

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. Спинова;
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, 2025

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media
PI № ФC77-61024 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.*

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	7
Гранин Ю.Д. На пути к «универсальной цивилизации». Конкуренция цивилизационных моделей развития-----	7
Ильин В.В., Ильин К.В. Археология творчества: потенциал ноззиса (статья 2) -----	23
Борисова Т.В., Стоцкая Т.Г., Шестаков А.А. Постправда как эпистемологический вызов: поиск истины в современном обществе-----	46
Ковалев А.А., Дзгоева Д.Т. Когнитивная война как цивилизационная катастрофа-----	54
Чернавин Ю.А., Станкевич Д.В. Социальная эволюция внешней миграции в России на рубеже XX-XXI веков: философский аспект -----	63
Бакурадзе А.Б., Лахтин А.Ю. Социально-философские основания эволюции механизма развития физической культуры в системе образования -----	75
Бурцева А.А., Пархоменко Р.Н. История становления представлений об отношении к людям с ограниченными возможностями в Европе -----	85
Татаров В.В., Григорьева Д.Д. Социально-философский анализ теоретических моделей капиталистической экономики-----	94
Некрасов С.И. Особенность духовного становления индивида-----	102
Васюков Р.В. Мировоззренческий и организационный аспекты самоменеджмента (социально-философский анализ) -----	110
Лебедев В.Ю., Удалова Л.В. Когнитивистика и вызовы цифровизации: трансформация познавательных процессов в эпоху цифровых технологий -----	123
 ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	 133
Зайцева Н.В., Крайнов Д.М., Малышев В.Б. Ценностное измерение российской цивилизации в трудах Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева -----	133
Ванчугов В.В. Опыты «конструирования» философии: классическое евразийство, второй этап (Л.П. Карсавин, Н.С. Трубецкой)-----	141
Алёхина Е.В., Буренков С.В., Каргин Н.Н. Принцип целостно-иерархической природы человека в русской религиозной философии vs оккультно-технократической платформы трансгуманизма-----	153
Кусенко О.И. Христианский и антихристианский ренессанс Николая Бердяева-----	164
Андреанов М.Г. Н.А. Бердяев: экзистенциальная рефлексия русской культуры -----	178
Казанцева И.А., Бельчевичен С.П., Лысюк И.И. Эволюция историософского мировоззрения Д.С. Мережковского (1880–1941 гг.)-----	185
Смирнова Т.Н. Дневник философа как особый эго-документальный жанр (на материале дневников В. Библихина)-----	195

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	201
Чжунцянь Тан О влиянии неоконфуцианства на китайскую «эстетику жизни»	201
Козлова Н.Н., Рассадин С.В. Государственная власть как точка сборки социального порядка в политической философии Н. Макиавелли	215
Недяк Б.Л. Философский метод А. Бергсона: между интроспекцией, интуицией и интеллектом	227
Губман Б.Л. Х.-Г. Гадамер и Г.В.Ф. Гегель: исторический опыт и современность	236
Шестаков А.А., Рагойша А.И., Буртовая Ю.В. Этические парадоксы долга: долговые обязательства в моральной философии	254
Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия: Философия»	266

