляд на него как на явление духовной (религиозной) и нравственной природы. Нравственная плоскость рассмотрения патриотизма весьма типична для традиции русской философской мысли. Теоретически обоснованная в ней взаимосвязь патриотизма с предвосхищающей его формирование духовностью также не вызывает сомнений. Такой подход важен и для философии современной, ставящей своей целью «…развивать, поддерживать и распространять патриотический дух российского общества» [16, с. 29]. Интерпретация патриотизма с позиции философского анализа, с привлечением бесценного опыта предшествующей русской философии XIX-XX вв. способствует его утверждению в качестве безусловного нравственного ориентира и традиционной ценности в современной России.

Список литературы

1. Анашвили В.В., Павлов А.В. Традиционные ценности. 26.03.2024 // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/c/traditsionnye-tsennosti-34c7a2 (дата обращения: 05.01.2026).

2. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Мысль, 1990. 240 с.
3. Герцен А.И. Былое и думы. Часть четвертая. Москва, Петербург и Новгород (1840-1847). Глава XXX. Не наши. URL: https://gertsen.lit-info.ru/gertsen/proza/byloe-i-dumy/4-glava-xxx.htm (дата обращения: 05.01.2026).
4. Гурьянова А. В., Тимофеев А. В. Традиционные ценности: концепция, подходы, идеологемы // Современные философские исследования. 2025. № 2. С. 75–85.
5. Гурьянова А.В., Фролов В.А. Духовность как основание патриотизма в современном российском обществе // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 19. № 1. С. 8–11.
6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 3. М.: РИПОЛ классик, 2006. 544 с.
7. Ильин И.А. За национальную Россию: Манифест русского движения. URL: https://imha.ru/1144537627-za-nacionalnuyu-rossiyu-manifest-russkogo-dvizheniya.html (дата обращения: 05.01.2026).
8. Ильин И.А. Национальная Россия: наши задачи. М.: Алгоритм, 2007. 464 с.
9. Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1216 с.
10. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2006. 694 с.
11. Корнилов С.В. Обоснование патриотизма в русской философии: уроки первой мировой войны и эмиграции // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2016. Т. 12. № 2. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_27246206_41903970.pdf (дата обращения: 05.01.2026).
12. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: T8RUGRAM, 2018. 172 с.
13. Патриотизм // Большая российская энциклопедия 2004-2017. URL: https://old.bigenc.ru/philosophy/text/2324213 (дата обращения: 05.01.2026).
14. Ростиславский Ю.О. Взгляды российской эмиграции на патриотизм и современность // Известия Российского государственного педагогического университета. 2009. № 119. С. 175–178.
15. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
16. Стрельцов А.С. Русская философия как теоретический источник патриотических идей российского общества // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2013. № 1-2 (4-5). С. 17–30.
17. Шайхутдинова Н.Ф. Эволюция представлений о патриотизме в русской философии // Гуманитарное пространство. 2024. Т. 13. № 7. С. 597-604.
18. Швецова Е.В. Взгляды отечественных философов и общественных деятелей на патриотическое воспитание молодого поколения // Казанский педагогический журнал. 2009. № 7-8. С. 148-153.

SPIRITUAL AND MORAL JUSTIFICATION OF PATRIOTISM IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE SECOND HALF OF THE 19TH AND FIRST HALF OF THE 20TH CENTURIES

A.V. Guryanova*, A.V. Timofeev**

*Samara State University of Economics, Samara
** Samara National Research University, Samara

The article analyzes the phenomenon of patriotism through the prism of the tradition of Russian philosophical thought in the second half of the 19th – first half of the 20th centuries. Various interpretations of the concept of «patriotism» presenting in the scientific literature are considered, and its characteristic features as a traditional value of modern Russia are highlighted. To understand the nature and essence of patriotism, the conceptions of Russian philosophers K.N. Leontiev, V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, I.A. Ilyin, directly or indirectly affecting this issue, are used. The consideration ranges from analyzing the relations of patriotism with the phenomena of the Motherland and the people, substantiating its significance for human and society, to clarifying the correlation between patriotism and nationalism, patriotism and spirituality, instinctive and spiritual patriotism. The study concludes that the predominance of views on patriotism as a phenomenon of spiritual and moral nature in most conceptions of Russian philosophy. The interpretation of patriotism through the prism of morality and spirituality is recognized as significant for modern Russia. Attracting the wide experience of Russian philosophy helps to clarify the essence of patriotism, to justify it as a moral guideline and traditional value.

***Keywords**: Russian philosophy, patriotism, traditional values, Motherland, people, spirituality, morality.*

Об авторах:

ГУРЬЯНОВА Анна Викторовна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара. E-mail: annaguryanov@yandex.ru

ТИМОФЕЕВ Александр Вадимович – доктор философских наук, профессор кафедры информационных систем и технологий ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара. E-mail: timofeev_av@list.ru

Authors information:

GURYANOVA Anna Viktorovna – PhD, Prof., Head of Philosophy and History Dept. of Samara State University of Economics, Samara. E-mail: annaguryanov@yandex.ru

TIMOFEEV Alexander Vadimovich – PhD, Prof. of Information Systems and Technologies Dept. of Samara National Research University, Samara. E-mail: timofeev_av@list.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.01.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 22.02.2026.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 17.021.2+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.232

РАЗМЫВАНИЕ ГРАНИЦ НОРМЫ И НЕНОРМАЛЬНОГО: ОТ ФИЛОСОФИИ М. ФУКО ДО НАШИХ ДНЕЙ

Н.В. Федорова

ФГБОУ ВО «Омский государственный педагогический университет», г. Омск

Представлена проблема нормы и ненормального на примере лекций М. Фуко 1975 г., под общим названием «Ненормальные», в которых мыслитель, пятьдесят лет назад, начинает свой переход от проблемы безумия к проблеме власти. Автор придает этим вопросам философское и культурологической содержание, отказывая психиатрии в единоличном праве на владение нормой и безумием, тем самым заложив основы понимания проблем нормы и ненормального как постструктуралистских. В работе также представлены исследования современных авторов, в основе работ которых позиция М. Фуко сохраняет свою актуальность и получает новый смысл и интерпретацию. В заключении автор приходит к выводу о возможности и необходимости развития учения Фуко на материале современного общества.

Ключевые слова: *норма, ненормальное, безумие, психиатрия, трансформация, общество.*

Вопросы нормы и ненормального, в силу своей полемичности и изменчивости являются, в первую очередь, философскими, а уж затем частнонаучными. Сложно не согласиться с Н.Б. Тетенковым, хотя бы в части того, что необходим пересмотр позиций в отношении категорий «нормы» и «патологии», как он пишет «…с точки зрения состояния самосознания субъекта познания» [6]. На наш взгляд, такой пересмотр периодически становится актуальным, о чем говорят появляющиеся работы в различных философских направлениях. Однако отправной точкой таких работ, чаще всего называют исследования Мишеля Фуко. По мнению О.И. Калининой, в его работах безумие впервые приобрело философское и культурологическое содержание и стало неразрывно связываться с такими понятиями как «власть знания» и «дисциплинарные практики» [3].

Пятьдесят пять лет назад М. Фуко стал профессором Коллеж де Франс и представил свою первую инаугурационную лекцию [9]. А ровно пятьдесят лет назад, в соответствии с правилами этого учебного заведения, он представил серию лекций под общим названием «Ненормальные», исходной темой которых стало безумие [8]. Фактически философ предприни-

© Федорова Н.В., 2026

мает попытку проанализировать проблему изоляции безумцев, как дисциплинарную меру, подавляющую свободу личности, которая, по его мнению, возникла раньше самого безумия в психиатрии. Можно сказать, что мыслитель, в своих исследованиях, лишает психиатрию ее претензии на обладание знанием о безумии, и отдает предпочтение философскому учению о человеке и культуре заявляя, что безумие и норма появляются одновременно. Он ссылается на высказывание Л.Н. Толстого о том, что сумасшедшие дома изобретены человечеством с тайной целью уверовать в свою разумность. Т. е. безумие или ненормальное есть необходимый фон, на котором высвечивается норма. Или, как пишет А.В. Билибенко, безумие понимается как истина разума, истина человека [2].

На протяжении всего курса лекций М. Фуко последовательно анализирует проблему определения нормы, как философскую, видя в ней не только принцип доступный уму, но и необходимый элемент власти. Ссылаясь на мнение своего учителя Ж. Кангилема, для которого основным объектом изучения был принцип патологии, он считает, что норма, понятие не только полемическое, но и политическое, которое включает в себя возможность и квалификации, и коррекции. Ее функцию он видит не в исключении и отторжении, а напротив, во вмешательстве, преобразовании и нормировании [10]. Своей сверхзадачей М. Фуко считает разработку системы идей концепции нормализации в исторической перспективе [8, с. 73]. Он использует для этой цели свой опыт работы в госпитале Св. Анны, где он, по собственному выражению, находился между миром врачей и миром больных, не имея при этом привилегий первых и печального статуса вторых [7, с. 8].

Указывая на расширение феноменологического поля нормы, благодаря усилиям психиатрии, он говорит о слиянии в едино ранее разделенных нормы, как правиле поведения и нормы, как противоположности патологии. Т. е. в ведомстве нормы оказались практически все сферы жизнедеятельности человека. Норма есть правила поведения человека в обществе, норма как как медицинский показатель. Осознавая сложность теоретического осмысления столь широкого понятия, Фуко берется за обе реальности нормы – как противопоставления неправильному и как патологической дисфункции [8, с. 198–199].

По мнению И.И. Сидорова-Моисеева, М. Фуко, учитывая невозможность универсального понимания безумия, связывает его с конкретными социально-историческими условиями, тем самым заложив основы понимания безумия как постструктуралистской проблемы, которая в последствии будет активно развиваться другими авторами [5].

Фуко утверждает, что норма, с одной стороны, оказывается где-то между требованиями социального общежития и медицинским подходом к аномалиям, с другой стороны вбирает в себя все пространство ненормального (индивидов и их поведение) и становится одновременно и наукой, и техникой ненормальных индивидов и ненормальных форм поведения. Другими словами, происходит расширение двух противоположных по смыслу

понятий – нормы и ненормального, они переплетаются, смыкаются и вбирают в себя все сферы жизни и деятельности человека и самого человека. В норме и ненормальном встречаются и преступление, и безумие даже в мельчайших своих проявлениях и формах, едва различимые они становятся фундаментом для основательного здания психиатрии, обнесенного крепким забором, за котором нет места другим специалистам и мнениям. Именно психиатр принимает решение о нормальности или ненормальности, поскольку, как говорит Фуко, предметом деятельности психиатрии становится болезнь беспорядка (или боязнь беспорядка?). Проведя исторический анализ данного вопроса, философ указывает на конкретный исторический период, а именно три десятилетия между 1840 и 1870 гг., когда психиатрия сложилась в технологию аномалий, т. е. приобрела необходимые методы и инструменты для признания поведения человека и самого человека ненормальным, буквально вторгнувшись во все сферы жизни человека, которые раньше ей были не подвластны, включая повседневную сексуальность, над которой врачи узурпировали контроль в конце XVIII в. [8, с. 199–200].

Таким образом, по мнению М. Фуко, психиатрия распространяет свое влияние на поведение человека в самом широком смысле – на его отклонениях и его аномалиях, принимая в качестве помощника нормативное развитие [8, с. 367]. И здесь Фуко усматривает связь между психиатрией и детством, а точнее выстраивает логическую цепочку между психиатрией, инстинктом, нормальным развитием и детством. Он пишет, что ненормальность естественна для инстинкта [8, с. 336], с этим сложно спорить, если понимать инстинкт как проявление животного в человеке, не осознаваемого, не рефлектированного. А инстинкты, как известно, определеннее всего проявляются в детстве, когда природное в ребенке присутствует в большей степени, нежели социальное. И вот здесь, усматривается необходимость в нормальном развитии, то есть переходе от природных инстинктов к социальному, осознанному поведению. Воспитание, по мнению Фуко, должно повиноваться рациональной схеме, правилам, которые должны обеспечить здоровье ребенка и нормальное развитие [8, с. 307]. Обращаясь к проблеме воспитания нормальных граждан, он ссылается на труды И.Б. Базедова, которого называют родоначальником филантропизма в педагогике и основателем школы человеколюбия и добрых нравов в Германии в XVIII в. Обращаясь к согражданам всех сословий, И.Б. Базедов призывал их отдать детей педагогам, позволить им развивать детей согласно критериям нормальности, так как педагоги, не меньше родителей нуждаются в их нормальном развитии [8, с. 308].

Позже, уже во второй половине XIX в. будет проделана огромная работа по слиянию желания и безумия, удовольствия и преступления. Это слияние, в конце концов, привело к тому, что те, кого Фуко в своей работе называет монстрами, т. е. преступников, совершивших серьезные, страшные преступления против личности расщепили на атомы и минимизировали до обыкновенных ненормальных, в то время как ненормальные становятся

монстрами из-за обнаруженного у них желания совершить преступление или получаемого удовольствия от мыслей о преступлении. Таким образом желание, удовольствие и воображение в связи с преступлением раздувается до безумства и реального преступления [8, с. 331–332]. Даже в судебных экспертизах специалистами указываются различные мелочи и детали, которые позволяют сделать вывод о том, что субъект присутствует в воображаемых деяниях в виде желания преступления и достоин реального наказания [8, с. 42]. Несмотря на то, что преступления нет (есть только желание преступить закон) и заключить в тюрьму его не за что, возникает вариант наказания в виде лечения в психиатрической клинике, из которой, как и из тюрьмы выбраться сложно. То есть человек отчуждается от общества за игру воображения, потому что кто-то опасается, что он реализует свои фантазии. Возникает такая игра на опережение между человеком с больной фантазией и психиатром, который не знает, как помочь этому человеку, но опасается его возможных действий. В то же время монструозность ставшая, благодаря психиатрам, простым, домашним ненормальным тоже наказывается и тоже психиатрической клиникой. Несмотря на совершенное преступление, его заключают в лечебницу, шансов выйти из которой примерно столько же, сколько и на выход из тюрьмы. Т. е. уравниваются реальные преступники, монстры и люди с больной, подвижной психикой, вместо наказания за содеянное для первых и медицинской помощи для вторых им предназначена изоляция в психиатрической клинике.

В данном случае Фуко задается вопросом о причинах таких преобразований, трансформаций и даже метаморфоз делающих из ряда вон выходящую монструозность обыкновенным ненормальным и наоборот наделение мелкого, тихого ненормального, который часто сам боится своих фантазий и просит его изолировать, статусом монстра. Автор не называет причины, но предостерегает нас от того, чтобы источником этих изменений признавать развитие невропатологии, психоанализа или психотехник, поскольку он видит в них скорее следствие описанных метаморфоз [8, с. 140–176].

Еще одним аспектом ненормального Фуко называет воображение человека, которое связано с сексуальным инстинктом. Ссылаясь на Г. Каана, он говорит, что именно воображение способно открыть перед инстинктом его ненормальную природу, именно в воображении расходятся природа и нормальность, именно воображение является причиной и посредником патологических проявлений инстинкта [8, с. 336]. Возникает совокупность отклонений одновременно естественных и ненормальных образующих собой единую область, которой управляет функциональный дисбаланс, приводящий к тому, что инстинкты функционируют согласно своему собственному режиму, не контролируемому высшими инстанциями. Инстинкты, в определенном смысле, работают «нормально», но в то же время ненормально, поскольку «контролирующие органы» не могут сдерживать их ненормальные порывы [8, с. 332–357]. Т. е. они функционируют нормально, не являются патологичными и в то же время не являются нормальными. Будучи

нормальным инстинкт работает ненормально – слишком быстро или медленно, слишком рано или поздно, а также слишком бесконтрольно. Соответственно возникает такой вариант поведения, которое не является патологичным, скорее, его следует назвать неуместным в это время или в этом месте, именно оно становится объектом психиатрии, который она ограждает от общества.

Все, что противоречит нормальному развитию становится объектом психиатрии, в то время как реальные психические отклонения рассматриваются в качестве вторичных по отношению к неконтролируемому, неуместному поведению. Все меняется местами главное становится второстепенным и наоборот, второстепенное, малозначительное приобретает размер монструозности. А психиатрия становится наукой не только о ненормальном, но и нормальное попадает в круг ее интересов [8, с. 365–366]. Е.Д. Осипова в этой связи указывает на то, что человек, в представлении психиатрии состоит из двух частей «нормальной» и «безумной», в то время как Фуко придерживается противоположного взгляда и высказывает мнение о том, что безумие, которое он безусловно называет отклонением от нормального поведения и даже «социальным дном», тем не менее является «скрытой» частью всегда присутствующей в личности. И речь должна идти о разного рода обстоятельствах, которые провоцируют эту скрытую часть, и она становится явной [4]. Ненормальное, таким образом, перестает быть просто предрасположенностью, но становится болезнью, требующей вмешательства психиатра [8, с. 371].

Это вмешательство становится тотальным. Психиатрия уже не довольствуется девиантами, которых, по мнению Фуко, она готова исправить, даже в случаях самого крайнего проявлениях девиантного поведения, для этого в арсенале психиатра есть тюрьмы и трудовые лагеря, в которых из ненормального поведения можно даже извлечь пользу для государства в виде бесплатной рабочей силы девианта. Совсем другое дело – безумцы, это совершенно другая группа ненормальных, на которых не действует даже такой педагогический прием как публичная казнь. Образ безумия Фуко называет более сложным и даже диалектичным, он одновременно и поучителен, как представление о крайней степени неуправляемости, и полезен для целей власти как надежда на исцеление.

В этой части Фуко приходит к новой идее, которую более подробно будет развивать в следующих работах – это идея власти государства над безумием. Если раньше государство в свое распоряжение брало только тело человека, то теперь, благодаря психиатрии, в его ведении оказался весь человек, целиком – его мысли, поступки, желания и инстинкты. Философ говорит о политизации безумия. В ситуации размывания границ между нормой и ненормальным, в ситуации полной власти над человеком, государство с помощью психиатрии и психиатров получает возможность доказать, что политические оппоненты – это ненормальные. Наука, в лице биологии, ана-

томии, психологии и, конечно, психиатрии, оказывается способна распознать в политическом движении тех, кого стоит признать и кого можно развенчать, назвав ненормальными [8, с. 191].

Итак, власть психиатрии поглотив человека целиком поглощает и все общество, Фуко называет трех, на его взгляд, референтов психиатрии – референт административный, семейный и политический [8, с. 192]. Союз психиатрии и государства (общества) становится полновластным хозяином мира.

Современный исследователь Е.Д. Осипова, анализируя идеи Фуко, соглашается с ним в том, что безумие создается самим обществом, конституируется в общественных практиках и считает его неразрывно связанным с творчеством, поскольку и первое, и второе воспринимаются как иррациональный аспект личности и являются показателем того, насколько критичным к себе оказывается современное общество [4].

Так, анализируя различные модели психического заболевания, А.В. Билибенко приходит к выводу, что они становится тем феноменом, посредством которого, в современной науке, анализируются «…экзистенциальная подоснова бытия, общество, история», т. е. они являются методологическим инструментом, вспомогательной стратегией исследования, а дискурс психической болезни в свою очередь не только естественно-научным психиатрическим, но и философским, общегуманитарным [1].

Другими словами, современная наука, спустя пятьдесят лет, развивает идеи М. Фуко именно как универсальные, философские, а не сугубо медицинские. Осмелимся предположить, что современное общество, предоставляет обширный материал для развития идей Фуко о норме и ненормальном, эти идеи найдут свое продолжение и воплощение в новых современных реалиях и мы увидим возможность их приложения на том материале, который автором даже не предполагался.

Список литературы

1. Билибенко А.В. Модели философского осмысления психического заболевания // Известия Сарат. ун-та. Нов. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2014. № 1-1. С. 9–13.
2. Билибенко А.В. Эпистемология болезни М. Фуко: безумие как истина человека // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2013. № 4. С. 30–37.
3. Калинина О.И. Феномен безумия, неразумия и власти в философии М. Фуко // Вестник Кузбасского государственного технического университета. 2010. № 1 (77). С. 156–158.
4. Осипова Е.Д. Безумие, творчество и иррациональность: постановка проблемы и ее трактовка в работа М. Фуко // Вестник РУДН. Серия Социология. 2014. № 3. С. 54–62.
5. Сидоров-Моисеев И.И. Понимание психической болезни Мишелем Фуко: от критики психиатрии к постструктурализму // Вестник Пермского университета. Серия Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 2 (6). С. 42–47.

6. Тетенков Н.Б. Норма и патология как гносеологические категории // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Т. 9. № 3А. С. 36–43. DOI: 10.34670/AR.2020.37.57.005
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 ч. / пер. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. 320 с.
8. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеже де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб.: Наука, 2004. 432 с.
9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. М.: Касталь, 1996. 448 с.
10. Canguilhem G. On the Normal and the Pathological. Trans. by C.R. Fawcett. New York: Zone Books, 1989. 327 p.

BLURRING THE BOUNDARIES OF THE NORMAL AND THE ABNORMAL: FROM THE PHILOSOPHY OF M. FOUCAULT TO THE PRESENT DAY

N.V. Fedorova

Omsk State Pedagogical University, Omsk

This article explores the problem of norm and abnormality using Michel Foucault's 1975 lectures, titled «Abnormal», as an example. In these lectures, the thinker, fifty years ago, began his transition from the problem of madness to the problem of power. The author imbues these questions with philosophical and cultural content, denying psychiatry the sole right to understand norm and madness, thereby laying the foundations for understanding madness as a post-structuralist problem. The paper presents research by contemporary authors, whose work maintains Foucault's position and takes on new meaning. The author discusses the potential for developing Foucault's teachings within contemporary society.

Keywords: *norm, abnormal, madness, psychiatry, transformation, society, state.*

Об авторе:

ФЕДОРОВА Наталья Владимировна –кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры общей и педагогической психологии, ФГБОУ ВО «Омский государственный педагогический университет», г. Омск. E-mail: tashafed@mail.ru

Author information:

FEDOROVA Natalia Vladimirovna –PhD (Psychological Sciences), Associate Professor, Associate Professor of the Department of General and Educational Psychology, Omsk State Pedagogical University, Omsk. E-mail: tashafed@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.12.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 15.10.2025.

УДК 1(091)+ 321.01/.02

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.239

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В.И. ЛЕНИНА И КОНЦЕПЦИЯ УЧРЕЖДАЮЩЕЙ ВЛАСТИ АНТОНИО НЕГРИ

Е.Е. Дегтерев*, А.Г. Арутюнов**

*ООО «Научно-исследовательский институт общественных и политических наук», г. Москва

**ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Анализируется концепция «Учреждающей власти», которая в особой оптике была рассмотрена философом Антонио Негри в его работе «Учреждающая власть» (1992 г.). Данная тематика является актуальной в рамках исследования философского и политического обоснования такого явления как революция и переустройство общества после неё. Отдельно Негри освещает вопрос Октябрьской революции 1917 г. и первых преобразований Советской власти, что, в том числе, позволяет рассмотреть идейно-политическую основу работ В.И. Ленина при помощи понятия «учреждающая власть». В статье анализируется то, как Антонио Негри видит политико-философское наследие В.И. Ленина через призму собственного понятия «учреждающая власть». Одним из выводов работы является то, что интерпретация ленинского наследия имеет существенное ограничение при использовании концепции «учреждающей власти» Негри, в виду наличия таких препятствий, как исторический контекст, конкретная социально-политическая ситуация, а также приверженность В.И. Ленина классическому марксизму (в его авторской трактовке), что не в полной мере учитывается при построении концепции Негри или её дальнейшего использовании для политико-социального анализа.

Ключевые слова: *учреждающая власть, революция, государство, марксизм, ленинизм.*

Концепция «Учреждающей власти» на сегодняшний день является широко обсуждаемой в среде политологического и философского сообществ. Особую роль в раскрытии понятия «Учреждающая власть» внёс итальянский философ Антонио Негри в работе, которая, собственно, и носит название «Учреждающая власть». Данный текст лишь относительно недавно был переведён на русский язык несмотря на то, что оригинальная работа вышла в 1992 г. и уже тогда вызвала большую дискуссию. Однако, если мы обратимся к политической истории и истории социально-политической мысли России, в частности, к её революционному крылу в виде российских марксистов конца XIX и начала XX вв. (Мартов, Плеханов, Ленин и др.), то можно увидеть, что, если не напрямую, то косвенно, ими рассматривалась проблема «Учреждающей власти» и её роли в формировании государства или его деконструкции, что будет рассмотрено далее. Особенно интересно

© Дегтерев Е.Е., Арутюнов А.Г., 2026

в данном случае акцентировать внимание на работах В.И. Ленина, как одного из наиболее радикальных мыслителей своего времени, а также в связи с частичной практической реализацией его идей. Отметим, что в рамках данной работы авторами затрагивалась проблематика философских течений в политической мысли и отчасти теории государства и права, оценка же политической деятельности В.И. Ленина, а также конкретная политическая деятельность или позиции А. Негри остаются за пределами исследования, работа оперирует лишь теоретическими, порой идеализированными политическими конструкциями.

Возникает закономерный вопрос, как можно связать работу Антонио Негри «Учреждающая власть» и философское наследие Владимира Ильича Ленина? Обратимся к текстам Негри. Антонио Негри характеризует роль Владимира Ленина в становлении философского и практического понимания Учреждающей власти следующим образом: «После Маркса и Ленина невозможно говорить о политической свободе, не говоря об экономической свободе, свободном производстве, о живом труде как политическом основании. Свобода стала освобождением, а освобождение – это учреждающая власть» [7, с. 688]. Таким образом, сам Негри видит во Владимире Ильиче Ленине философа, который развил как теоретическое, так и практическое понимание Учреждающей власти, выведя его на другой уровень восприятия в политической теории. Также важно почеркнуть, что схожей позиции придерживаются современные исследователи Негри. Так, в статье И.А. Евдокимова можно увидеть интересную деталь: «Для Негри учреждающая власть оказывается способом, чья цель сначала исходит из потребности освобождения, а потом делает своей целью конституирование свободы, устанавливая равенство личностей через общие институты» [2, с. 254].

Источниками, которые были нами проанализированы, являются работы В.И. Ленина: «Государство и революция», «О задачах пролетариата в данной революции», «Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов», «Очередные задачи Советской власти». Для альтернативного взгляда на работы Ленина были использованы труды Ханны Арендт «О революции», Розы Люксембург «О социализме и русской революции» (данная книга является собранием корпуса текстов, переведённых на русский язык), а также «Демократия в Америке» А. де Токвиля.

Начнём с рассмотрения понятия «Учреждающая власть», как его видит Антонио Негри. Так, по мнению Антонио Негри, Учреждающая власть представляет собой истинный демократический процесс, а также она неразрывна с понятием и методами революции как кризисного явления в рамках конституирования общественного устройства [7, с. 41]. Негри на протяжении всего текста рассматривает проблему Учреждающей власти и делает вывод о её несовместимости с классическими юридическими понятиями, т. к. попытки закольцевать Учреждающую власть и определить её границы наталкивались на определенные сложности. Как пишет сам Негри, если рас-

сматривать Учреждающую власть как открытую альтернативу в рамках метафизической альтернативы в определении могущества-потенции, мы можем окончательно приравнять Учреждающую власть к понятию демократии как одновременной и абсолютной процедуре свободы, так и абсолютного правления [7, с. 48]. Также Негри, доказывая оторванность данного термина от юридической науки и конституционализма, формирует образ Учреждающей власти как трансцендентной и имманентной, что делает непозволительным выстраивание определенных рамок в определении этой власти [7, с. 34–35]. Если вернуться немного назад и задать вопрос в чем же парадокс самой Учреждающей власти по отношению к праву и политике, то можно отметить, что Учреждающая власть – это радикальная в своей демократичности и свободе власть, которая является порождением революционного процесса и, соответственно, становится всемогущей (не имеет изначальной конституирующей нормы, которая ее ограничивает), а также является условно безграничной во времени и пространстве, что формирует парадокс одновременной трансцендентности и имманентности.

Почему для рассмотрения политико-философского наследия В.И. Ленина именно понимание Учреждающей власти по Антонио Негри является существенным? В своих работах В.И. Ленин поднимает серьезную философскую проблему о сущности революционного процесса. А если мы вернёмся к теоретической основе понятия «Учреждающая власть» по Антонио Негри, то увидим, что Учреждающая власть как самая радикальная в своей демократичности подразумевает под собой процесс революционного преобразования и вызовов, связанных с ним, что, в свою очередь, определяет развитие революционной традиции и мысли, основой которых во многом и являются работы В.И. Ленина. Во многом корректнее всего такую особенность Учреждающей власти может обозначить позиция Розы Люксембург, которая к 1919 г. пришла к ленинским позициям по революционным преобразованиям, например, в работе «Порядок царит в Берлине» она пишет: «Революция уже завтра **“**с грохотом поднимется на самый верх**”** и, к вашему ужасу, провозгласит себя трубным гласом: Я была, я есть, я буду!» [9, с. 531–536].

Говоря о роли В.И. Ленина в описании и практической реализации концепции Учреждающей власти нельзя не отметить, что несмотря на то, что сам по себе термин не фигурирует в работах Ленина, часть его тезисов, тем не менее, могут быть отнесены к проблемному полю определения сущности Учреждающей власти. Сам В.И. Ленин скорее поддерживал бы контекстные суждения в рамках тезиса о радикальности Учреждающей власти, хотя в его текстах и говорится о революции как о процессе, однако, как мы писали раньше, революция и Учреждающая власть идут рука об руку в связи с радикальным переустройством общества в обоих случаях. В работе «Государство и революция» Ленин так конкретизирует тезис Энгельса об отмирании государства: «Об “отмирании” и даже еще рельефнее и красочнее — о “засыпании” Энгельс говорит совершенно ясно и определенно по

отношению к эпохе после “взятия средств производства во владение государством от имени всего общества”, т. е. после социалистической революции. Мы все знаем, что политической формой “государства” в это время является самая полная демократия. Но никому из оппортунистов, бесстыдно искажающих марксизм, не приходит в голову, что речь идёт здесь, следовательно, у Энгельса, о “засыпании” и “отмирании” демократии. Это кажется на первый взгляд очень странным. Но “непонятно” это только для того, кто не вдумался, что демократия есть тоже государство и что, следовательно, демократия тоже исчезнет, когда исчезнет государство. Буржуазное государство может “уничтожить” только революция. Государство вообще, т. е. самая полная демократия, может только “отмереть”» [5, с. 19]».

Может показаться, что в данном отрывке Ленин пишет не только об отмирании государства в ходе революционного процесса, но и об отмирании демократии, что противоречит заявленным ранее ценностям Учреждающей власти. Однако обратимся снова к работе Антонио Негри, а также к спору между Ханной Арендт и Юргеном Хабермасом о природе революции. Начнем с того, что сам Негри указывает на то, что вклад В.И. Ленина в описание и применение на практике «Учреждающей власти» огромен, т. к. он (В.И. Ленин) стал примером политического и теоретического решения проблемы Учреждающей власти, которая копилась на протяжении XVIII и XIX вв. [7, с. 616–617]. Оперируя дискурсом Карла Маркса, который в своем «Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов» описывает цели рабочего движения следующим образом: непрерывно вести революцию до полного устранения имущих классов, завоевания пролетариатом власти и объединения пролетариев всего мира вокруг ключевых производительных сил [3, с. 261], Антонио Негри пишет, что Ленин полностью придерживался позиции Карла Маркса, не уходя в анархистскую конфедерацию труда и разделяя демократию буржуазную и рабочую (социалистическую) [7, с. 622]. В данной ситуации невозможно не согласиться с Негри, поскольку полемические работы В.И. Ленина такие как: «Задачи русских социал-демократов» и «Что делать?», а также его практические политические решения были направлены на отказ от массовых организаций, стремящихся институционализироваться за рамками революционного процесса, что противоречило бы сущности Учредительной власти. Также практические действия В.И. Ленина были направлены на отказ от массовых организаций ввиду выполнения ими демократических целей революции, осуществляемых параллельно деятельности уже социалистического государства [7, с. 623]. Детальнее обратимся к конкретным историческим решениям В.И. Ленина и его воззрениям на Советы как орган рабочего движения. Как уже писалось ранее, воззрения на роль Советов были различными. Если анархисты и некоторые левые марксисты рассматривали Советы как идеальную реализацию принципа Учреждающей власти, то у В.И. Ленина можно найти скепсис по отношению к власти Советов (Советы здесь понимаются как орган власти, а не как государственное строй). Если Троцкий и

Роза Люксембург рассматривали Советы не только как стихийные объединения, то В.И. Ленин видит Советы лишь как часть революционного процесса и своего рода как часть процесса Учреждающей власти, которые нуждаются в сущностном изменении в новых условиях. Так, например, в работе «О задачах пролетариата в данной революции» он пишет, что Советы должны реализовывать иные задачи, т. е. перепрыгнуть на новый уровень революции [4, с. 115], что должно стать основанием для их сущностной трансформации.

Однако можно отметить, что есть критический подход к пониманию Учреждающей власти, а также к особому пониманию Учреждающей власти как трансцендентной и имманентной одновременно. Так, например Ханна Арендт, находясь на позициях близких к Розе Люксембург, в работе «О революции» критикует позицию Ленина и пишет, что социальная революция – обязательно тоталитарная и ведёт к уничтожению демократической сущности революции. В частности, она приходит к таким выводам, противопоставляя Американскую революцию Французской, которая была революцией социальной, а следовательно, по Арендт, не имеет смысла и не имеет права на существование [1, с. 38]. Если мы вернемся к тому, как на этот вопрос отвечают В.И. Ленин и другие мыслители, которые продолжали его идеи, то увидим совершенно иную позицию. Как отмечает Негри, цитируя работу «Очередные задачи Советской власти», В.И. Ленин признает демократический характер советской формы управления производством и властью, а также говорит о ней лишь как о «начале социалистической формы демократизации» [6, с. 165–208]. Также невозможно не вспомнить де Токвиля, который рассматривает вопрос о революциях (в частности, Французской и Американской). По мнению Алексиса де Токвиля, сущность Учреждающей власти (совокупность явлений, им рассмотренных, которые можно так охарактеризовать), а как мы уже выяснили, и революции, можно охарактеризовать как постоянно реформирующую себя исходя из принципа «Прошлое больше не озаряет светом будущее, а разум бредет во тьме» [8, с. 504].

Поэтому можно отметить, что Учреждающая власть в рамках идеологии марксизма-ленинизма сохраняет все признаки определения Антонио Негри, а также является истинно модернистской и сохраняющей прогрессивный детерминизм.

Проведённый анализ показывает, что сопоставление ленинской концепции власти с категорией «Учреждающей власти» у Антонио Негри открывает важные, но противоречивые перспективы их теоретического совокупного понимания. С одной стороны, в ленинском понимании революционной власти действительно прослеживается интенция, близкая к той, что Негри называет «абсолютной демократией»: существует власть, возникающая в момент кризиса и не ограниченная прежними нормами, претендующая на универсальность и на создание нового общественного по-

рядка. С другой стороны, попытка механически перенести категориальный аппарат постмарксистской философии на ленинское наследие чревата искажениями. Ленин мыслит власть исключительно через призму классовой борьбы и практической политики, тогда как Негри придаёт ей метафизическое измерение.

Критическая перспектива, заданная ещё, к примеру, Ханной Арендт, позволяет выявить слабые стороны подобных сопоставлений. Если для Ленина и Негри революция – источник легитимности и свободы, то для Арендт она сопряжена с риском насилия и разрушения политического пространства. Эти точки зрения демонстрируют, что категория «Учреждающей власти» остаётся не только инструментом описания демократического потенциала, но и зоной постоянного напряжения между свободой и порядком, творчеством и насилием.

Таким образом, результаты приведённого выше анализа позиций Ленина и Негри выявляют как эвристический потенциал, так и ограничения использования концепции «Учреждающей власти» для интерпретации наследия первого. Учреждающая власть помогает осмыслить революцию как момент радикальной демократизации, но при этом требует осторожного обращения, чтобы избежать подмены исторического контекста XX в. постмодернистскими обобщениями XXI в. Важным замечанием в данной ситуации будет некритическое отношение Антонио Негри к философии В.И. Ленина, что должно стать важным маркером и возможной рамкой в рамках дальнейших исследований. Перспективным направлением представляется дальнейшее исследование того, как идеи Ленина и Негри могут быть соотнесены с современными вызовами – кризисом представительной демократии в Западной Европе, частичной деинституализацией важнейших политических институтов и поиском новых форм участия граждан в политике, а также тем, как Учреждающая власть как понятие и идея развивается в параллельных коммунистических течениях, таких как постмарксизм, грамшианство и др.

Список литературы

1. Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011. 464 с.
2. Евдокимов И.А. Понятие учреждающей власти в философии Антонио Негри // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2025. № 1(71). С. 253-263.
3. Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1967. Т. 7. 652 с.
4. Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 31. 703 с.
5. Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 33. 465 с.
6. Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / 5-е изд. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1974. Т. 36. 773 с.

7. Негри А. Учреждающая власть: Трактат об альтернативах Нового времени. СПб.: «Владимир Даль», 2024. 768 с.
8. Токвиль А., де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. 554 с.
9. Luxemburg R. Gesammelte Werke. Bd. 4 (6. überarbeitete Auflage). Berlin, 2000. 536 S.

THE THEORETICAL VIEWS OF V.I. LENIN AND THE CONCEPT OF THE FOUNDING POWER OF ANTONIO NEGRI

E.E. Degterev*, A.G. Arutyunov**

*Scientific Research Institute of Social and Political Sciences, Moscow
**Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

The article considers the problem of the concept of «Constituent Power», which was raised by the philosopher Antonio Negri in his work «Constituent Power» in 1992, which is relevant in the framework of the study of the philosophical and political justification of such a phenomenon as revolution and the reconstruction of society after. Negri highlighted a separate chapter on the October Revolution of 1917 and the first transformations of Soviet power, which allows us to consider the ideological and political basis of Lenin's work through the prism of the concept of «Constituent power». One of the conclusions drawn in the work is that the interpretation of Lenin's legacy has significant limitations when using Negri's concept of «Constituent Power», due to the presence of obstacles such as the historical context, the specific socio-political situation, as well as Lenin's commitment to classical Marxism (in its author's interpretation), which is not fully taken into account when the construction of the Negri concept or its further use for political and social analysis.