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	7
Granin Yu.D. Towards a «universal civilization». Competition of civilizational models of development	7
Ilyin V.V., Ilyin K.V. The archaeology of creativity: the potential of noesis (article 2)	23
Borisova T.V., Stotskaya T.G., Shestakov A.A. Post-truth as an epistemological challenge: the search for truth in modern society	46
Kovalev A.A., Dzgoeva D.T. Cognitive warfare as a civilizational catastrophe	54
Chernavin Yu.A., Stankevich D.V. The social evolution of external migration in Russia at the turn of the XX-XXI centuries: the philosophical aspect	63
Bakuradze A.B., Lakhtin A.Yu. Socio-philosophical foundations of the evolution of the mechanism of physical culture development in the education system	75
Burtseva A.A., Parkhomenko R.N. The history of attitudes towards people with disabilities in Europe	85
Tatarov V.Y., Grigorieva D.D. Socio-philosophical analysis of theoretical models of capitalist economy	94
Nekrasov S.I. Features of the spiritual development of an individual	102
Vasyukov R.V. Personal and organizational aspects of self-management (socio-philosophical analysis)	110
Lebedev V.Y., Udalova L.V. Cognitive science and challenges of digitalization: transformation of cognitive processes in the Era of digital technology	123
 PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	 133
Zaitseva N.V., Krainov D.M., Malyshev V.B. The Value Dimension of Russian Civilization in the Works of N.Y. Danilevsky and K.N. Leontyev	133
Vanchugov V.V. Experiences in «constructing» philosophy: classical eurasianism, second stage (L.P. Karsavin, N.S. Trubetskoy)	141
Alekhina E.V., Burenkov S.V., Kargin N.N. The principle of the integral- hierarchical nature of man in russian religious philosophy vs occult- technocratic platform of Transhumanism	153
Kusenko O.I. Christian and anti-christian Renaissance of Nikolai Berdyayev	164
Andreanov M.G. N.A. Berdiaev's existential reflection on Russian culture	178
Kazantseva I.A., Belchevichen S.P., Lysyuk I.I. Evolution of the historiosophical worldview of D.S. Merezhkovsky (1880-1941 years) ----	185

Smirnova T.N. A philosopher's diary as a special ego-documentary genre (based on the diaries of V. Bibikhin) -----	195
PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT -----	201
Zhongqian Tang On the influence of Neo-confucianism on the Chinese « Living aesthetics» -----	201
Kozlova N.N., Rassadin S.V. State power as the assembly point of social order in the political philosophy of N. Machiavelli -----	215
Nediak B.I. H. Bergson's philosophical method: between introspection, intuition and intellect -----	227
Gubman B.L. H.G. Gadamer and G.W.F. Hegel: historical experience and contemporary situation -----	236
Shestakov A.A., Ragoisha A.I., Burtovaya Yu.V. Ethical paradoxes of debt: debt obligations in moral philosophy -----	254

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 165.0+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.007

НА ПУТИ К «УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ». КОНКУРЕНЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ МОДЕЛЕЙ РАЗВИТИЯ

Ю.Д. Гранин

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

В статье обсуждается проблема возникновения «универсальной цивилизации», возможности ее формирования в контексте социальной эволюции человечества и конкуренции «цивилизационных моделей развития». По мнению автора, появление так называемой «универсальной (всемирной, общечеловеческой) цивилизации» в обозримом будущем мало вероятно. Такая цивилизация является «проектной утопией с неопределенным будущим», существующей преимущественно в головах теоретиков. Пока же, несмотря на необычайно выросший масштаб коммуникаций и деятельности международных организаций, человечество продолжает оставаться экономически, политически, культурно и, шире, цивилизационно разделенным. Последнее не случайно, а является проявлением закона необходимого социокультурного разнообразия как фактора эволюции сообществ вида *Homo sapiens*, наиболее крупными из которых являются «цивилизации». В качестве устойчивых исторических структур они вырабатывают собственные «модели развития», совокупность которых воплощает потенциал разных вариантов и путей эволюции человечества. Что не исключает возможность его трансформации в глобальную целостность, сохраняющую тем не менее лингвистическое, конфессиональное и политическое разнообразие. Эта возможность связана с наблюдаемой в истории «глобализацией сознания» у представителей всех цивилизаций, рационализацией и рефлексивностью их мышления. Кроме того, «цивилизации» не являются аналогом герметичных лейбницевских монад: они не только конкурируют, но и коммуницируют друг с другом, делая «разделенное человечество» экономически, интеллектуально и духовно все более взаимосвязанным. Поэтому пропагандируемая теперь идея диалога стран-цивилизаций совсем не бессмысленна.

Ключевые слова: глобализация, государство, империя, модели развития, цивилизация.