Keywords: *Constituent power, revolution, state, Marxism, Leninism.*

Об авторах:

ДЕГТЯРЕВ Егор Евгеньевич – научный сотрудник Общества с ограниченной ответственностью «Научно-исследовательский институт общественных и политических наук», г. Москва. E-mail: eedegtyarev@gmail.com

АРУТЮНОВ Антон Георгиевич – преподаватель Института управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва. E-mail: anton.arutynov.98@mail.ru

Authors information:

DEGTYAREV Egor Evgenievich – researcher at the Scientific Research Institute of Social and Political Sciences, Moscow. E-mail: eedegtyarev@gmail.com

ARUTYUNOV Anton Georgievich – lecturer at the Institute of Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. E-mail: anton.arutynov.98@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.12.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 29.01.2026.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.246

ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АНТОНИО НЕГРИ

И.А. Евдокимов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Антонио Негри (01.08.1933–16.12.2023), будучи философом-марксистом, рассматривал время с позиции диалектического материализма, стремясь не исключать из рассуждений пространство. По его мнению, искусственная дискретизация данных категорий ведет к идеализму и невозможности определения пространства и времени в качестве атрибутов и основных форм существования материи. Признавая взаимозависимость и объективный характер пространства и времени, Негри выделил ряд модусов темпоральности, учитывающих трансформацию общественных и производственных отношений в условиях современного капитализма. В статье предпринимается попытка систематизации идей Негри через сопоставление его концепции с классическими и современными теориями времени. В частности, анализируется преемственность взглядов Негри по отношению к трудам К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина, а также проводится сравнительный анализ с онтологией М. Хайдеггера и Ж. Делёза, политической философией Х. Арендт, концепцией «производства пространства» А. Лефевра и эстетикой В. Беньямина. Особое внимание уделяется категории праксиса как инструменту интенсификации исторического времени и источнику субъективации социального бытия.

Ключевые слова: *Антонио Негри, понятие времени, Марксистская философия, темпоральность, праксис.*

Являясь сторонником диалектического материализма и марксизма, Антонио Негри в своей философии обращается не только к изучению общественных отношений, разворачивающихся в пространстве, но и указывает на необходимость учета фактора времени. По его оценке, попытка разорвать эти две категории приведет к возникновению риска перехода от диалектического подхода к метафизическому и от материалистического – к идеалистическому.

Согласно Негри, время и учреждающая власть оказываются в состоянии особого переплетения, позволяя увидеть дуалистическую сущность первого понятия в качестве свойства второго. Для него очевидно, что учреждающая власть способна выражать собственное время, используя для этого абсолютную волю, тем самым обретая потенциал принятия на себя бытия имманентного измерения, наделенного темпоральной перспективой [11, с. 38–40] и историческим контекстом. Определив абсолютизацию темпоральности, Негри продолжает, замечая, что учреждающая власть отличается ускорением времени, так как история интенсивно концентрируется в настоящем, оказывая сильнейшее влияние на события будущего, но при этом оставляя прошлое как объект, подлежащий историческим исследованиям.

© Евдокимов И.А., 2026

Важный момент, как полагает Негри, заключается в том, что динамичные изменения, формирующие масштабные события, влияют на ускорение времени. Предпринимая попытку проиллюстрировать свои слова, он обращается к прошлому, замечая, что основным ускорителем и двигателем времени были периоды революции [11, с. 38–40], ставившие своей целью установление институтов «снизу», тем самым устремляя свой взор к созиданию демократии. Конкретизируя, Негри указывает на Русскую революцию как на один из значимых для него примеров не только феномена учреждающей власти [18, p. 69], но и стремления к формированию понятия времени, имеющего в своей основе почти утопический характер, поскольку движение обнаруживается в сторону общественных отношений, представляющих собой мечту человечества, кажущуюся несбыточной. Но для Негри это не утопия, а конструирование адекватных социальных отношений. Он полагает, что именно Русская революция смогла стать инструментом ускорения времени, преодолев ранее установленные пределы [11, с. 717] общественного бытия. Подобная оценка, следует заметить, может служить подтверждением его марксистского мировоззрения. В этом контексте можно вспомнить Энгельса, полагавшего, что наблюдаемые им и его современниками события являются очевидной демонстрацией ускорения времени, так как то, для чего в прошлом требовались десятилетия для осуществления общественно-производственных преобразований, теперь совершается за годы [13, с. 237]. Взяв за основу эту же мысль, Ленин определяет, что эпохи реализации революционных движений свидетельствуют о расширении пределов [6, с. 37] всего, что ранее казалось недостижимым в предыдущие десятилетия. Ленин сопоставляет недельный опыт, проживаемый миллионами людей в революционные годы, с годом «сонной» [8, с. 55] жизни, когда бытие едва улавливает изменения в силу их незначительности, ввиду того что социальное состояние близко к статичному. Ленин также выявляет, что ускорение темпоральности приводит к усилению интенсивности обучения людей, поскольку у него месяцы динамичных процессов приравниваются к десятилетиям «политического застоя» [7, с. 31]. Согласно его оценке, русская история [5, с. 312] есть яркое подтверждение того, что пролетариат является основной движущей силой институциональных преобразований, ускоряющих время. Используя такой контекст, Негри указывает на Маркса, стараясь отдать ему должное за выявление пролетариата как субъекта кардинальных исторических изменений [18, p. 68]. Опираясь на это, Негри утверждает, что практика революционных событий оказывается темпоральным ускорением, давая возможность произвести решительную субъективность, не подвергающуюся редуцированию. Если обратиться ко второму тому автобиографии Негри, можно обнаружить его тезис о том, что Русская революция оказала такое сильное влияние на весь мир, что от нее «нет пути назад» [17, p. 400–401], ввиду того что ее прошлое воздействует на настоящее, переходя в будущее, тем самым создавая уникальный онтологический фундамент.

Изучение времени в условиях капитализма наводит Негри на идею о том, что средства обмена могут быть инструментом для интенсификации исторического процесса. По его мнению, деньги есть «ускорение времени бытия, позволяющее делать больше» [22, p. 102]. Продолжая размышления о темпоральности, Негри обнаруживает ее разделение на несколько видов. В частности, обращаясь к капиталистическим отношениям, он находит время класса буржуазии, оказывающееся в состоянии столкновения с временем рабочего класса, что выражается в способе организации рабочего дня [18, p. 263]. Негри полагает, что классовое сознание возникает, так как темпоральность капиталистов вступает в противоречие с временем трудящихся. По его мнению, тогда как доминирующие классы стремятся к замедлению и ограничению хроноса, подчиненные слои общества формируют ответную реакцию в виде действий и идей, позволяющих преодолеть темпоральные границы, тем самым направляясь к бесконечности. Из этого Негри делает вывод: когда время подвергается разрыву, меняется общественно-политическое пространство.

Можно предположить, что Негри наследует эту идею от Маркса, считавшего, что праксис меняет субъекта трудовых отношений. Для Маркса время становится не внешним измерителем, а «пространством», где происходит реализация потенциала трудовых сил. Для него было очевидно, что капитал проявляет тенденцию к разрушению ограничений обращения, одновременно с этим уничтожая пространство посредством времени. Марксу было важно показать, что капитал, выступающий как динамичное формирование и распространение средств сообщения, предпринимает попытки произвести «сжатие» времени. Следовательно, если Негри выделяет виды времени в зависимости от характера производственных отношений, то он, как это можно предположить, опирается в своих рассуждениях на закон экономии времени Маркса, сформулированный им в рукописи 1857–1858 гг. в контексте специфики трудовых отношений коммунистического общества. Труд при коммунизме, согласно Марксу, должен быть общественным, поскольку коллективное производство делает труд любого индивида частью общественного труда уже в момент своей начальной фазы. Использование коллективного производства, как полагал Маркс, дает возможность сохранить значение определения темпоральности: чем меньше времени необходимо для производства продукции, независимо от ее вида и сложности, тем больше его высвобождается для другой деятельности, будь то сфера материального или нематериального производства [10, с. 116–117]. Экономия времени всего общества ведет к экономии трудового времени коллектива, а экономия времени на производство коллективом трудящихся позволяет экономить время каждому индивиду. Это принципиальный момент философии Маркса, поскольку условия труда переплетаются с условиями общественного бытия, а их качество напрямую зависит от высвобождения времени. Любая экономия, согласно экспликации Маркса, выражается в экономии времени, а общество должно уметь распре-

делять время таким образом, чтобы обеспечить производство, пропорциональное общим потребностям, аналогично тому как индивид должен надлежащим образом осуществлять распределение личного времени, усваивая знания в необходимых соотношениях или удовлетворяя предъявляемым к его труду требованиям. Экономия времени, зависящая от умения планомерно распределять трудовое время, по Марксу, представляет собой первый закон коллективного производства. Этот закон интегрируется в иные законы коллективного общества, становясь ключевым для диалектического мышления Маркса, видевшего праксис коллективного общества в том, чтобы достигнуть положительного результата в подчинении ритма времени.

В совместной с Феликсом Гваттари книге «Communists Like Us» Негри удается обнаружить «время капитала», способное трансформировать различные последовательности и комбинации бытия в понятия обмена и детерминации со скоростью и требованиями действий экономического измерения и политического управления [15, p. 51–52]. Базируясь на этом положении, Негри и Гваттари заявляют, что необходимость освобождения труда очевидна, поскольку трудовое время является ключевым элементом времени самого бытия [15, p. 30–31]. Можно предположить, что данным тезисом они предпринимают попытку перенести размышления о понятии времени в область аксиологии, тем самым переходя в практическую плоскость. Негри также обращается к этой мысли в своей книге «Труд Иова», обнаруживая, что рабочее время, если оно находится внутри капиталистических отношений, оказывается «печальным фундаментом для определения совокупного благосостояния общества» [19, p. 23–24].

Размышляя о сущности временных циклов при капитализме, Негри последовательно углубляет и расширяет предположения Маркса о примате темпоральности над производственными отношениями. «Первый закон» Маркса становится для Негри идеей, позволяющей осуществить деконструкцию линейного времени. Если для Маркса высвобождение времени представляет собой объективную необходимость для формирования субъекта коллективных взаимодействий, а в ленинской трактовке динамика общественных процессов становится относительной, завися от наличия двигателя социальных изменений, то Негри радикализирует эти идеи через праксис. Он видит в общественной деятельности не только то, что помогает «заполнить» временные интервалы, но и фактор активного воздействия на преобразование социального ритма, способного проявляться в замедлении, ускорении или бездействии. Время, по Негри, может быть трансформировано из внешней меры эксплуатации в пространство освобождения субъекта трудовых отношений. Исходя из этого, можно допустить, что диалектическая согласованность пространства и времени в философии Негри коренится в размышлениях Маркса о времени как поприще формирования возможностей индивидов, коллективов и всего социума.

Особое значение для понимания изменения динамики времени имеет концепция Вальтера Беньямина, считавшего, что время капитализма представляет собой нечто «пустое», заставляя субъектов становиться участниками тщетной смены событий, не имеющих для них глубокого содержания, тогда как праксис позволяет наполнять время смыслом. Чтобы бессодержательная длительность обрела наполнение, согласно Беньямину, требуется праксис. С его точки зрения, субъект может менять динамику времени подобно тому, как «мода обладает инстинктом актуальности» [2, с. 234]. Для этого необходимо актуализировать прошлое, сделав его частью индивидуального и общественного сознания, тем самым трансформируя исторический континуум. Беньямин предостерегает: важно помнить, что субъекты находятся в пространстве, где управление сосредоточено в руках доминирующего класса, поэтому требуется диалектический подход. Эта идея находит прямое отражение в философии Негри, так как ускорение динамики времени понимается не как измеримый рост темпов производства, а как качественное наполнение индивидуального и социального существования субъектов, наделенных волей и способностью к преобразованию окружающего мира через праксис. Сопоставление Негри и Беньямина позволяет обнаружить, что понятие времени в марксистской традиции не может быть пассивной протяженностью; оно становится методом и средством изменения действительности, где каждый этап праксиса наделяется потенциалом исторического сдвига.

В противовес Негри, видевшему свою задачу в снятии существующего противоречия между творческим праксисом и трудом в контексте общественного бытия, Арендт осуществляет между ними строгую демаркацию. Для нее праксис является способностью индивида прервать привычный ход времени, чтобы начать нечто новое, становящееся «натальностью» и «онтологической предпосылкой» поступка. [1, с. 328]. Согласно Арендт, если производственное время подвержено цикличности и слабой изменяемости, то праксис оказывается дискретным и событийным. По ее оценке, поступок – ключевой вид человеческой деятельности, отличающийся непредсказуемостью, так как он прерывает регулярную повторяемость. Несмотря на различия в подходах, Арендт и Негри косвенно сходятся во мнении, что время не может рассматриваться отдельно от пространства, поскольку это приведет к абстрактным метафизическим построениям. Время для каждого из них обретает глубинный смысл только в том случае, если индивиды действуют совместно. Для Арендт оно оказывается социальным пространством, где происходит актуализация свободы каждого человека. У Негри увеличение динамики времени становится результатом интенсификации общественного производства, тогда как у Арендт оно представляет собой отражение политических поступков, извлекающих субъекта из-под влияния естественно-природной или социально-экономической необходимости. Разделение пространства и времени, по Арендт, ведет к утрате самой сути социальной материи, без которой человеческое существование сводится к процессам биологического или механического износа. И если для

Негри и Маркса труд в перспективе должен стать праксисом, то Арендт полагает, что попытка отождествить их в рамках общественного бытия приведет к потере пространственно-временных условий для свободы и политики. Праксис для нее выступает средством доминирования над временем, в то время как труд остается подчиненным необходимости.

Негри и Гваттари кажется очевидным, что перманентная рекомпозиция общественной практики и субъективности возможна только в условиях, когда каждый из компонентов структуры совершает свободное движение, проявляя признание своего времени и времени других [15, p. 86]. Именно такая темпоральность, по их оценке, позволяет достигать объединения в модусе автономности, демонстрируя качественные различия в идентификации.

Обращаясь к понятию множества Спинозы, но предлагая его новую интерпретацию, Негри замечает, что множество, действующее как субъект социального бытия, всегда находит себя в общественном времени. Давая определение социальному времени, Негри называет его диспозитивом, наделяющим множество возможностью преобразовывать собственную структуру и объем. Следует добавить, что представленное понятие диспозитива оказывается в философии Негри генеалогическим способом мышления, чья организация интегрирует в себя динамику рассуждений, приводя к субъективации отношений власти, переплетающих мир, социум, надобщественные детерминации и практики индивидов [21, p. 45]. В этом контексте множество Негри сближается с понятием пролетариата, хотя сам он, несмотря на свои марксистские взгляды, указывает на то, что между используемым им спинозистским понятием множества и марксистско-ленинским аппаратом, таким как «пролетариат» и «массы», существует разница, проявляющаяся в динамике изменений структуры современного капитала и труда, тем самым требуя новых подходов в анализе социальных взаимодействий, особенно в условиях актуального капитализма. Негри вновь обращается к Марксу, полагая, что еще одна его заслуга заключается в способности выявить субъекта социальных трансформаций, обнаруживая конструкцию общественно-политических детерминаций, осуществляющих созидание человеческой истории [11, с. 98–99]. Эта история, следуя мысли Негри, должна тщательно исследоваться, поскольку прошлое выступает частью нас самих, запечатлеваясь в нашей субъектности и отражаясь «в сознании всех нас» [18, p. 69–70], тем самым влияя на мировосприятие и действия. Ввиду того что данные события оказывают фундаментальное воздействие, Негри приходит к выводу, что субъект должен обладать правом подвергать их новым интерпретациям и сомнениям. Следовательно, исторический процесс, по его мнению, не должен становиться закрытым и считаться окончательно завершенным [11, с. 326–327]. Во втором томе автобиографии Негри продолжает эту мысль, постулируя, что история периодически прерывается, а время обновляется, но при этом все свершенное в прошлом продолжает сохранять свое присутствие [17, p. 400–401].

Негри, хотя и опирается на марксизм и диалектический материализм в своем обращении к категории времени, заявляет, что в теории Маркса можно обнаружить метафизический взгляд на темпоральность, оказывающийся даже более радикальным, чем метафизика времени Хайдеггера [18, p. 64–65]. Несмотря на это, Негри полагает, что между ними нельзя ставить знак равенства, поскольку Маркс стремится освободить все то, что у Хайдеггера – чьи труды известны Негри с 1950-х гг., когда в его родной Италии «это было чем-то странным» [14, p. 58–59], – оказывается ограниченным и имеющим склонность к мистификации [11, с. 89–90] через окутанную туманом герменевтику и феноменологические механизмы. Продолжая, Негри добавляет, что в философии Хайдеггера время становится формой бытия или способом существования субъекта (Dasein), тогда как в трудах Маркса оно оказывается производством бытия. Негри, как представляется, обращается к онтологическому основанию, схожему с хайдеггеровским пониманием темпоральности, для обоснования своего тезиса о неразрывности времени и пространства, поскольку у Хайдеггера бытие оказывается «пространственным» в той же мере, в какой оно становится «временным». В «Понятии времени» Хайдеггер ставит вопрос о времени как о способе бытия субъекта [12, с. 145]. Это созвучно размышлениям Негри о том, что время при современном капитализме прекращает быть мерой стоимости, превращаясь в живую ткань социальной материи. Праксис у Негри коррелирует с хайдеггеровским переходом от неподлинного времени к подлинному, предоставляя возможность рассматривать увеличение динамики темпоральности как онтологическое смещение, когда субъект осознает себя созидателем своей временности, преодолевая навязанные условия механического ритма, формирующегося внешним воздействием.

Поскольку праксис у Негри обретает характер творческого и живого времени, он сближается с хайдеггеровским временем как «присутствием» [12, с. 35–36], при этом подлинная темпоральность отождествляется с моментом решимости, когда индивид принимает на себя ответственность за собственное бытие. Таким образом, интенсификация исторического движения происходит вследствие того, что субъект реализует переход к подлинному существованию.

Затронутый в статье тезис Негри о невозможности разделения пространства и времени находит подтверждение в философии Анри Лефевра. В «Производстве пространства» Лефевр аксиоматизирует положение о том, что общественное пространство нельзя рассматривать в качестве инертного резервуара. Поскольку пространство является результатом праксиса, то, следовательно, оно неразрывно согласовано с временем. Для него данная категория не может быть названа «субъектом» или «предметом», так как она представляет собой общественное отношение, сущностно объединенное с временным измерением. Согласно Лефевру, время изначально обретает свою реализацию в пространстве [9, с. 138], однако примат политики или экономики приводит к доминированию пространственной протяженности над темпоральностью

[9, с. 105–106]. Когда атрибуты современного капитализма поглощают человека, существующего по принципу «время – деньги», то оно становится подобием «предмета», поскольку может быть куплено или продано любым субъектом, вступающим в экономические отношения. «Как таковое, – пишет Лефевр, – оно исчезает» [9, с. 106]. Отвергается время бытия. Время, по Лефевру, перестает быть благом. Темпоральность, когда-то сумевшая обрести онтологическую ценность благодаря усилиям философов, оказывается деконструированной обществом, отчуждаясь от праксиса вследствие заблуждений, кроющихся в социальных нормах и нормативных видах деятельности.

Паоло Вирно – итальянский мыслитель, чья философия сближается с идеями Негри, – также обращается к понятию общественного времени. В своей «Грамматике множества» он замечает, что при постфордизме не остается и следа от того, что может провести различия между трудом и другими видами человеческой деятельности [3, с. 131–133]. Вирно приходит к выводу, что труд, соединяясь с внерабочей активностью, оказывается с ней в состоянии взаимопроникновения. Согласно его мнению, это радикально разнится с описаниями Антонио Грамши, указывавшего на жесткое разделение рабочего и свободного времени. Вирно подчеркивает, что современный капитализм наделяет доминирующие классы возможностью эксплуатировать память, абстрактное мышление, языковые средства, категорические императивы, гносеологические умения и даже эстетическую приверженность. Из этого он заключает, что в современности наемный трудящийся находится в условиях перманентной работы, не завершая трудовой цикл, даже если формальное рабочее время истекло, а сам субъект не находится на рабочем месте [24, p. 101]. Несмотря на общность взглядов по поводу подчинения капиталом нерабочего времени, Негри все же полагает, что Вирно пытается спасти собственную концепцию, переходя в «эссенциализм Хомского» [21, p. 108] в надежде избежать релятивистской опасности. Негри упрекает коллегу в выстраивании аргументации через формальный натурализм, добавляя, что подобный подход был ниспровергнут Делёзом [14, p. 156–158].

Стремясь приблизиться к повседневной практике и критикуя атрибуты капитализма, Негри заявляет, что время нашего бытия подвергается экспроприации. Он указывает на феномен бедности, обнаруживая в ней необходимость тратить внушительную часть жизни ради обеспечения физического выживания [22, p. 102]. На другом полюсе его размышлений оказываются доминирующие классы, поскольку они обладают возможностью делать свое время гибким благодаря отсутствию нужд, ставших атрибутами бедности. Исходя из этого, Негри выводит необходимость отказа от маргинализации бедных слоев населения, так как при капитализме честный труд перестал выступать залогом обретения благосостояния.

Если существует общественное время, то, как полагает Негри, должно быть и время историческое [18, p. 74–75], способное оказывать прямое влияние на современность из прошлого. По мнению Негри, такая темпоральность может принимать амбивалентный характер. С одной стороны, историческое

время пребывает в статичном состоянии, поскольку оно не подвержено каким-либо изменениям, кроме переоценки и выявления новых фактов. С другой стороны, оно допускает появление новых интерпретаций, если возникает соответствующая необходимость или особый запрос, диктуемый, например, политическими или экономическими обстоятельствами. Негри также добавляет, что исторический опыт способен детерминировать модели поведения, мотивацию и сознание субъектов общественных отношений. В этом контексте он обращается к Макиавелли и его тезису о том, что любые исторические исследования должны начинаться ради обретения возможности совершения действий [18, p. 100]. Изучение трудов Макиавелли позволяет Негри обнаружить политическую реальность, существующую в виде динамики «второй природы» и стремящуюся к формированию балансирующей системы, направленной к состоянию равновесия. Для этого используются механизмы реконфигурации, обладающие историческим свойством и учитывающие детерминации [11, с. 108–109], включающие в себя такие масштабные явления, как народный опыт. Подобный подход приводит Негри к определению времени как материи, составляющей и организующей общественные отношения. Следовательно, исследователь остается на характерных для него марксистских позициях, поскольку время в его трактовке всегда учитывает не только характер социального взаимодействия, но и специфику восприятия этих отношений их субъектами. Негри также выявляет, что время следует интерпретировать как субстанцию, в которой разворачиваются отношения власти, поскольку оно способно измерять и координировать динамику властного структурирования. Продолжая эту идею, Негри заключает: если морфогенез политического обретает свою форму в качестве «грамматики времени», то должна существовать и соответствующая «техника времени» [11, с. 116–117], наделяющая субъекта возможностью осуществлять интервенцию в темпоральность, тем самым сжимая или пролонгируя ее [18, p. 87–88]. Результатом подобных действий могут быть как разрушительные, так и созидательные последствия, проявляющиеся, например, в творческих результатах. Таким образом, описанный Негри процесс позволяет структурировать время и подчинять его собственной логике [11, с. 145].

Генеалогия темпоральности в философии Негри обнаруживает свое теоретическое подтверждение в контексте онтологии Жиля Делёза. В произведении «Различие и повторение» Делёз выявляет существование «пустого времени», заполняемого не внешним содержанием, а актами утверждения различия [4, с. 117–118]. При сопоставлении Негри и Делёза обнаруживается, что «техника времени» первого концептуально опирается на предложенную Делёзом трактовку события как разрыва в линейной последовательности хроноса. В этом контексте праксис множества интерпретируется как производство «нового времени», находящегося за пределами измеряемых норм капитала и конституирующего свое онтологическое первенство. Подобно Делёзу, Негри усматривает в темпоральности не пассивное измерение, а активное соединение, где будущее – это различие [4, с. 119–120]. Инкорпорация этой

идеи позволяет Негри форсировать метафизический детерминизм и найти основание для возможности субъективации времени.

Находясь в рамках этой идеи, Негри выражает опасения по поводу возможных ускорений истории [14, p. 124], полагая, что мы являемся свидетелями данного явления, даже не принимая в нем непосредственного участия, а оставаясь на позициях сторонних наблюдателей. Причину он видит в действиях американских элит, чьи поступки влияют на события глобального масштаба, выходящие далеко за пределы одной страны. Негри напрямую указывает на американскую администрацию, заявляя, что она неизменно испытывает серьезные трудности при заключении любых видов договоров, в том числе общественных, в случае ослабления собственной гегемонии [20, p. 253] или уменьшения претензий на мировое доминирование.

Поскольку в ходе исследования обнаруживаются общественное и историческое измерения времени, то, согласно Негри, должна существовать и некая форма, составляющая их онтологический базис. Контекстуально автор находит её в индивидуальном времени, которое, соединяясь с временностью других, конституирует социальное время. Не вводя для этого специального термина, но сохраняя последовательность в движении мысли, Негри утверждает, что сами размышления о времени уже включают в себя его атрибутивные свойства. По его мнению, когда мы предпринимаем попытки осуществить восприятие времени, то сталкиваемся с его ускользанием, приближаясь к завершению собственного бытия [22, p. 106–107]. Используя образные выражения, Негри замечает, что индивиды «цепляются» за время, пытаясь увеличить его продолжительность или вовсе достичь бесконечности. Для мыслителя это «порочный круг», поскольку время бытия позволяет быть субъектом отношений или занимать позицию наблюдателя в настоящем, тогда как попытки наделить индивидуальное время идеалистическими свойствами приводят к его утрате. В итоге результат не только не соответствует цели, но и оказывается ее полной противоположностью.

Будучи спинозистом [16, p. 40–41], Негри в своих размышлениях о темпоральности закономерно обращается к наследию Спинозы. По его мнению, труды голландского философа свидетельствуют о том, что он зачастую игнорирует количественную меру времени. Вместо этого, как полагает Негри, Спиноза отдает приоритет «времени бытия», определяя его как феномен, обнаруживаемый через воображение [23, p. 29] или повседневную практику. Негри считает, что Спиноза выводит категорию времени через освобождение. Освобождаясь, время становится «плодотворным воображением», закрепляющимся в этике и реализующим способность к созиданию того, что определяет бытие и сознание. На вопрос об определении «освобожденного времени» Негри отвечает, что оно обнаруживается не в диалектике или медиации, а в самом способе конструирования бытия через творчество, актуализируемое воображением. Несмотря на это, Негри признает, что в ряде положений Спинозы время все же выступает числовой мерой, выражаясь в тер-

мине «modus cogitandi». Однако исследователь полагает, что для Спинозы гораздо важнее «imaginatio», выражающее стремление к бесконечному движению [19, p. 129], чья неопределенность не является пугающей. Следовательно, время у Спинозы становится не столько измерением, сколько этическим деянием. Данная последовательность аргументации демонстрирует, что и сама онтология в его системе оказывается этической.

Необходимо добавить, что Негри сопоставляет время с объектами, имеющими художественную ценность, такими как кинематограф и литература, называя темпоральность «центральным персонажем» [18, p. 76]. Поскольку основное действующее лицо в подобных художественных формах может являться как героем, так и антигероем, по-разному воспринимаясь публикой, время также способно становиться созидательным для одних и губительным – для других. Так как время и пространство не могут восприниматься изолированно друг от друга, аналогичные процессы происходят и в среде обитания. Следовательно, в едином пространстве одни и те же явления оказывают различное воздействие на индивидов, интерпретирующих их как положительные или отрицательные [11, с. 349] в зависимости от места в системе общественных отношений. Еще одну метафору времени можно обнаружить в труде, написанном Негри совместно с Гваттари, где авторы обращаются к анализу рабочего дня. Применяя медицинскую терминологию, Негри и Гваттари постулируют необходимость установления «двойного движения», напоминающего работу человеческого сердца: между диастолой нарастающей мощности общественного производства и систолой кардинального переустройства режима трудового времени [15, p. 94].

Резюмируя вышеизложенное, можно констатировать, что время в философии Негри не мыслится вне единства с пространством. Данная диалектическая связь была детерминирована его материалистическим мировоззрением, сформированным под влиянием марксистской парадигмы, определявшей вектор его исследований в течение всей жизни. Стремясь оставаться в апостериорной плоскости, Негри полагал, что размышления о темпоральности должны учитывать окружающую действительность, включая доминирующий способ производственных отношений, общественную практику, структуру труда и капитала в условиях современного капитализма. Последний, по мнению автора, способен адаптироваться в пространственно-временном континууме, подчиняя себе бытие как отдельного человека, так и общества в целом.

Опираясь на ленинское «ускорение» исторического времени, детерминированное материальным и интеллектуальным праксисом, Негри следовал марксовой логике преодоления пространственно-временных ограничений посредством интенсификации труда, рассматривая время как атрибут материи. Данное положение стало ключевым для Негри, считавшего, что праксис общества не только совершается во времени, но и активно производит время, наращивая динамику через технологии и средства коммуникации. Маркс описывал расширение капитала, видя во времени силу, размывающую пространства. В интерпретации Негри эта идея получила ревизию,

поскольку в современном мире восприятие времени как индивидом, так и обществом изменилось. Ускорение, как полагал Негри, выступает отныне не как внешнее техническое свойство, а как следствие коллективного праксиса, ведущего за границы капиталистической темпоральности.

Список литературы

1. Арендт Х Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
2. Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. 376 с.
3. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
4. Делёз Ж. Различие и повторение СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
5. Ленин В.И. Доклад о революции 1905 года // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / Изд. 5. М.: Издательство политической литературы, 1973. Т. 30. С. 306–328.
6. Ленин В.И. Письма из далека // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / Изд. 5. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 31. С. 9–59.
7. Ленин В.И. Революционная демократическая диктатура пролетариата и крестьянства // Ленин. В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / Изд. 5. М.: Издательство политической литературы, 1967. Т. 10. С. 20–31.
8. Ленин В.И. Уроки революции // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. / Изд. 5. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 34. С. 53–69.
9. Лефевр А. Производство пространства М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. / Изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. Т. 46, ч. I. С. 3–508.
11. Негри А. Учреждающая власть: Трактат об альтернативах Нового времени. СПб.: «Владимир Даль», 2024. 768 с.
12. Хайдеггер М. Понятие времени = Der Begriff der Zeit. СПб.: Владимир Даль, 2021. 200 с.
13. Энгельс Ф. Действительные причины относительной пассивности французских пролетариев в декабре прошлого года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. / Изд. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 8. С. 234–245.
14. Casarino C., Negri A. Elogio de lo común: Conversaciones sobre filosofía y política. Barcelona, Buenos Aires and Mexico: Paidós, 2006. 364 p.
15. Guattari F., Negri A. Communists Like Us: New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty. London and New York: Minor Compositions, 2010. 144 p.
16. Negri A. Art and Multitude. Cambridge: Polity Press, 2011. 123 p.
17. Negri A. Cárcel y exilio: historia de un comunista II. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2022. 496 p.
18. Negri A. El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015. 422 p.
19. Negri A. Il lavoro di Giobbe: il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano. Milano: SugarCo, 1990. 166 p.
20. Negri A. Inventer le commun des hommes. Paris: Bayard, 2010. 300 p.
21. Negri A. La fabrica de porcelana: Una nueva gramatica de la politica. Barcelona, Buenos Aires and Mexico: Paidós, 2006. 214 p.

22. Negri A. N for Negri: Antonio Negri in Conversation with Carles Guerra // Grey Room 11. Cambridge: Grey Room, Inc. and Massachusetts Institute of Technology, 2003. pp. 86–109.
23. Negri A. Spinoza ayer y hoy: Ensayos 3. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021. 320 p.
24. Virno P. Grammatica della moltitudine: Per una analisi delle forme di vita contemporanee. Roma: DeriveApprodi, 2002. 120 p.

THE CONCEPT OF TIME IN THE PHILOSOPHY OF ANTONIO NEGRI

I.A. Evdokimov

Tver State University, Tver

As a Marxist philosopher, Antonio Negri (August 1, 1933 – December 16, 2023) interpreted the concept of time through the lens of dialectical materialism, emphasizing the inherent link between time and space. According to Negri, the artificial discretization of these categories leads to idealistic philosophy and the inability to define space and time as attributes and fundamental forms of matter. Recognizing the interdependence and objective character of the space-time continuum, Negri identified several modes of temporality that account for the transformation of social and production relations under contemporary capitalism. This article attempts to systematize Negri's ideas by comparing his concepts with classical and modern theories of time. Specifically, it analyzes the continuity of Negri's views in relation to the works of K. Marx, F. Engels, and V. Lenin, while providing a comparative analysis with M. Heidegger's ontology, H. Arendt's political philosophy, A. Lefebvre's concept of the «production of space», and W. Benjamin's aesthetics. Particular attention is paid to the category of praxis as a tool for the intensification of historical time and a source of the subjectivation of social being.

***Keywords**: Antonio Negri, concept of time, Marxist philosophy, temporality, praxis.*

Об авторе:

ЕВДОКИМОВ Илья Александрович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: virginjesse@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1305-7131, Spin-код: 6496-7980

Author information:

EVDOKIMOV Ilia Aleksandrovich – PhD student of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: virginjesse@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1305-7131, Spin-code: 6496-7980

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 15.03.2026.

УДК 1(091):930.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.259

ИСТОРИЯ ИДЕЙ А. ЛАВДЖОЯ: ПРИМИТИВИЗМ И ЭВОЛЮЦИОНИЗМ В МЫСЛИ Ж.-Ж. РУССО

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Указывается, что первые эссе по истории идей А. Лавджоя появились практически одновременно с его первыми философскими исследованиями. Отмечается, что история идей аргументировала два важнейших философских предположения Лавджоя: во-первых, идеи существуют и оказывают влияние на ход истории и мысли; во-вторых, человек использует идеи в целях упорядочивания мира. Выявляя сложность и противоречивость мысли Руссо, Лавджой дискутировал с наиболее распространённой примитивистской интерпретацией мысли философа Просвещения и отводил ему важное место в развитии эволюционных и антипримитивистских представлений

Ключевые слова: *интеллектуальная история, идея, история идей, природа человека, примитивизм, эволюционизм.*

Зачастую начало истории идей, ассоциируемой с интеллектуальной историей, связывают с неформальной встречей за обедом коллег в Университете Джона Хопкинса – философов А. Лавджоя и Дж. Боаса и историка литературы Г. Чинарда. Доминирующей силой в новом направлении был именно Лавджой, поднимавший в работах множество методологических вопросов, которые до сих пор являются дискуссионными. Его друг и коллега Боас даже называл его «Разумом в действии»[8, p. 1083].

В понимании Лавджоя одной из методологических основ истории идей выступает междисциплинарный подход, ориентированный на выявление идей-единиц и изучение их движения в ходе развития западной научной, философской, общественной и литературной мысли. Подход к интеллектуальной истории Лавджоя, его категоризация «идеи» и концепция истории идей в «Великой цепи бытия» (1936) и «Эссе об истории идей» (1948), заключающийся в изолировании и изучении перемещающихся во времени универсальных идей-единиц, выступающих как модули в конструкциях различных теорий и учений [4], является дискуссионным. Стремление к выделению идей-единиц зачастую создавало впечатление, что Лавджой – интеллектуальный атомист [9, p. 476]. И он действительно любил раскладывать комплексы идей на составляющие, как, к примеру, Великую цепь бытия, представленную принципами изобилия, непрерывности и иерархии. Однако он не отрицал важности комплексов идей, живущих собственной жизнью, сложных интеллектуальных традиций. Как справедливо отмечает Т. Бредсдорф, идеи, исследованные Лавджоем, обладали историей именно

© Потамская В.П., 2026

потому, что он не писал историю «идей-единиц», как он порой предполагал, а предпочитал изучать историю сложных идей [5, p. 199]. Тем самым, идейные комплексы и системы становились материалом, на основе которого вычленялись идеи-единицы [10, p. 284].

Лавджой стремился объединить критическую философию и обширные исторические изыскания, но никогда не претендовал на признание исключительных прав на термин «история идей». Его собственный специфический историографический метод зависел от его эпистемологических взглядов. Ориентирующаяся на критический реализм, дуализм и эволюционизм история идей, с одной стороны, выполняла у Лавджоя теоретико-методологическую роль объяснения Великой цепи бытия – концепции природы Вселенной, составленной из бесконечного числа звеньев, располагающихся в иерархическом порядке от самых низших видов существования, к наивысшему возможному роду существ – Абсолюту [2]. С другой стороны, в центре его изучения стоял человек и различные воззрения на его природу и мотивацию.

Первые исследования по истории идей Лавджоя появились практически одновременно с первыми философскими исследованиями. История идей аргументировала два важнейших философских предположения Лавджоя: во-первых, идеи существуют и оказывают влияние на ход мысли, истории, во-вторых, человек использует идеи в целях упорядочивания мира. Идеи были и, как показала история в понимании Лавджоя, всегда оставались жизненно важным элементом в попытках человека осмыслить и приспособиться ко Вселенной [12, p. 251]. 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. Лавджой также всегда с подозрением относился к «прагматическим» попыткам прочесть идеи настоящего в прошлом, даже с целью обнаружения идей прошлого, релевантных настоящему. Для него история закончилась, он был «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 [9, p. 476].

Несколько первых исторических эссе Лавджоя были посвящены религиозной проблематике, что являлось следствием религиозных споров с отцом и раннего интереса к сравнительному религиоведению. Но уже в этих работах Лавджой поднимал проблему Абсолюта и толкования того, почему длительное время Абсолют выступал как первоначало всего сущего, концепция Вселенной, но затем достаточно быстро был смещен иными моделями [12, p. 252]. Лавджой стремился обозначить логические шаги, которые позволяют осуществить переход от абсолютной, монистической и статичной Вселенной к Вселенной плюралистической и эволюционной. И важную

роль в этом процессе, по Лавджою, играл эволюционизм. Начиная с Г. Лессинга, в западном сознании было распространено представление о том, что мир, человеческая природа и идеи не являются статичными сущностями, а постоянно меняются и развиваются. Расцвет эволюционизма в XVIII в. еще более способствовал разрушению платоновской вселенной, поскольку провозглашаемые принципы способствовали созданию и распространению идей постижимости мира. Последним шагом, по мнению Лавджоя, стало развитие в XIX в. новой теории «ценности», согласно которой благо состоит «не в совершенстве, а имеет свою сущность в самом движении и процессе» [2]. Как он позже утверждал в «Великой цепи бытия», подобное радикальное преобразование концепции ценностей привело к тому, что платоновская и аристотелевская схема Вселенной, составлявшая логическую основу европейской мысли, была теперь полностью перевернута [2]. Эта историческая революция в мышлении лежала в основе философии самого Лавджоя. Подобно тому, как в XIX в. была отвергнута статичная концепция мира, он также отверг абсолютный идеализм своих философских наставников в пользу философии, основанной на плюрализме и изменчивости [12, p. 252]. Ф.П. Винер [11] отмечал, что опора Лавджоя на «врождённое разнообразие типов человеческой природы» для объяснения различных философских школ довольно аномальна, поскольку в своей собственной философии Лавджой опирался на представления о центральной роли временных процессов. Будучи сторонником доктрины эмерджентной эволюции, Лавджой подчёркивал появление совершенно новых качеств, логически не вытекающих из того, что им предшествовало. Для него наиболее отличительной чертой значительных изменений является не непрерывность, а изменчивость [6, p. 267].