Введение

Многие из тех, кто знаком с историей человечества и задумывается над его будущим, как правило, приходят к неутешительным выводам. Покорив эвересты научно-технического прогресса и обретя небывалую власть над природой, народы и государства так и не научились строить социально-политическое и естественное пространство собственного обитания и

© Гранин Ю.Д., 2025

взаимоотношения с соседями на основе толерантности, разума и нравственности. Но почему? Может ли человечество достичь такого состояния совместного бытия народов, чтобы, выражаясь словами поэта, «жить единым человеческим общежитием»? Или оно обречено продолжить быть разделенным на национальные государства и цивилизации? Мыслители, философы и ученые издавна размышляли над этими проблемами, предлагали различные социально-философские и социально-политические проекты грядущего мироустройства, но разделяемое всеми решение так и не было достигнуто в пространстве ни одного из использованных в течение столетий подходов к объяснению истории человечества. Цивилизационный анализ истории в этом перечне не исключение.

Как и другие он теоретически разнообразен, в нем явно и скрыто присутствуют две научно-исследовательские парадигмы и вырастающие из них стратегии исследований: универсалистская и партикулярная. И та, и другая основываются на субстанциально-деятельностной интерпретации антропоистории и связанном с ней понимании «цивилизации» человечества как всемирно-исторического процесса. Различие состоит в интерпретации характера его осуществления.

«Партикулярное» понимание «цивилизации» («цивилизации») человечества рассматривает этот процесс в контексте социокультурной эволюции вида *Хомо сапиенс*: как *многолинейное движение интеграции* человеческих объединений во все более численно крупные, структурно-функционально более сложные сообщества людей, самыми «креативными» из которых оказываются «цивилизации» [4]. Они же являются и наиболее устойчивыми «историческими структурами» (Ф. Бродель), «герметичность» которых обеспечивается присущей каждой цивилизации «доминантной культурой». «Культура, – отмечает А.А. Гуссейнов, – словно панцирь, придает каждой из цивилизаций герметичность, позволяющую, даже принуждающую сознавать себя как единственную, не как одну из многих (или нескольких), а именно единственную» [7].

В пределах такого понимания всемирная история мыслится как «всегда-иначе» реализуемая в разных регионах планеты *нелинейная последовательность состояний развития* (первобытность-варварство-цивилизация), а начиная с периодов «неолитической» и «городской» революций (Г. Чайлд) – как конкуренция цивилизаций за влияние, территории и сосредоточенные на них ресурсы, продолжающаяся до сего дня [4; 9; 14]. Тем самым, не отрицая, но вынося за скобки, целостность исторического процесса, акцентируется внимание на многообразии и географическом локализме его осуществления в форме отдельных цивилизаций, социокультурное разнообразие которых препятствует объединению населения Земли в «глобальное сообщество открытых друг другу наций» [19, с. 49].

В свою очередь универсалистская парадигма обращает внимание на наличие «общечеловеческого» – инвариантного – в содержании антропоистории, интерпретируя глобальную тенденцию цивилизации вида *Хомо*

сапиенс как кумулятивный процесс формирования и распространения во все увеличивавшихся масштабах «общеисторических» (универсальных) «форм» или «институтов развития», противостоящих «варварству» как «своему иному» цивилизации. В качестве таких институтов исследователи, как правило, выделяют «частную собственность», «рынок», «право», «демократию» и «автономию личности» [1; 16; 17]. А «варварство» интерпретируется не как исторический феномен, предшествующий появлению первых цивилизаций и долгое время сосуществующий вместе с цивилизованными формами совместной жизни людей, а как постоянно воспроизводящееся *внутреннее противоречие самого процесса цивилизования человечества*, так и не сумевшего избавиться от насилия, войн и жестокости. Теоретически (логически) избавиться от этого «внутрицивилизационного» противоречия, писал В.М. Межуев «можно только одним путем: истолковав цивилизацию не как эмпирически фиксируемое множество разных цивилизаций, а как *процесс становления общей, единой для всего человечества и, следовательно, универсальной цивилизации*. По отношению к ней все существующие на данный момент цивилизации, включая западную, предстают, как ее подготовительные фазы или ступени» [15, с. 11]. Конечно, добавлю от себя, можно пойти и иными путями: исключив, например, «варварство» как регулярно воспроизводящийся феномен из состава процесса цивилизации и истолковав последний в партикуляристском ключе. Но это означало бы измену парадигме универсализма, которая, как уже отмечалось, по социально-философским основаниям равномогуща стратегии партикуляризма. И тем не менее последняя предпочтительней, как минимум, по двум причинам.