В эссе «Некоторые эволюционисты XVIII в.», написанном в 1904 г., Лавджой описывал несколько эпизодов в развитии эволюционной мысли до Ч. Дарвина. Этот интерес к идее эволюции привёл к интересу к её антитезе – идее «примитивизма». В исследовании 1923 г. «Предполагаемого примитивизма в рассуждениях о происхождении неравенства Руссо» он, выявляя сложность и противоречивость мысли Руссо, дискутировал с наиболее распространённой примитивистской интерпретацией мысли философа Просвещения и отводил ему важное место в развитии эволюционных и антипримитивистских представлений [9, p. 475].

Обратимся более подробно к его аргументации. Лавджоя всегда отличало стремление прояснить используемые дефиниции, дифференцировав различные подходы к определению «естественного состояния». Данный термин имеет как минимум три возможных значения. Во-первых, с позиции хронологии, он ассоциируется с эпохой первобытности и состояния первобытного человека, обладающего определенными характеристиками. Во-вторых, в границах политической теории, это статус отдельных людей или групп, которые в отношениях друг с другом не подчиняются власти какого-либо правительства. В-третьих, в историко-культурном смысле XVIII в., это

обозначение состояния наименьшего прогресса цивилизации [7, p. 14–15]. Тем не менее, многочисленные определения зачастую представляют собой смешение этих значений. Например, определение С. Пуфендорфа сочетает культурные и юридические аспекты, а концепция «естественного состояния человечества» Д. Локка является преимущественно юридической по своему характеру.

Зачастую упускаемые факты, связываемые с работой Руссо, видятся Лавджою следующим образом. Для Руссо юридически естественное состояние, понимаемое как период, предшествовавший установлению гражданского общества, разделялось на четыре отдельных продолжительных культурных этапа. И в терминологии Руссо «естественное состояние» обычно относится не к дополитическому состоянию в целом, а только к первому из этих этапов. Рассмотрим более подробно данные этапы. Первый этап человеческой истории, очевидно, не являлся для Руссо идеальным состоянием. И в мысли Лавджоя, это скорее не обоснование примитивизма, а движение в противоположную сторону. Если бы Руссо действительно намеревался представить естественное состояние как норму, то его идеалом явно было бы животное существование, ибо в истинном естественном состоянии человек отличался от других животных вовсе не образом жизни, а неразвитыми потенциальными возможностями. Жизнь дикаря была «жизнью животного, ограниченного поначалу одними лишь ощущениями… Он не владел языком и не пользовался орудиями или оружием. Никакие социальные связи не объединяли людей; даже стада, не говоря уже о семье, еще не существовало...» [цит. по: 7, p. 14]. И, как утверждает Руссо в Примечании 10, горилла и шимпанзе являются частью человеческого вида, которая до сих пор остаётся в первобытном царстве природы. Единственное отличие первобытного человека и гориллы, которое можно обнаружить на страницах Руссо, наоборот восхваляет последнюю, поскольку горилла находится на более высокой стадии развития, нежели первобытный человек [7, p. 17–18]. Тем самым главной целью «Рассуждения», в соответствии с позицией Лавджоя, было отождествление естественного состояния с состоянием животным. В свою очередь набросок нравов и обычаев естественного человека, изображенный Руссо, не являлся оригинальным. Он близок сатире на примитивизм Вольтера, написанной в 1736 г: «...наши добрые предки жили в неведении... Им не хватало трудолюбия и лёгкости... Это было чистое невежество…» [цит. по: 7, p. 18]. Кроме того, для Лавджоя очевидно, что естественное состояние по Руссо практически идентично естественному состоянию, описанному Пуфендорфом.

Примечание 10 и многие другие подобные высказывания в «Рассуждении» кажутся Лавджою роковыми для аргументации Дюркгейма, в соответствии с которой Руссо не пытался гипотетически реконструировать раннюю историю и не интересовался историческими фактами, а лишь приводил психологический анализ некоторых постоянных факторов человеческой жизни. Термин «естественное состояние», согласно этой точке зрения, не

обозначал стадию социальной эволюции, а являлся выражением «элементов человеческой природы, которые непосредственно вытекают из психологической конституции индивида». Единственное подтверждение данной аргументации – небольшой отрывок, где Руссо отказывался от любых претензий на историческую правду. Однако контекст сочинения Руссо демонстрировал, что данное опровержение является типичным для того времени «громоотводом» церковного порицания. Во-первых, по словам Руссо, было бы недопустимо считать естественное состояние фактом, «поскольку из священных книг очевидно, что первый человек не находился в этом состоянии». Во-вторых, хотя Руссо живо интересовался изучением последовательности фаз развития интеллектуальной и социальной жизни человека, он признавал, что его познания позволяли лишь гипотетически рассуждать на эту тему. [7, p. 18]. В-третьих, Руссо, в определенном смысле, являлся предшественником антропологии. Он призывал отправлять научные экспедиции, состоящие из подлинно «философски настроенных» наблюдателей, во «все дикие страны», с тем чтобы по возвращении такие исследователи «могли на досуге составить «histoire naturelle, morale et politique».

Руссо указывал на некоторые вполне реальные преимущества, которыми обладал человеческий вид на этом начальном этапе эволюции – это здоровье и счастье. И именно восхваление физического превосходства древнего человека зачастую приводило читателей Руссо к заблуждению относительно отождествления естественного и идеального состояний. Рассуждая о причинах несовершенства и недугов человека современного, об искусственности цивилизации Руссо писал: «… печальные доказательства того, что большая часть болезней наших – это дело наших собственных рук и что мы могли бы почти всех их избежать, если бы сохранили образ жизни простой, однообразный и уединенный, который предписан нам был природою… я почти решаюсь утверждать, что состояние размышления – это уже состояние почти что противоестественное и что человек, который размышляет – это животное извращенное...» [3].Тем не менее, Лавджой отмечает, что данное предположение носило гипотетический характер, и в заключении Руссо не выдвигал подобных идей, либо озвучивал их применительно к здоровью и физическому благополучию.

Не имея представления о моральном долге, человек в естественном состоянии не обладал чувством самоуважения, был мало подвержен упрекам совести, не был тронут горем. И в этом нет ничего особенно парадоксального для Лавджоя: то, что люди, в понимании Руссо, менее счастливы, чем животные, – распространённое, не лишённое правдоподобия, хотя и довольно трудно доказуемое утверждение. Однако данный тезис не обязательно подразумевает под собой предпочтение состояния естественного человека. Скорее, человек в естественном состоянии представлялся Руссо безнравственным, но добродушным животным. Опровергая позицию Гоббса о том, что «в естественном состоянии каждый человек имеет право на все. Так как состояние человека... есть состояние войны всех против всех...» [1],

Руссо утверждал, что первобытный человек (как и некоторые другие животные) обладал «врождённым отвращением к страданиям себе подобных» [3]. В ходе общественного развития, как обнаруживал Руссо, прогресс человека в области моральных знаний сопровождался ослаблением животного инстинкта сострадания и первобытной доброй натуры. Однако развитие морали оказалось менее эффективным для предотвращения причинения вреда себе подобным [7, p. 20–21].Даже несмотря на данные положительные аспекты естественного состояния Лавджою представляется достаточно сомнительным, чтобы Руссо считал идеальным состоянием жизнь совершенно неразумного, несоциального и безнравственного, хоть и добродушного животного, которое составляет суть его толкования естественного состояния человека.

Вместе тем «Рассуждение» Руссо включает в себя противоречивые тенденции. С одной стороны, на протяжении нескольких столетий в европейской мысли доминировала идея о том, что человек, «вышедший из рук природы», должен был быть образцом того, что задумала «природа», существом, интуитивно знающим все основные моральные и религиозные истины и полностью подготовленным ко всем добрым делам. Подобная позиция закономерным образом вытекала из принципа деизма, и сама идея «благородного дикаря» была признаваемым следствием этого предположения. Руссо не был чужд этой традиции. Хотя его представления о «естественном состоянии» на первом стадии существенно отличались от предшествующих концепций, он отчасти следовал предположению о превосходстве «естественного состояния» как такового. И поэтому, в оценке Лавджоя, Руссо иногда утверждал то, что, взятое вне общего контекста сочинения, звучало как восхваление первобытного состояния. Тем не менее, Лавджоя вследствие его приверженности принципам эволюционизма интересовали именно изменения или новизна (он предпочитал использовать именно этот термин) в мысли Руссо. Историк идей стремился понять, под влиянием каких тенденций и установок возникли противоположные позиции, и определить, когда автор просто повторяет расхожие общие места, а когда высказывает новые идеи, ещё не вполне отделённые от традиционных установок. Именно примитивистские идеи составляли традиционную и подражательную сторону содержания «Рассуждения». Новаторство заключалось в создании нового образа естественного состояния, гораздо менее благоприятного [7, p. 22–23].

Обращаясь к описанию причин, которые привели к завершению первобытного этапа истории человека по Руссо, Лавджой в первую очередь обращает внимание, что данные объяснения изложены в дарвиновских терминах. По мере увеличения численности видов между ними развернулась ожесточенная борьба за существование вследствие нехватки легкодоступной пищи, конкуренции других животных за средства существования, прямых нападений животных. Под давлением необходимости начала проявляться

другая особенность, которая составляет специфический характер человеческого вида – это интеллект в его различных проявлениях, способный к неограниченному развитию. Изначально его функции были исключительно практическими – это было просто средство выживания. Оно позволило человеку изобрести примитивное оружие и элементарные орудия труда, открыть искусство разведения огня и адаптироваться к разнообразию климата и пищи в новых условиях. Именно тот момент, когда человек впервые проявил это ранее скрытое свойство, характерное для природы его вида, являлся началом выхода из естественного состояния. И здесь Руссо, по Лавджою, присоединяется к новому интеллектуальному движению, по сути, антагонистическому как существующему примитивизму, так и религиозной ортодоксии. Этим направлением мысли эволюционная концепция человеческой истории [7, p. 25].

Для Лавджоя также нехарактерно противопоставление позиции Руссо и Гоббса в описании природы человека. Хотя Руссо в описании естественного состояния был далек от социальной психологии Гоббса, убежденного, что объектом человеческих желаний, единственным «удовольствием ума» является слава и чувство превосходства: «все наши духовные радости и удовольствия вытекают из того, что сравнивая себя с другими, мы выносим лестное для себя заключение» [1]. Однако когда человек отделяется от других животных, его общее расположение духа, согласно «Рассуждению», становится близким гоббсовскому толкованию [7, p. 27]. Amour-propre – любовь к себе, чувство, берущее начало в сравнении, самолюбие, самоуважение или тщеславие, не следует путать с «amour de soi-meme» – любовь к себе, как у животных. Последнее представляет собой естественную заботу о собственных интересах, присущую как человеку, так и другим животным; первое – это «искусственное чувство, возникающее только в обществе, которое заставляет каждого человека думать о себе выше, чем о ком-либо другом». Этот мотив начал проявляться с появления самосознания человека, что было первым шагом человеческого прогресса: выйдя из состояния природы, человек начал испытывать расовую гордость за свое превосходство над другими животными. По Лавджою, Руссо, следуя за господствующей оценкой человеческой природы, утверждал, что страсти являются движущими силами, главным источником всего, что наиболее характерно для человека: «именно этому всеобщему стремлению к хорошей репутации, почестям и продвижению по службе... этому стремлению быть в центре внимания… мы обязаны всем лучшим и худшим в людях, огромному количеству зла и малому количеству добра» (цит. по: [7, p. 27]). Человек, став по-настоящему человеком, по своей природе обречен на чувство бесконечного неудовлетворения, на непрестанное стремление к целям, достижение которых не приносит ему чувства удовлетворения. Amour propre является источником отрицательных свойств цивилизации – сложной структуры, состоящей из притворства и приспособления, имитации доброй воли, тщеславия [7,

p. 27–28]. Для Лавджоя очевидно, что «Рассуждения» почти полностью противоречат устоявшейся позиции интерпретации Руссо, согласно которой именно социальные условности, ограничивающие темперамент и мотивы человека, лежат в основе конфликта человеческой природы и при избавлении от которых человек станет целостным. По Лавджою, истинный источник бед человек лежит именно в человеческой природе и в наиболее характерных для нее склонностях [7, p. 28].

Рассмотрим более подробно выделяемые Руссо этапы культурной эволюции человека после выхода из первого этапа развития – естественного состояния. Второй этап, выделяемый Руссо, – это длительный переходный период, охватывающий «множество столетий», в течение которого люди постепенно осваивали простые орудия труда и оружие, объединялись в стада для взаимной защиты и добычи пищи, изобрели язык, сформировали семьи. В это время появились зачатки института собственности – признание права собственности каждого человека на свое оружие и другие личные вещи, а каждой семьи – на свою собственную хижину.

Кульминацией данного процесса является третий этап, который Руссо называет societe naissante (зарождающееся общество). Люди жили в свободных, неорганизованных деревенских группах, добывали пропитание охотой, рыболовством и собирательством, организовывали собрания для совместного пения и танцев. [7, p. 29]. И именно эта стадия, а не естественное состояние, была самой привлекательной для Руссо, поскольку она являлась золотой серединой между пассивностью эпохи первобытности и активностью amour propre человека современного. Этот период был наименее подвержен революционным потрясениям и представлял собой наилучшее состояние для человека, являясь подлинной юностью мира, самой счастливой и долговечной эпохой [7, p. 30].

Однако картина подобного общества, которое, как предполагалось, соответствовало культурному состоянию развития диких племен, было тем, что ряд писателей до Руссо подразумевали под «естественным состоянием», будь то в «Буре» У. Шекспира или же в «О каннибалах» М. Монтеня. «Естественное состояние» А. Поупа также в целом соответствует третьей стадии Руссо. В целом, как зачастую представляется, восхваляя третью стадию, Руссо воспевал, как и его многочисленные предшественники, благородного дикаря. И на первый взгляд может показаться, что различие между взглядами Руссо и его предшественников носит лишь терминологический характер – его идеалом является то, что они называли природным состоянием, хотя он сам предпочитал использовать данное выражение относительно более раннего этапа человеческой истории. Однако для Лавджоя различие между позицией Руссо и его предшественников и современников гораздо шире, чем просто терминологическое. Для Руссо благо человека заключалось в отступлении от «естественного» состояния, «совершенствовании» до определенного момента. Тем самым не младенчество, а молодость была

лучшим возрастом человеческого вида. Различие между подобным взглядом и примитивизмом может показаться достаточно незначительным в настоящее время, однако в середине XVIII в. оно означало отказ от примитивистской позиции. По сравнению с общепринятыми в то время представлениями, описание Руссо даже третьей стадии гораздо менее идеально. Люди в «зарождающемся обществе» Руссо уже испытывали неприязнь и вражду, и исходя из amour propre как основного мотива стремились к обладанию различными предметами не ради их реальной пользы, а лишь из-за того, чтобы испытывать гордость от обладания ими [7, p. 32]. И здесь Лавджой выделяет еще один столкновение существующих тенденций в концепции Руссо. Утверждения, свойственные европейской мысли XVIII в., заключались в том, что первобытный человек был здоров, спокоен и добродушен, но абсолютно глуп, необщителен и аморален; а цивилизованный человек – высокоинтеллектуален и морально ответственен, но коварен, неискренен, беспокоен и несчастен. Руссо не мог принять ни одну из этих крайностей в качестве своего идеала и очевидным выходом являлся поиск золотой середины. Он отмечал, что на третьем этапе люди были менее добродушны и менее спокойны, чем в естественном состоянии, но были и менее глупы и асоциальны; они были менее интеллектуальны и имели меньшую власть над природой, чем цивилизованный человек, но также были менее злобны и менее несчастны. Он рассматривал данное положение не как природное совершенство, а как промежуточное состояние между одинаково нежелательными крайностями. [7, p. 32].

Четвертый этап эволюции человека у Руссо, по сути, был тем же самым, что и «естественное состояние человечества», описанное Гоббсом. Руссо отличался от Гоббса лишь тем, что не считал это состояние первоначальным, поскольку человечество его достигло в ходе процесса развития, после изобретения земледелия и появления частной собственности, растущего неравенства во власти и богатстве. Основное утверждение Гоббса заключалось в том, что естественное состояние, непосредственно предшествующее установлению политического общества посредством общественного договора – это состояние войны всех против всех. Аналогичным образом Руссо утверждал, что на четвертой дополитической стадии «стремление улучшить свое положение, не столько из-за реальной нужды, сколько из-за желания превзойти других» [7, p. 33], приводят к тому к формированию склонности причинять друг другу вред. Другими словами, следствия концепции человеческой природы, которую Руссо заимствовал у Гоббса, становятся очевидными только в описании четвертой стадии, и в этой части «Рассуждения» возможно обнаружить копию природного состояния, изображенного в «Левиафане». В конечном итоге, по Лавджою, именно эта гоббсовская (и отчасти мандевильская) социальная психология, даже в большей степени, чем примитивистская традиция, представленная Монтенем и Поупом, помешала эволюционизму Руссо в «Рассуждении» найти свое вы-

ражение в концепции всеобщего прогресса, вере в совершенство. Неизбежной кульминацией процесса социального развития человека для Руссо является состояние зла, а государство было изобретено как способ противодействия насилию и незащищенности. [7, p. 33]. Однако сама идея формирования государства являлась способом защиты собственности и расширения власти. В конечном итоге это привело к усилению политического неравенства, к новым поводам для соперничества и конфликтов в дополнение к уже существующему экономическому неравенству. Тем самым, средство в виде государства лишь усугубило болезнь [7, p. 34].

В следующем сочинении Руссо на данную тему – «Об общественном договоре» – тенденции эволюционизма, сочетающиеся в «Рассуждениях» с некоторыми несовместимыми примитивистскими положениями, нашли свое полное выражение. Руссо отрицал идею идеального состояния человеческого общества в прошлом: «... счастливая жизнь золотого века всегда оставалась состоянием, чуждым человечеству...» [7, p. 34]. Выход человека из естественного природного состояния для Руссо теперь ассоциировался с началом пути к высшему благу [7, p. 34]. Лавджой замечал, что предпосылки подобных установок содержатся в двух утверждениях, представленных в Рассуждениях: (а) отождествление «первобытного состояния» не с состоянием идиллической дикости, а с животным началом и глупостью; (б) представление следующих этапов человеческой истории как процесса постепенного совершенствования способности человека к интеллектуальному развитию и его разумности. Общий пессимизм «Рассуждения» был в определенной степени преодолен посредством обращения к идеям эволюционизма. Руссо, перестав идеализировать прошлые этапы социального развития, стремился обнаружить идеал в будущем: «давайте постараемся извлечь из того самого зла, от которого мы страдаем, лекарство, которое исцелит» [цит. по: 7, p. 35]. Это средство, конечно же, состоит в реорганизации общества на основе правильно составленного общественного договора.