В отличие от «универсалистской» интерпретации процесса цивилизации, разрабатываемой преимущественно социальными философами, партикулярная концепция множественности цивилизаций не игнорирует результаты исторической социологии, социальной и культурной антропологии и этнологии, на основе которых теперь формируется теория социальной эволюции человечества. А опирается на них как на эмпирический базис для создания эволюционной междисциплинарной концепции «цивилизации» и «цивилизаций», где каждое цивилизационное образование воплощает одну из реализованных (в ряду возможных) линий развития человечества. Такой подход, как будет показано, не исключает, но ставит под сомнение формирование «универсальной» (всемирной) цивилизации. Это, во-первых.

Во-вторых, постулаты «универсалистов» о выработке в ходе цивилизации некоторых «универсальных» (пригодных для всего человечества) политико-правовых, экономических и иных форм развития обходят вниманием тот исторический факт, что эти формы первоначально были выработаны греко-римской цивилизацией, потом «возрождены» (эпоха Возрождения), доработаны и развиты в государствах Западной Европы XVI-XVIII столетий, а затем были навязаны другим народам в процессе колонизаций и завоеваний, перекочевав в другие страны и континенты. Так можно ли в

этом случае считать их «обладающими всечеловеческим содержанием»? На этот счет нет единого мнения (см. [8]).

Всеобщее (общечеловеческое) в антропоистории действительно существует и реализуется через исторически особенное. Но надо учитывать, что в конкретно-исторических формах осуществления и со временем его содержание изменяется. В настоящее время, например, выделенные сторонниками универсалистской парадигмы «общечеловеческие институты и механизмы», будучи использованы в обществах и государствах разной цивилизационной принадлежности, претерпевают удивительные метаморфозы, меняя свое содержание и функционал вплоть до противоположных значений. Это было замечено во второй половине XX столетия, когда образованные в результате деколонизации новые государства Азии, Африки и Латинской Америки попытались «модернизироваться». Результаты оказались хуже ожидаемых, что в конечном счете привело к краху популярной в те годы «теории модернизации» [5]. А в наши дни этот эффект «переплетенных модерностей» наблюдается почти повсеместно. Например, сохраняя формальные признаки, современные «демократии» в США, России, Китае или, допустим, в Ираке, содержательно различны. Что позволяет многим западным специалистам, абсолютизируя эти различия и квалифицируя в качестве образца собственные модели политического народовластия, исключать из состава «демократических государств» Россию, Китай, десятки других стран.

Кроме того, надо иметь в виду, что наблюдаемые нами теперь в большинстве стран мира «общечеловеческие» формы «цивилизации» в качестве таковых установлены нами ретроспективно – в отношении к уже свершившемуся прошлому. Но они, как и все «прошлое» в целом, не могут быть нами безоговорочно экстраполированы в будущее, которое, строго говоря, известно нам лишь предположительно.