Отказ от примитивизма в работе «Об общественном договоре», хотя и менее выразительный, основан на той относительно новой концепции первобытного человека, которую Руссо представил в «Рассуждении». Переход от «царства природы» к «гражданскому состоянию» описывается им как благотворный процесс, преобразовавший глупое животное в разумное существо, обладающее моралью [7, p. 35]. Вместе с тем Лавджою достаточно близка позиция Руссо относительно основного мотива, который управляет ходом исторического развития – это стремление к самоуважению и гордости. Это влечет за собой возникновение определенного рода двойственности: прогресс во всех областях и способностях, выражающих мощь человеческого интеллекта, его власть над природой, сопровождается растущим отчуждением людей друг от друга, усиление недоброжелательности и взаимного страха, кульминацией которого становится чудовищная эпоха всеобщего конфликта и взаимного уничтожения[7, p. 36]. Историк идей отчасти

присоединяется к Руссо в его пессимистичной оценке последствий подобной двойственности, особенно в случаях, когда самолюбие принимает коллективные формы, проявляясь в гордости за расу, национальность, класс, что наиболее ярко отразилось в ходе двух мировых войн, современником которых был Лавджой.

Таким образом, Лавджой исследовал содержание «Рассуждения о начале и основании неравенства между людьми» в контексте других концепций естественного состояния и наличия противоречивых тенденций в мысли Руссо. Выделяемые Руссо этапы развития человеческого общества также не являются новаторскими. Их характеристики были сформулированы Руссо на основании предшествующих взглядов – первая стадия близка естественному состоянию в понимании Вольтера и Пуфендорфа,; вторая стадия является переходной; третья стадия по своим культурным характеристикам похожа на естественное состояние в толковании Монтеня и Поупа, а четвёртая стадия совпадает с естественным состоянием в интерпретации Гоббса.

Одним из главных исторических заблуждений является утверждение того, что «Рассуждение о происхождении неравенства» Руссо представляло собой прославление естественного состояния человека, что позволяло отнести Руссо к такому направлению мысли как примитивизм. Для Лавджоя «естественное состояние» в собственном смысле не рассматривается Руссо как идеальное. Руссо также не поддерживал представления о превосходстве естественного состояния в юридическом смысле, поскольку данное состояние неизбежно приводит к конфликтам и беспорядкам. И, в мысли Лавджоя, это скорее не обоснование примитивизма, хотя Руссо и сохранял некоторые его пережитки, а движение в противоположную сторону, к эволюционизму. Само утверждение того, что история человечества начинается не с состояния изначального совершенства и его постепенной деградации, а с животного состояния и последующей длительной эволюцией человеческого общества, свидетельствует об эволюционистстких взглядах Руссо.

Список литературы

1. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Электронный ресурс]. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Gobbs_Leviafan.pdf (дата обращения 02.01.2026).
2. Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
3. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми [Электронный ресурс]. URL: https://rousseau.rhga.ru/upload/iblock/a8a/2.pdf (дата обращения 02.01.2026).
4. Юлина Н.С. Лавджой, Артур Онкен // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: https://bigenc.ru/philosophy/text/2127894 (дата обращения: 03.04.2025).

5. Bredsdorff T. Lovejoy's Idea of «Idea» // New Literary History. 1977. № 2. Vol. 8. P. 195–211.
6. Duffin K. Arthur O. Lovejoy and the Emergence of Novelty // Journal of the History of Ideas. 1980. № 2. Vol. 41. P. 267–281.
7. Lovejoy A.O. The Supposed Primitivism of Rousseau's «Discourse on Inequality» // Essays in the History of Ideas. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948. P. 14–37.
8. Macksey R. The History of Ideas at 80 // Comparative Literature Issue. 2002. № 5. Vol. 117. P. 1083–1097.
9. Randall J.H. Arthur O. Lovejoy and the History of Ideas // Philosophy and Phenomenological Research. 1963. № 4. Vol. 23. P. 475–479.
10. Reck A.S. The Philosophy of A.O. Lovejoy (1873–1962) // The Review of Metaphysics. 1963. № 2. Vol. 17. P. 257–285.
11. Wiener P.P., Mink L.O., Some Remarks on Professor Mink's Views of Methodology in the History of Ideas // Eighteenth-Century Studies. 1969. № 3. Vol. 2. P. 311–320.
12. 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 HISTORY OF IDEAS: PRIMITIVISM AND EVOLUTIONISM IN J.-J. ROUSSEAU'S THOUGHT

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

It is pointed out that A. Lovejoy's first studies in the field of intellectual history appeared almost simultaneously with his first philosophical studies. The history of ideas has argued for two of the most important philosophical assumptions: firstly, ideas exist and influence on the course of history and thought, secondly, man uses ideas to organize the world. Revealing the complexity and contradictions of Rousseau's thought, Lovejoy argued against the most common primitivist interpretation of the thought, assigning him an important place in the development of evolutionary and anti-primitivist ideas.

Keywords: *intellectual history, idea, history of ideas, human nature, primitivism, evolutionism.*

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: 22.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 20.03.2026.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.271

КРИТИКА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА АЛ-АЛ-АФГАНИ

Д.А. Щерба

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», г. Москва

Статья посвящена критике традиционализма в учение известного мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани (1838–1897) и анализу его вклада в формирование реформаторского дискурса конца XIX – начала XX вв. Автор рассматривает ал-Афгани как ключевую фигуру мусульманской Нахды, чьи идеи стали интеллектуальной основой для обращения мусульманского мира к проблемам модернизации, науки и соотношения разума и религии. Центральное внимание уделено его критике таклида – слепого подражания авторитетам, которое ал-Афгани считал главным источником стагнации уммы. В противоположность таклиду он продвигает принцип иджтихада как творческого осмысления исламского учения в соответствии с вызовами современности. Статья показывает, что критика ал-Афгани была направлена не только против классической доктрины таклида, но и против её трансформации в рамках ваххабизма, где подражание стало пониматься как возврат к «чистоте» первых поколений мусульман. Ал-Афгани отвергал идею буквального следования салафам и противопоставлял ей концепцию «асли» – подлинной рациональной сущности ислама, исторически воплощённой в эпоху Аббасидов и творчестве философов вроде Ибн Сины и ал-Фараби. В этом контексте автор подчёркивает обращение ал-Афгани к исламской философской традиции как к аутентичному источнику модернизации, альтернативному как западной секулярной модели, так и консервативному традиционализму улемов. Особое место в статье занимает анализ отношения ал-Афгани к современным наукам. Он считал науку универсальной и лишённой конфессиональных границ, критикуя искусственное разделение на «исламские» и «европейские» науки. При этом он отстаивал необходимость интерпретации Корана в духе рациональности, что делает ислам потенциально совместимым с современными ценностями и прогрессом. В заключение автор подчёркивает историческую значимость ал-Афгани для дальнейших реформаторских течений и его влияние на мыслителей Абдо, Рашида Риду и Икбала, а также обозначает его стратегию как «срединный путь» – синтез традиции и модернизации, ориентированный на обновление исламской цивилизации без утраты её идентичности.

***Ключевые слова**: Джамал ад-Дин ал-Афгани, исламская реформа, традиционализм, таклид, иджтихад, исламская философия, рационализм, мусульманская Нахда, ваххабизм, ислам и модернизация, наука и религия, ориентализм и оксидентализм.*

© Щерба Д.А., 2026

Введение. За последние десятилетия исламский мир стал местом реализации планов «Большой ближний Восток» США и «демократизация» в рамках так называемой «Арабской весны». И если в первом случае, мусульманские страны ничего не могли противопоставить странам Запада, то во втором случае, и в целом, стал очевидным кризис исламской реформаторской мысли. Призывы к «исламской реформации», как правило, рассматриваются в качестве единственного лекарства от фундаменталистского ислама, стоящего за консервативным салафитским течением, а также джихадистским движением. Ислам, согласно этим предположениям, порождает проблемы, потому что он не был «реформирован».

Вместе с тем именно опыт первых мусульманских реформаторов конца XIX– начала XX вв. определил стратегию диалога с западной цивилизацией и культурой как борьбой с так называемой вестернизацией [4, с. 75]. В частности, это проявилось как исследовательская стратегия Э. Саида в его критике европоцентризма в резонансной работе «Ориентализм» [6, с. 20], в которой «ориентализм» рассматривается как изучение Востока на установках западного сознания, так и в трудах Хасана Ханафи по так называемому «оксидентализму» [7, с. 10] согласно которому «оксидентализм» – это восточное прочтение Запада, в отличие от ориентализма, который является западным прочтением Востока.

Безусловно, генезис современных мусульманских реформаторских течений показывает основополагающее значение таких лидеров мусульманской Нахды как Ал-Афгани, Абдо и Рашид Рида, в работах которых исламская рациональность является консолидирующей основой единства уммы и социума. «Религия в исламском обществе, в отличие от западного, неразрывно связана с социальной и политической жизнью, является основой все структуры общества, поэтому она способна не только сохранять культурную идентичность, но и адаптировать ее к современным вызовам» [2, с. 140]

Джамал ад-Дин аль-Афгани прежде всего выступал как реформатор, сосредоточенный на новом понимании ислама и его роли в развитие и процветание общества. Он понимал ислам в широком смысле этого слова как социально-религиозный и философско-культурный проект. Ал-Афгани поддерживал необходимость переосмысления всего исламского мировоззрения и призывал к примирению исторических, теологических и философских позиций ислама с достижениями современной научной мысли посредством интерпретации и обновлению исламских доктрин, преодолению консервативного традиционализма. И если религиозная реформа, по его мнению, была ключом к последующему прогрессу и могуществу Европы, то такая реформация была необходима и исламскому миру для достижения тех же целей [14, с. 141]. При этом важно определить, что вкладывал Ал-Афгани в понятие традиционализма, какова роль религиозных обычаев в социальном развитии общества, в чем конструктивный подход к преодолению традиционализма.

Как известно, термин традиция «таклид» переводится с арабского язык как «следование, подражание» и означает в исламе следование мнению или правовому решению (фетве) ученого (муджтахида) в области мусульманского права (фикха) в вопросах религии, семьи и общества без самостоятельного изучения и анализа доказательств из Корана и сунны. То есть, традиция таклида обусловлена тем, что не каждый мусульманин обладает достаточными знаниями и компетенциями для самостоятельного принятия решения относительно правовых норм из основных источников мусульманского права. Верующего, который совершает таклид принято называть **мукаллидом.**

Принимая во внимание, что в исламе отсутствует институт посредничества между Богом и человеком, таклид, как правило, предполагает следование одному из признанных суннитских мазхабов (правовых школ), таких как ханафитский, маликитский, шафиитский или ханбалитский. В X в. произошло так называемое «закрытие врат иджтихада», что означает в исламском праве концепцию прекращения независимого толкования религиозных текстов и правовых норм ислама муджтахидами (авторитетными учёными). Причину «закрытия врат иджтихада» связывают с тем обстоятельством, в определенный период развития ислама было принято решение о том, что исчерпывающие руководства уже были выработаны, и для всех последующих случаев достаточно следовать существующим правовым школам (мазхабам), т. е. закрытие иджтихада означает незаконность применения и использования законов и правил посредством рационального мышления и рассуждения вне признанных мазхабов для современности. Таким образом, таклид – это определенный мусульманской традицией авторитетный метод получения знания и руководства к действию для тех верующих, которые не обладают соответствующими религиозными знаниями Корана и сунны, а также не владеющие методами кийаса (аналогии) и не способные на достижения иджмаа (единодушное мнение авторитетов религиозного знания). В Коране содержится призыв спрашивать «людей знания, если вы сами не знаете» (16:43) [3, с. 202]. Как отмечал выдающийся мыслитель мусульманского средневековья Абу Хамид ал-Газали: «Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер» [1, с. 218]. Таким образом, таклид в исламе рассматривался как слепое следование или подражание.

Ал-Афгани и проблемы возрождения стран мусульманского Востока: критика таклида. Ал-Афгани считал, что именно наука и научное знание лежали в основе расцвета Арабского халифата с его университетами и медресе, знаменитыми библиотеками, выдающимися учеными. Однако сегодня наука стала основным источником развития и господства стран Запада. Он призывает мусульман вернуть научный дух так называемого «золотого периода ислама», чтобы снова стать могущественными и прогрессивными. «Они глубоко нырнули в океан знаний и извлекли жемчужины,

соответствующие потребностям их времени, знакомые интеллектам их поколения. Правила действительно менялись со временем» [10, с. 4]. Он видел причины общественного застоя и кризиса уммы в таклиде**.**

Ал-Ал-Афгани безжалостно осуждал таклид и выступал за возрождение духа ислама. Критика таклида как консервативного традиционализма охватывает целый спектр направлений, стремящихся к обновлению в противовес застою и косности. Рассматривая иджтихад как основной инструмент обновления Джамал ад-Дин подчеркивал: «Великие правоведы и ученые прошлого расширили свое понимание смысла Корана, но не смогли полностью понять все его тайны. Несмотря на все свои блестящие знания, ученость и усилия, то, что эти ученые поняли из Корана, было как капля в океане по сравнению со всей мудростью Корана» [10, с. 4]. В одной из своих персидских статей Джамал ад-Дин адаптировал суфийскую идею бесконечности значений в Коране к современной потребности в свободном переосмыслении Корана, чтобы доказать его согласованность с современными ценностями [10, с. 13].

Рассматривая таклид как застой, Ал-Афгани разработал концепцию иджтихада как принципа динамизма. Ал-Афгани говорил: «Врата иджтихада вовсе не закрыты – это не только обязанность, но и право постоянно применять принципы Корана в решении проблем нашего времени. Его опровержение равносильно таклиду и застою. Оба эти подхода так же враждебны истинному исламу, как и материализм ему» [15, с. 5].

В XIX в. консервативные улемы находились под влиянием идей ваххабизма, которые возникли из трудов и действий реформатора и пуританина восемнадцатого века Мухаммада ибн ʻАбд аль-Ваххаба. Ваххабизм был религиозным реформаторским движением, возродившим консервативные и традиционалистские толкования Ибн Ханбала и Ибн Таймии, призывавших к «чистоте ислама». Ваххабизм опирался на буквалистское толкование Священного Писания и отрицание авторитета исламских школ права. Это движение трансформировало традиционное значение таклида, превратив его из следования за учёным-правоведом в подражание предкам – салафам [15, с. 25–26]. Присвоение таклида ваххабитами имеет большое значение для творчества ал-Афгани. Ультраконсервативная реформа ваххабизма приобрела популярность в исламском мире и среди консервативных улемов, которые с подозрением относились к поборникам разума и науки, считая, что они находятся под влиянием Европы. Для улемов ключом к сопротивлению европейскому империализму и возвращению величия ислама было возвращение к «более чистому» видению ислама, закреплённому в простой религиозной общине первого и второго поколения мусульман.

Ал-Афгани и поиски путей преодоления таклида. Следует отметить, что ал-Ал-Афгани призывал к воцарению философского духа, то есть духа исследования и поиска. Рассуждая о достоинствах и незаменимости науки, Ал-Афгани также старался подчеркнуть, что науке нужна другая, бо-

лее всеобъемлющая «наука», которая позволила бы человеку знать, как применять каждую область знания в своем месте. Так только фалсафа (философия) или хикма (мудрость) может показать человеку ценности, такие как справедливость, осмысленность, целесообразность. Он считал, что упадок исламской цивилизации был вызван гибелью философского духа и отсутствием культа знаний в мусульманском сообществе. Он считал, что изучение философии должно быть обязательным в мусульманских обществах, поскольку она является духом, лежащим в основе всех эмпирических наук. Также необходимо, чтобы мусульманские общества были восстановлены на основах конституционной демократии и верховенства закона.

Как мы видим в его лекции «Преимущества философии», представление ал-Афгани о «современной исламской философии» было тесно связано с его верой в недавние достижения в области науки и техники. В отличие от традиционной «спекулятивной теологии» (калам), философия должна развивать наши космологические представления, основанные на открытиях современной науки. Эти и подобные идеи, высказанные ал-Афгани, были использованы его критиками и противниками, чтобы заклеймить его в качестве неправоверного. Однако его роль в возрождении изучения исламской философии в арабском, и мусульманском мире остаётся до сих пор несомненной. Мусульманская религия наиболее близка к науке и знанию, и между наукой и религией, знанием, разумом и верой нет несовместимости, считал ал-Афгани.

Не случайно, ал-Афгани апеллировал к концепции знания в исламе, поскольку в арабо-мусульманской культуре «знание» (‘илм), приобрело такую значительность, которой нет равных в других цивилизациях. Американский исламовед Франц Роузентал подчёркивал, что «нет другой такой концепции, подобной *‘ilm*, которая действовала бы как определитель мусульманской цивилизации во всех ее аспектах» [5, с. 21].

Ал-Афгани выступал за возрождение ислама, способного впитать современную науку. В своей эмигрантской жизни ал-Афгани постоянно боролся за широкое распространение традиций исламской интеллигенции, что побуждало его переезжать из Ирана в Афганистан, Индию и другие страны. Ал-Афгани возражал против разделения науки на европейскую и мусульманскую. Он утверждал, что современная наука универсальна, выходит за рамки наций, культур и религий. Он полагал, что современная наука непопулярна среди мусульман, поскольку в прошлые века улемы разделили науки на «исламские» и «неисламские». Это ложное разделение не только создало предубеждение среди мусульман против современных наук, но и представило «знание» как «противника» ислама в мусульманских обществах» [15, с. 13]. Он писал: «В наши дни те, кто разделил науку на две части. Одну они называют мусульманской, а другую – европейской. Из-за этого они запрещают другим преподавать некоторые полезные науки» [10, с. 4]. Ал-Афгани возмущался тем, что естественные науки были исключены

из программы мусульманских учебных заведений. «Как странно, что мусульмане с величайшим удовольствием изучают науки, приписываемые Аристотелю, словно Аристотель был одним из столпов мусульманской веры. Однако, если речь идёт о Галилее, Ньютоне и Кеплере, они считают их неверными. Отец и мать науки – доказательство, а доказательство – это не Аристотель и не Галилей. Истина там, где есть доказательство, и те, кто запрещает науку и знание, полагая, что они защищают исламскую религию, на самом деле являются её врагами» [16, с. 211].

Ал-Афгани, безусловно, отстаивает ислам как социальный проект развития науки и общества, и, согласно его рассуждениям, ислам изначально связан с разумом и логикой. Это отвергает идею о том, что исламу необходимо брать за образец Европу для подражания. Напротив, ислам изначально обладает всеми качествами и возможностями для разума и прогресса. Этот нюанс аргументации особенно актуален в контексте идеи подражания.

Дискурс подражания не нов и затрагивает один из центральных пунктов спора в дебатах мутазилитов и ашаритов, где обсуждались схожие вопросы об отношении ислама к разуму, подражанию и современности. Мутазилиты отстаивали разум как идеал, тогда как ашариты выступали за подражание праведным предкам [18, с. 479]. Ал-Афгани был одним из мыслителей, которые отвергли идею о том, что исламскому миру нужно подражать своим прославленным предкам. Эта позиция была прямым ответом консервативным улемам, которые выступали против идеи о том, что исламскому миру необходимо модернизироваться посредством научно-технического прогресса. Вместо этого они стремились возродить «золотой век предков», олицетворяемый сахабами и табиинами или мусульманами первого и второго поколения, которых вместе называли салафами.

Ал-Афгани отвергал как прямое подражание Европе, предложенное материалистами, так и отвергал слепое подражание предкам мусульман. Он писал улемам: «Почему вы не отрываетесь от этих несовершенных книг и не бросаете взгляд на этот широкий мир? Почему вы не обращаете свои размышления и мысли к событиям и их причинам без завесы этих трудов? Почему вы всегда используете свои возвышенные умы для решения пустяковых проблем? И всё же вы не задумываетесь над этим вопросом огромной важности, который должен быть задан каждому разумному человеку: в чём причина бедности, нищеты, беспомощности и страданий мусульман, и есть ли лекарство от этого важного явления и великого несчастья или нет?» [8, с. 4].

Для ал-Афгани сосредоточенность улемов на прошлом была отказом от настоящего. Хотя ал-Афгани также вдохновлялся прошлым, он не стремился к нему. В отличие от улемов, которые с подозрением относились к новым инновациям в науке и философии, ал-Афгани утверждал, что дух инноваций и перемен необходим для исламской цивилизации: «Разве не является ошибкой проницательного мудреца не изучать всю сферу новых наук,

изобретений и новых творений, не имея сведений об их причинах и основаниях, когда мир менялся от одного состояния к другому, а он не просыпается от сна невнимания? Он мудрствует о воображаемых сущностях и отстаёт в познании очевидных вещей» [8, с. 3]. Интересно, что спор между такими людьми, как ал-Афгани, стремящимися принести прогресс и современность в исламский мир, и консервативными мыслителями, стремившимися к возвращению к более чистым временам, отражает более давние споры и рассуждения средневековой эпохи о роли фалсафа, или исламской философии, также известной как хикма во время мутазилитских и ашаритских дебатов. И так же, как и в более ранних дебатах, ал-Афгани и улемы оспаривали, какая интерпретация Корана и сунны является истинно соответствующей духу ислама. Для консервативных улемов, вдохновленных ваххабизмом, ключом к возвращению к более чистому видению ислама был таклид или подражание предкам. В отличие от таклида, ал-Афгани использует «асли» или, иначе, «асил», чтобы говорить о том, что реально[1]. Это снова отсылает к гораздо более древним дискурсам в исламском мире, которые использовались халифами, желавшими подчеркнуть свою легитимность: халиф-асил ислама был законным правителем исламского мира. Для ал-Афгани «асли» было рационалистическим проявлением ислама, опорой на внутреннюю способность ислама к осмыслению и науке для достижения прогресса. Для консервативных улемов ислам в «асил» был сосредоточен на подражании салафам или предкам. Ал-Афгани отвергает этот взгляд на ислам и идею о том, что для сопротивления европейской гегемонии исламу необходимо вернуться к чистоте первоначального ислама времен пророка и «праведных халифов». Его критика роли улемов в духовном развитии халифата сравнивается с миссией ученых: «Улемы нашего времени подобны очень тонкому фитилю, на кончике которого горит очень слабое пламя, которое не освещает окружающее и не даёт света другим. Учёный – истинный свет, если он истинный учёный. Таким образом, если учёный истинен, он должен проливать свет на весь мир» [8, с. 3]. Здесь он весьма эффектно использует понятие «асиль». Кроме того, его метафора света появляется позже, когда он обсуждает учение.

Интересно, что, отвергая слепое подражание духовным предкам, ал-Афгани одновременно черпает вдохновение в прошлом и вместо этого отстаивает своё собственное видение прошлого и наследия предков. Там, где консервативные улемы поддерживали салафов, ал-Афгани поддерживал философов исламского мира. Он ориентировался не на религиозных лиде-

[1] Оба слова происходят от одного и того же трехбуквенного корня алиф, сауд и лам. Хотя дословно это переводится как «подлинный», оно также несет в себе оттенок легитимности, связанной с родословной. Тот, кто является мусульманином-асилом, — это человек с родословной, чьи предки были знатными мусульманами. Этот термин часто используется в генеалогиях. Аналогичным образом, конкурирующие религиозные и политические лидеры заявляли, что они являются «асли».

ров, а на философов, таких как Ибн-Сина. Для него уровень развития фалсафа был реальным отражением того, на что способна исламская цивилизация. В своей собственной новаторской манере ал-Афгани переосмысливает роль и значение предков, и способы подражание им. Он защищает свой подлинный ислам, который рассматривает в качестве идеальной модели для прогрессивного развития мусульманской цивилизации. Для ал-Афгани разум – это идеал. Разум – это инструмент и канон прогресса и реформ, в чём он и так называемые материалисты сходятся. Различия между ними заключаются в том, в чём они видят источник этого разума. По мнению ал-Афгани, истинный смысл можно найти в языке самого ислама. Поэтому, защищая ислам, он защищает особый тип ислама - рациональный ислам. Или, в качестве альтернативы, отстаивание разума и религии в их единстве [12, с. 114]. Это контрастирует с представлениями о религии как о женском начале, а разума как о мужском, которые сформировали культурные идеи, лежащие в основе трудов классических ориенталистов[2]. Среди этих ученых была распространена гендерно-метафорическая концепция, где Восток олицетворялся как беспомощная женщина, нуждавшаяся в защите и управлении, в то время как Запад представлялся как рассудительный, деятельный мужчина, способный контролировать ситуацию и приносить «цивилизационное благо». Эта метафора отражала не объективное знание о Востоке, а культурные стереотипы, закреплявшие идею превосходства Запада и пассивности Востока. Концепция восточной мужественности, представленная ал-Афгани, является одновременно религиозной и рациональной. Нет никаких указаний на то, что религия изначально женственна[3].

Ал-Афгани ссылается на Ибн Сину, когда говорит о «добродетельных людях, чья жизнь с братьями достигла этой ступени цивилизации, основанной на любви, мудрости и справедливости. В этом цель мудреца и вершина человеческой радости в мире» [9, с. 3]. В статье «Муаллим аш-Шафик» он откровенно высоко оценивает философов «рационального ислама», утверждая, что «разве нельзя найти полное удовлетворение в трудах ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Баджи, Шихаб ад-Дина, Мир Бакира, Муллы Садра и других трактатах и трудах, посвященных философии?» [8, с. 3–4]. Он поддерживает философов ислама как «идеальных людей», достойных подражания [15, с. 12]. Существование этих людей бросает вызов ориенталистскому представлению об отсталом Востоке и предлагает альтернативную модель материалистам.

[2] Эдвард Гиббон (Edward Gibbon, 1737–1794), Сильвестр де Саси (Sylvestre de Sacy, 1758–1838), Ричард Фрэнсис Бертон (Richard Francis Burton, 1821–1890).

[3] Скорее, само сообщество гендерно женское. Исламское сообщество называется уммой, что связано с арабским словом «мать» – умм. Женщина-мать находится под защитой своих сыновей – ибн.

Исламскому миру не нужно смотреть на Европу, у него уже были свои собственные образцы. Упоминание о братстве возвышенных философов также раскрывает гендерную структуру исламского сообщества в трудах ал-Афгани. Если сообщество было женским и материнским, то мужское братство было его защитником. Кроме того, ал-Афгани находит примирение религии и разума у Ибн Сины и других мусульманских философов. В отличие от гендерного разграничения разума и религии, встречающегося в ориенталистском дискурсе, Ибн-Сина является как религиозным мыслителем, так и философом, писавшим по теологии, метафизике и медицине. В трудах ал-Афгани гендерное разделение между разумом и религией отвергается. Ибн-Сина и философы представляют идеалы, к которым должен стремиться современный мусульманин: люди разума и религии. Ибн-Сина и рациональные философы представляют способность исламского мира участвовать в европейских дискурсах о современности и разуме, не становясь подражателями [15, с. 24]. Более того, это полностью смещает ракурс дискурса о современности. Обращение к исламским философам прошлого означает поиск примера внутри границ исламского мира, а не во внешнем, в Европе.

Тот факт, что он выбрал деятеля из исламского прошлого в качестве образца для прогресса и современности, бросает вызов улемам, которые также обращались к прошлому, но с целью вернуться к нему, а не двигаться вперед. Это также указывает на то, что ключи к исламской современности могут лежать в более древних дискурсах, чем дискурс XIX в. [11, с. 88].

Язык его сочинений явно вызывает в памяти религиозное чувство Востока, но также апеллирует к чувству учёности и знания, связанного с разумом. В частности, ал-Афгани называет период Аббасидов своего рода «золотым веком ислама» [17, с. 73]. Это видно по тому, как ал-Афгани использует в качестве образца фигуру Ибн Сины, жившего в период Аббасидов, и по его спорам о таклиде, которые напоминают споры мутазалитов и ашаритов, а также по его идеализации исламской рациональной философии. Он также часто упоминает о развитии наук во времена правления халифа Мансура[4] [17]. Для ал-Афгани рациональная форма ислама, достигшая своего расцвета в более ранние годы, была «идеалом» в понимании смысла ислама как социально-религиозного и культурного проекта. Выбрав эту эпоху своим идеалом, он значительно отходит от консервативных улемов. Он отвергает ранний период сахабов и табиунов как идеал и отвергает необходимость возвращения к более чистому исламу.

Восток ал-Афгани, объединённый рациональным исламом, является политической силой, противостоящей Европе. Он призывает «сынов Востока» восстать и вернуть себе былую славу. Его произведения служат как боевым кличем, так и конструированием Востока. Восток, как его называет ал-Афгани, бросает вызов гендерным представлениям ориентализма, где

[4] Второй халиф династии Аббасидов. Годы правления 754-775 гг.

указанный регион воспринимался как место гаремов, варварства и религиозной отсталости, связанной с женским мышлением. Правда, Восток впал в «бедственное положение», но у него есть история славного расцвета в науках, и он может снова достичь его [13, с. 354].

Заключение. Значение ал-Афгани заключалось в созданном им учении и в учениках, которых он готовил, главным образом, в духе преодоления разрыва между традиционными мусульманами и западными модернистами. План ал-Афгани по развитию исламского обновления основывался на идее достижения компромисса между традиционной культурой и философскими и научными вызовами современного западного мира. Метод и путь, выбранные Ал-Афгани, не заключались в абсолютном отрицании значимости традиционных улемов или слепом следовании за Западом. Он выбрал срединный путь. Он подчёркивает необходимость освоения исламским миром современной западной науки и технологий, не принимая философские и теологические последствия их использования в западной перспективе. Необходимо указать подход ал-Афгани к науке в его программе реформ. Он говорит: «Мусульмане не должны подражать европейцам, поскольку это откроет их страны для принятия европейского правления. Вместо этого им следует черпать вдохновение для реформ и науки в своих собственных религиозных текстах, особенно в Коране. Последний, если его правильно интерпретировать, окажется совместимым с современными ценностями и даже предсказать их» [8, с. 5].

Следует отметить, что отсутствие упоминания ал-Афгани о промышленной и технической революции, отнюдь не значит, что он её не осознавал. Он понимал, что успехи Европы были обусловлены знаниями и их правильным применением, а слабость мусульманских государств – невежеством, и он также знал, что Восток должен перенять полезные искусства Европы. Но для него насущным вопросом было: как их освоить? Их нельзя было усвоить путём подражания; за ними лежала другая культура, другой социум и образ мышления и, что ещё важнее, система общественной морали. Однако его участие в современной политике привело его к европейскому мышлению, в результате чего, в его понимании «иджтихад» фактически становится эквивалентом европейского понятия «реформации религии».

Рассматривая деятельность и карьеру ал-Афгани как мыслителя, можно сказать, что он оказал огромное влияние на мусульманский мир и послужил источником вдохновения для ряда мусульманских мыслителей, таких как Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Рашид Рида.

Список литературы

1. Аль-Газали Абу Хамид. Избавляющий от заблуждений // Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. / С.Н. Григорян (сост.). М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 211–267.

2. Бармина П. М. Исламская идентичность: кризис в условиях глобализации и поиск философских основ возрождения // История философии. 2025. Т. 30, № 2. С. 138–148.
3. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986. 829 с.
4. Меликова Л. Исламский интеллектуальный дискурс в контексте нахды и проблемы современного исламского реформизма // Metafizika. Т. 5, № 2. С. 74–95.
5. Роузентал Ф. Торжество знания / пер. с англ. М.: Наука, 1978. С. 21.
6. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006. 637 с.
7. From Transfer to Creativity. Cairo: Dar Keba, 2001; “From Orientalism to Occidentalism” // Encounters in Language and Literature. 2012. Т. 1, № 2, С. 7–16
8. Al Afghani Jamal ad-Din «The Benefits of Philosophy» Mu’allim-I Shafiq.
9. Al Afghani Jamal ad-Din «Teaching and Learning». November, 8th 1882.
10. Al Afghani Jamal ad-Din. «The Materialists in India». Al- ‘Urwah al-Wuthqa. August 28th, 1884.
11. Fazlur Rahman Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
12. Hourani A. Arabic thought in the Liberal Age 1798 –1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
13. International Journal of Middle East Studies, Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate. 21. № 2.
14. Keddie Nikki, Sayyid Jamal al-Din Afghani: A Political Biography.
15. Mansoor Moaddel & Kamran Talatt (Ed.) «Religion Versus Science, S. Jamal al-Din al-Afghani», Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. Palgrave Macmillan, New York, 1999.
16. Mas’ud, M. Khalid, Iqbal Reconstruction of Ijtihad. Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995.
17. Nasr S. Vali Reza, «Reflections on Myth and Reality of Islamic Modernism».
18. The New Encyclopedia Britannica, Vol. 6, Robert Metteny Ed. in Chief, Chicago, 1993.

CRITIQUE OF AL-AL-AFGHANI'S TRADITIONALISM

D.A. Shcherba

RUDN University (Peoples’ Friendship University of Russia), Moscow

The article is devoted to the criticism of traditionalism in the teachings of the famous Muslim reformer Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) and the analysis of his contribution to the formation of the reformist discourse of the late 19th – early 20th centuries. Al-Afghani is presented as a central figure of the Muslim Nahda, whose ideas provided an intellectual foundation for addressing the challenges of modernization, science, and the relationship between reason and religion in the Islamic world. The article focuses primarily on his criticism of *taqlid*–blind imitation of religious authorities–which al-Afghani viewed as a major cause of stagnation within the Muslim community. In contrast to *taqlid*, he advocated *ijtihad* as a dynamic and creative engagement with Islamic doctrine, allowing the faith to respond meaningfully to contemporary realities. The study highlights that al-Afghani’s critique targeted not only the classical notion

of *taqlid*, but also its reinterpretation within Wahhabism, where imitation came to mean a strict return to the "purity" of the earliest Muslim generations. Rejecting literal adherence to the *salaf*, al-Afghani proposed the concept of *asli*– the authentic rational essence of Islam, historically embodied during the Abbasid period and in the works of philosophers such as Ibn Sina and al-Farabi. Thus, the author emphasizes al-Afghani's appeal to the Islamic philosophical tradition as an indigenous model of modernization, distinct from both Western secularism and conservative religious traditionalism. A significant portion of the article is devoted to al-Afghani's view of modern science. He regarded science as universal and not confined to any culture or religion, criticizing the artificial division of knowledge into "Islamic" and "European" sciences. At the same time, he defended the need to interpret the Qur'an through the lens of rationality, making Islam inherently compatible with modern values and progress. The article concludes by highlighting al-Afghani's historical importance for later reformist thinkers–such as Muhammad Abduh, Rashid Rida, and Muhammad Iqbal–and defines his strategy as a "middle path" that harmonizes tradition and modernization while preserving the identity of Islamic civilization.
Keywords: *Jamal ad-Din al-Afghani; Islamic reform; traditionalism; taqlid; ijtihad; Islamic philosophy; rationalism; Muslim Nahda; Wahhabism; Islam and modernization; science and religion; Orientalism and Occidentalism.*

Об авторе:

ЩЕРБА Дарья Анатольевна – аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук «Российский университет дружбы народов (РУДН)», г. Москва. E-mail: darshahova@gmail.com ORCID: 0009-0002-3837-5732.

Authors information:

SHCHERBA Daria Anatolyevna – PhD student at the Department of the History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Moscow. ORCID: 0009-0002-3837-5732. E-mail: darshahova@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.03.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 20.04.2026.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 001:168

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.283

ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ: ОТ ИСТОРИИ ИСКУССТВА К НАУКЕ БУДУЩЕГО
Рецензия монографии:
Гоноцкая Н.В. и Малинецкий Г.Г.
ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ
М.: УРСС, 2025. 202 С.

В.Э. Войцехович

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Книга продолжает серию из более чем ста монографий, сборников статей Синергетика: от прошлого к будущему. В отличие от многих предыдущих выпусков этой серии здесь раскрывается связь науки и искусства: теории самоорганизации и культуры Средневековья, а также живописи нового времени и литературы XX в. Историко-художественный «фильм», описывающий эволюцию общества, связывается с научно-технической революцией нашего времени – освоением космоса, искусственным интеллектом и фундаментальными вопросами человеческого бытия – «Кто мы?», «Куда идём?», «На что можем надеяться?» Обсуждаются главные философские вопросы современности, поскольку человечество вошло в эпоху бифуркации (разветвления), выбора правильной траектории движения, выбора, преодолевающего глобальные угрозы. Обосновывается гуманизм как цель дальнейшего развития.

Ключевые слова: *человек, общество, эволюция, синергетика, искусство, живопись, литература, наука, философия.*

«Человеческое, слишком человеческое»
Ф. Ницше

Монография начинается с проблемы космических контактов. В главе 1 «Философский контекст космической паузы» обсуждается вопрос, поставленный выдающимся физиком Э. Ферми: «Почему космос отвечает молчанием?» Ведь люди добились огромных успехов в познании внешней реальности – микромира, звёзд, галактик. Почему инопланетяне не отвечают нам? Или же мы – единственные разумные существа во вселенной?

Известны самые различные попытки ответить Ферми.

Но главный ответ задолго до физика Ферми дал философ Н.Ф. Фёдоров, основатель русского космизма: «Идите в космос. Там наш Рай, там наше будущее». Ответ в духе Нового Завета: «ищите — и найдете, стучите — и вам откроют» (Евангелие от Матфея 7:7).

В книге анализируются трудности и перспективы освоения космоса в XX в. – как научные, технические, политические, так и философские.

© Войцехович В.Э., 2026

Смысл тех исторических событий раскрывается через понятие бифуркации как раздвоения в процессе эволюции системы. Тогда шла военно-политическая гонка и борьба двух лагерей – социализма и капитализма и от победы одной из двух траекторий развития зависела судьба человечества.

Авторы – оптимисты, поэтому описывают перспективы движения в космос как успешного будущего для человечества.

Главы 2 и 3 как бы «перепрыгивают» от рационалистической темы познания космоса к противоположному мышлению, к средневековой магии рецепта, к иррациональному, колдовскому пути решения жизненных проблем. Рецепт создания философского камня, дающего вечную молодость и позволяющего одно вещество превращать в другое, в конце средневековья трансформируется в технологию – главное изобретение нового времени, эпохи рождения капитализма. Противоположности превращаются друг в друга: античный рационализм порождает иррационализм средних веков, а он в свою очередь рождает рационализм XVII в.

Следующие главы с 4 по 7 раскрывают сущность превращения противоположностей – парадоксы человека. Все они таятся в нашей душе.

Авторы ставят проблему Соляриса, проблему страха перед ИНЫМ. По их мнению, капризы и парадоксы человеческого сознания – и есть ядро или сущность эволюции нашего биовида. «Кто мы?», «Куда идём?», «На что можем надеяться?». Эти фундаментальные вопросы возникают в самых разных областях нашей деятельности – в быту, в религии, искусстве, философии.

5 и 6 главы (наиболее интересные во всей книге) сопоставляют, казалось бы, несопоставимое – искусство и философию, океан эмоций и бесконечность категорий, пламень и лёд, Чайковского и Баха.

В монографии показано, что живопись эпохи барокко и интеллектуальная литература обнаруживают глубокие процессы душевной самоорганизации - как в творчестве Караваджо, Рубенса, Веласкеса, так и в немецкой литературной традиции XX в., которая ярко проявилась в романе Макса Фриша «Штиллер». На примере душевных мучений героя романа Штиллера авторы книги сопоставляют и даже противопоставляют литературу и философию как человеческое и нечеловеческое.

Можно ли согласиться с этим? Художественная литература описывает переживания человека на базисе языка и дуального мышления. Однако «любовь к мудрости», философия принципиально шире и глубже литературы. Мудрость охватывает ВСЁ в отличие от языка литературы. Поэтому она выходит за рамки привычно-человеческого, дуального мышления. Философия поднимается в мир Единого (Парменид), который непонятен простому человеку, далёкому от мудрости. В Едином сливаются противоположности: субъект – одно и то же, что объект, свет и тьма – одно, 0 и 1 неразличимы и т. д. Более того, мудрец идёт ещё дальше – туда, где даже Единое растворяется в Великой пустоте (Будда).

Аналогом этого процесса является цепочка восходящего познания: n → (мир множественности) → 2 (мир двойственности, диалектики) → 1 (мир Единого) → 0 (Великая пустота).

Поэтому «любовь к мудрости» – более, чем рациональное (двойственное) мышление.

В древности это понимали Лао Цзы, Будда, Парменид, Плотин. К той же мысли XIX в. пришли Ф. Шеллинг и Г. Гегель, развернувший диалектику Абсолютного духа из состояния НИЧТО. В XX в. к пониманию сущности познания приблизились не только философы, но и математики, логики, физики. Так, математик С. Маклейн определяет свою науку как «теорию всех возможных форм», как бы «погружая» её в диалектику Гегеля, где существенную роль играет пара «содержание-форма». Физики, пытаясь приблизиться к философии, ищут «теорию всего», обобщая догадку А. Эйнштейна о едином поле.

Писатели же, оставаясь в «тюрьме» двойственного переживания, не смогли приблизиться к глубинам души, где скрыты столь странные миры, открытые философами. Поэтому противопоставление литературы и философии – одна из слабостей книги.

В главе 7 «Ощущизм» осмысливается оригинальная догадка о возможности прямой передачи ощущений от человека к человеку. Отсюда следует, что сущность человеческого в ощущениях и эмоциях.

Если согласиться с этим, то зрительная и слуховая информация, вкус, запах, состояния тела (женского или мужского), настроение могут быть восприняты другим человеком и помогут лучше понять его, даже временно стать как бы им (примерить на себя тело и психику другого, подобно актёру на сцене).

Конечно, если считать, что тело и психика – главное в человеке, то ощущения и эмоции и есть сущность человеческого. Но если следовать христианской традиции, то человек – единство духа, души (психики) и тела, и тогда ощущение не столь уж важно, поскольку быстро преходяще, является функцией тела и психики.

Конечно, в жизни многих людей огромную роль играют ощущения и эмоции, слова, язык. Но часть людей рефлектирует, задумывается над смыслом ощущений, настроений, мыслей другого и оценивает их с духовной точки зрения. Об этом прекрасно сказал Ф.И. Тютчев: «Мысль изреченная есть ложь» («Silencium», «Молчание»).

Люди общаются с помощью языка, составляющего как бы телесную оболочку души и духа. Внутреннее, духовное взаимопонимание достигается с большим трудом. Писатели работают в основном с оболочкой. Языковое общение как способствует взаимопониманию, так может вести и к взаимоНЕпониманию, конфликтам, преступлениям. Философы заглядывают глубже. Поэтому великие мыслители согласны с Тютчевым и видят сущность человеческого не в ощущениях, а в духовной жизни. Это понимали и крупные писатели и поэты – Шекспир, Гёте, Достоевский, Толстой.

Последняя 8-я глава «Человек и мир в точке бифуркации» ставит главный вопрос современности: куда мы можем идти, к какой цели, каков правильный выбор и траектория, ведущая к лучшей цели (аттрактору).

Сегодня человечество в состоянии кризиса (если не катастрофы). Оно находится в точке бифуркации: заканчивается предыдущая индустриально-технологическая цивилизация, капитализм, разрушаются многие прежние ценности: семья, нравственность, коллективизм, вера в Высшее (Бога, Аллаха…). Подвергнуты сомнению принадлежность индивида к одному из 2 полов – мужскому или женскому. Международные отношения в состоянии развала. Военные и экономические конфликты разгораются всё сильнее. Загрязнение природы усиливается. Планетарный кризис налицо. В условиях бифуркации мыслители, учёные выдвигают различные цели (аттракторы), которые могут спасти человечество.

Авторы обсуждают 4 варианта аттракторов: либеральный (рыночный, технологический), религиозный (бердяевский), социалистический (коммунистический) и гуманистический (фроловский).

Читателю неясно, по каким основаниям выделены именно данные 4 варианта. Видимо, согласно предпочтениям авторов. Они критикуют 3 первых варианта. Рыночный, западный, чисто технический – за расчеловечивание, полное падение морали и уважения к высшим ценностям (семьи, совести, любви, религии).

Авторы отвергают и религиозный вариант. Н.А. Бердяев, вдохновлённый идеалами русской революции 1917 г., выдвинул гипотезу о приближении второго средневековья [1]. В монографии критикуется и этот вариант эволюции человечества из-за бессмысленности и бесчеловечности Средних веков с их религиозным догматизмом, застоем, инквизицией, кастовым обществом.

Коммунистический вариант эволюции отвергнут из-за неспособности конкурировать с капитализмом. Однако и это сомнительно. Успешный опыт Китая, теснящего Запад на мировой арене, говорит об обратном.

Авторы поддерживают вариант эволюции, предложенный известным советским философом И.Т. Фроловым. В качестве идеала он выдвигает «реальный гуманизм», подразумевая под ним материальный и интеллектуально-нравственный прогресс на базе научного учения о человеке как биосоциальном существе.

Конечно, авторы правы в том, что главный аттрактор эволюции нашего биовида – развитие человека, а не рынок, техника, ИИ или западная подмена свободы преступной вседозволенностью. Русский мыслитель Фролов прав.

Однако анализ аттракторов эволюции в книге недостаточно глубок. Уже выделение данных 4 целей довольно произвольно, не учитывает другие подходы. Философы и политологи проанализировали 3 главных проекта мироустройства, которые развивались в XX в.: либерализм, фашизм, коммунизм. Все они провалились.

Идут поиски 4-й политической парадигмы, перспективной для XXI в. Один из вариантов предложил А.Г. Дугин, развивающий «революционный консерватизм» [5]. Но авторы, к сожалению, игнорируют дискуссии политологов.

С критикой либерального (включая технократический путь И. Маска), рыночного аттрактора можно согласиться. Стоит лишь добавить, что ведущие олигархи планеты Земля озабочены не научно-техническим прогрессом, а скупкой земли на всех континентах. Почему? Потому что согласно надёжным прогнозам приближается финансовая катастрофа - полный развал мирового финансового порядка: зануление $, евро и создание новой финансовой системы на базе энергетических ресурсов той или иной страны. Сотни триллионов $$ исчезнут в одну ночь. Но купленная земля останется. Олигархи правы: технологии полностью зависимы от выбора людей.

Авторы критикуют «Новое средневековье» Бердяева. Однако русский философ имел в виду не буквальное повторение истории, а будущую духовную цивилизацию, которая сменит материальную цивилизацию, капитализм XVII – XX вв. Из диалектики Гегеля известно, что эволюция любой системы есть спираль, с как бы повторяющимися витками. Тот же 3-й закон диалектики обоснован и на синергетическом языке. Например, в истории человечества и каждого народа действует цикл смены системы ценностей: «материальное – духовное – материальное …» («внешнее познание – внутреннее – внешнее …»).

Циклы в развитии человечества имеют космическую природу и не зависят от воли политиков. Известно, что год Платона, т. е. прецессия оси вращения Земли составляет примерно 25700 лет. Месяц Платона 1/12 года - 2140 лет. В месяц Платона укладываются 2 колебания: материальный и духовный. Например, античный лидер познания – Греция – процветала 5 – 6 столетий с VI по I вв. до РХ. За ними следовали переходный период и 12 – 15 столетий Средневековья. Следующий месяц Платона как бы повторяет цикл: материальный период – духовный период: капитализм XVII – XXI вв., затем переходный период (бифуркация, выбор траектории, ведущей к лучшему аттрактору – это XXI в.). Далее – как бы «средневековье», начиная с XXII в. Ряд событий в каждом витке цикла повторяется. Например, обострение классовых противоречий: I в. до РХ – восстание Спартака, через 2 тысячи лет – октябрьская революция в России. В V в. до РХ Демокрит открывает дифференциальное и интегральное исчисления. Через 22 столетия теорию переоткрывают И. Ньютон и Г. Лейбниц. В VI в. до РХ Гераклит открывает диалектику, а через 2 с лишним тысячелетия Г. Гегель, продолжая Гераклита, разрабатывает самое глубокое учение о всеобщем движении.

Поэтому авторы книги напрасно отвергают гипотезу циклов Бердяева. В ней есть смысл, т. к. человечество уже вошло в переходную эпоху катастроф (финансовых, политических, технологических, экологических), а

после них наступление духовности неизбежно. Об этом точно говорит русская пословица: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Гром ещё не грянул, но тучи сгустились.

Возможно, следующая цивилизация создаст новый тип мировоззрения, предсказанный В.С. Соловьёвым: синтез науки, философии, религии. Это и будет новая духовность.

Заканчивается книга призывом: человечеству необходимо сделать правильный, гуманистический выбор в точке бифуркации, чтобы сохраниться и развиваться.

Следует только добавить пожелания авторам.

1. Развивать гуманитарную синергетику как учение о процессах самоорганизации человека и общества. Художественно-исторический взгляд, изложенный в книге, открыл новые грани развития искусства, ранее неизвестные смыслы живописи, литературы. Ещё более удивительные открытия могут быть в области музыки, т. к. музыка и математика в сущности – ОДНО [7]. Об этом писал ряд композиторов (Моцарт, Стравинский и др.) в прошедшие столетия.

2. Раскрыть в последующих монографиях главный, подлинно перспективный аттрактор эволюции – гуманизм. Тогда станет более ясным смысл развития науки, техники, ИИ, освоения космоса, искусства, религии, философии. Все они – лишь способы совершенствования нашего биовида, очеловечивания человека.

Мировому философскому сообществу необходимо выделить несколько крупных проблем и сосредоточить усилия на решении именно этих проблем. Каких? Ещё древние поставили «вечные» вопросы. Что есть всё в сущности? Кто мы? Куда мы идём? Кант сформулировал свои варианты: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?»

Сегодня актуальны те же проблемы в духе современной, бифуркационной эпохи.

Допустимо ли трансформировать человека, улучшать его? Если ДА, то в каких отношениях желательно совершенствовать человека, особенно его сознание? Что такое сознание? Как предотвратить глобальные угрозы нашему биовиду? Возможно ли единое человечество? В направлении к какому аттрактору ему нужно двигаться (гуманизм или техницизм)? В каких направлениях следует развиваться?

3. Авторы ставят актуальный вопрос: возможно ли искусственное сознание? Часто путают интеллект, разум, сознание. Но ещё Кант отделил рассудок (интеллект) от разума. Интеллект оперирует конечными множествами на базе классической логики. Поэтому не выходит за рамки известного. Разум оперирует любыми множествами (конечными и бесконечными) на основе любой логики (в том числе создаваемой самим разумом), использует высшие духовные ценности (свобода, творчество, совесть…). Разум творит, строит принципиально новое знание (в отличие от ИИ). Но и разум – ещё не сознание. Оно сложнее и совершеннее, т. к. само создаёт разум.

Поэтому жизнь в ходе эволюции проходит стадии: … → ощущение → инстинкт → интеллект → разум → сознание → ... Вероятно, развитие ИИ с помощью сознания человека приведёт к искусственному разуму. Но для создания искусственного сознания необходимо СВЕРХсознание. Можно ли приблизиться к нему? Можно, хотя и трудно [4]. Главная трудность в том, что творческая составляющая духа и психики: 1) фрактальна, 2) расширяет сознание и этим создаёт новую реальность, начиная с собственного тела и окружающего внешнего мира, и управляет ею.

4. Важнейшей составляющей эволюции человека является эволюция мышления. Диалектика и синергетика дают возможность не только раскрыть ступени развития мышления в прошлом, но и сформулировать гипотезы о вариантах совершенствования мышления в будущем. Например, в направлении мышления движущимися формами. Если «Всё течёт» (Гераклит), то и мыслить следует не неподвижными понятиями (как этого требует закон тождества в логике Аристотеля и других формальных логиках), а мыслить движущимися, развивающимися понятиями-образами. Подобный стиль мышления распространён в искусстве. Например, положительный герой в начале спектакля может стать затем отрицательным и наоборот. Поэтому будущее за логикой и математикой движущихся мыслеформ. Необходимо разработать в логике закон «живых» мыслеформ. Тогда произойдёт соединение искусства и науки, возникновение «художественной математики», а за нею – гуманитарной математики [2].

5. Остаётся мало изученной область хаоса и таких близких образов как ничто, пустота, невыразимое, немыслимое, молчание. Эти и подобные мыслеформы сближают рациональное мышление и религию, мистику. Хотя часть российских учёных относят мистику к «антинауке», однако «Всё связано со всем», как утверждали ещё древние мудрецы. Поэтому одной из перспектив синергетики является её вторжение в области религиозной, мистической, мифологической деятельности. Такие попытки уже предпринимались в духе синергетической рациональности [3].

6. Практически важным направлением развития синергетики является общество. Как первоначальный хаос толпы самоорганизуется и становится порядком? Как происходит самоорганизация народа, нации, различных групп людей? Почему народы возникают и исчезают? Об этом писал Л.Н. Гумилёв [6]. Как одни народы «перетекают» в другие? Почему одни нации дружат, а другие не переносят друг друга? Выяснение этих вопросов с научной точки зрения могло бы помочь «навести порядок» в столь хаотической области как движение социальных масс, помогло бы открыть новые формы организации социума, ранее неизвестные. Ведь человечество и социум в сущности фрактальны. Отсюда трудная задача: описать математику социальной структуры как фрактал, причём движущийся, поэтому такая математика – теория изменяющихся форм.

Ещё Платон искал наилучшую социальную структуру. Аристотель же ввёл первую классификацию государств (монархия, аристократия, демократия…). Теория социальной самоорганизации могла бы объяснить известные формы и предсказать новые, более адекватные для современного человечества.

7.Повторяя С. Хокинга, авторы сетуют, будто философия «в параличе», не обогащается и на фоне быстро развивающейся науки как бы «замерла», если не «умерла». Однако это не так.

Науки (особенно эмпирические) – это частное, конкретное знание о природе, обществе, человеке. Философия же – всеобщее знание, это более, чем наука, это мировоззрение (как и религия). Философия занята вечными вопросами, а не сиюминутными, мгновенно дающими практическую пользу. Тем не менее «Философия – дочь своей эпохи» (Гегель) и выражает вечное через временное, преходящее. Также как диалектика в проекции на математику даёт синергетику.

Авторы могли бы поставить вопросы для философского сообщества со стороны самоорганизации, хаоса, движения, времени, потенциального, чтобы связать науку и философию, конечное и вечное.

Период бифуркации, XXI столетие требует от философов новых ответов со стороны ВЕЧНОСТИ, требует новых философских учений. И они начинают формироваться, достаточно побывать на философских конгрессах, чтобы познакомиться с ними. Более того, возникает учение о развитии философских учений, или «метафилософия». Здесь ставятся вопросы: что значит творить, в чём фундаментальность и новизна философских гипотез, что такое новое философское знание и т.п.

Таким образом, «Философские этюды» Н.В. Гоноцкой и Г.Г. Малинецкого вносят ощутимый вклад в учение о самоорганизации в области философско-художественной антропологии (учения о сущности человека), о возможных путях эволюции человечества в XXI в. Хотя учёные, писатели, философы обсуждают сегодня в основном технологические варианты будущего, однако главным аттрактором эволюции остаётся человек, развивающийся на базе высших духовных ценностей (свободы, творчества, совести, красоты, любви, веры в Высшее).

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое Средневековье. М.: Канон+: ОИ «Реабилитация», 2002. 448 с.
2. Войцехович В.Э. Математика накануне перемен // XI Всесоюзное совещание по логике, методологии, философии науки. Тез. докл. (дополнительный выпуск). Киев: Наукова думка. 1986. С. 45–46.
3. Войцехович В.Э. Синергетика и исихазм // Синергетика и психология. СПб: СПбГУ. 1997. С. 120–122.

4. Войцехович В.Э. Познаваемо ли сознание? // Проектирование будущего и горизонты цифровой реальности: труды Восьмой междунар. белорусско-российской науч.-практ. конф. (29–30 мая 2025 г., г. Минск). Минск: Четыре четверти, 2025. С. 7–16.
5. Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию М.: Академический проект. 2015. 683 с.
6. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 496 с.
7. Малинецкий Г.Г., Войцехович В.Э., Вольнов И.Н., Колесников А.В., Скиба И.Р., Сороко Э.М. Красота и гармония в цифровую эпоху: Математика – искусство – Искусственный интеллект. Будущее и гуманитарно-технологическая революция. М.: ЛЕНАНД, 2021. 240 с.

PHILOSOPHICAL STUDIES: FROM THE HISTORY OF ART TO THE SCIENCE OF THE FUTURE
Monograph review:
Gonotskaya N.V. and Malinetsky G.G.
PHILOSOPHICAL STUDIES

V.E. Voitsekhovich

Tver State University, Tver

The book continues a series of more than a hundred monographs and collections of articles on *Synergetics: From the past to the future.* Unlike many previous issues of this series, the connection between science and art is revealed here: the theory of self-organization and culture of the Middle Ages, as well as painting of the new age and literature of the 20th century. The historical and artistic «film» describing the evolution of society is associated with the scientific and technological revolution of our time - space exploration, artificial intelligence and fundamental questions of human existence – «Who are we?», «Where are we going?», «What can we hope for?». Discusses the main philosophical questions of our time, as humanity has entered the era of bifurcation (branching), the choice of the right trajectory, the choice that overcomes global threats. Humanism is substantiated as a goal of further development.

Keywords: *man, society, evolution, synergetics, art, painting, literature, science, philosophy.*

Об авторе:

ВОЙЦЕХОВИЧ Вячеслав Эмерикович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: synerman@gmail.com

Authors information:

VOITSEKHOVICH Vyacheslav Emerikovich– PhD (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: synerman@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.02.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.02.2026.

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 – Рассадин Сергей Валентинович.

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия *№1 (75), 2026*

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: 19.05.2026. Выход в свет: 25.05.2026.
Формат 70 x 108 $^{1}/_{16}$. Бумага типографская № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.
Тираж 500 экз. Заказ № 82.
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