Исходя из принципа естественно-исторического конструктивизма мы признаем: историческое будущее всех без исключения сообществ осознанно (хотя и в разной мере) и в значительной степени рационально строится людьми с точки зрения их представлений о должном состоянии локального и всемирного общежития. «Но последствия этих коллективных деяний (в силу невозможности “знать” весь объем социальных, перманентно изменяющихся связей и, тем более, – “волений” составляющих общество индивидов, принимающих решения во многом спонтанно и интуитивно) оказываются совсем не теми, на которые рассчитывали многие “строители” будущего (“справедливого”, “свободного”, “демократического”, “бесклассового” – далее по списку) сообщества. Из этого следует, что *ни один крупный социальный проект так и не был реализован в том виде, в каком был задуман*: на выходе получалось не то, что замысливалось. А часто, даже “совсем не то”, когда речь шла о проектах грядущего справедливого мироустройства для всех населяющих Землю народов» [6, с. 135–136]. Так что наступление «эры цивилизации для человечества», в качестве «механизмов»

становления которой необходимы, как пишет А.С. Никольский, «разделение властей, верховенство закона, демократии, рынка, политический и идейный плюрализм, признание ценности изначальных прав и свобод каждого человека и т. д.» [17, с. 152], совсем не predetermined. Несмотря на необычайно выросший масштаб коммуникаций и деятельности международных организаций, *человечество продолжает оставаться экономически, политически, культурно и, шире, цивилизационно разделенным*, а перечисленные выше механизмы и институты его «цивилизации» на деле оказываются очередной версией «вестернизации» мира: экстраполяцией характеристик евроатлантической цивилизационной модели развития на все человечество.

Далее я более подробно остановлюсь на этом моменте. А сейчас хочу предложить несколько иной поворот обсуждаемой темы, рассмотрев процесс «цивилизации» стран и народов в контексте реализации более общей макроисторической тенденции: глобализации человечества. В этом контексте становление «всемирной (глобальной) цивилизации» не исключается, но оказывается в пространстве утопии с неопределенным будущим. А «цивилизация» человечества предстает как инобытие («свое иное») его глобализации, реализуемое через многообразие региональных форм воплощения этой общеисторической тенденции. И вот почему.

Глобализация человечества

Как и большинство категорий социальных наук, термин «глобализация» не имеет общепринятой трактовки, применяется почти ко всем базовым аспектам человеческой жизнедеятельности: экономике, политике, культуре и т. д. В нашем случае речь идет о глобализации «человечества», понимаемого как *исторически изменяемая совокупность когда-либо живших и ныне живущих индивидов биологической популяции определенного вида – «человека разумного»*, которая, посредством создания «надбиологических программ жизнедеятельности» («культуры») трансформировало свое бытие в многообразие социокультурных форм совместной жизнедеятельности в ходе социальной эволюции и в процессе своего распространения по планете – т. е. «глобализации». Но это лишь одно из многих значений данного термина, меняющего свое содержание в зависимости от дисциплинарной принадлежности использующих его исследователей. По моему мнению, избавиться от этого семантического плюрализма можно следующим способом: использовать понятие «глобализации» в качестве метадисциплинарной аналитической категории, синтезирующей оба значения термина «глобальный»: восходящего к латинскому *globus* (планетарный) и французскому *global* (всеобщий, всемирный). В этом контексте глобализацию человечества перспективно интерпретировать не только как исторически обусловленное географическое распространение людей и их сообществ, созданных ими экономических и политических моделей совместной жизни, идей, артефактов, символов и информации в пределах и за пределы регионов и континентов [20], но и как берущую начало в глубокой древности и

незавершенную по сей день *мега*тенденцию к становлению и последующему объединению сообществ людей в глобальную (планетарную) общность, воплощенную в диалектике пространственно-временных перемещений, взаимодействий и трансформаций антропосоциальных целостностей.

Такое понимание ориентирует на изучение глобализации в связи с эволюцией интересов (потребностей), мировоззрений и форм сознания взаимодействующих пространственно локализованных коллективных субъектов истории, подвергающихся в процессе миграций, торговых, финансово-экономических, военно-политических и духовно-культурных взаимодействий разнообразным трансформациям и поглощениям, в ходе которых образуются новые, численно и пространственно более крупные социальные, политические и социокультурные антропосоциальные целостности: объективно и субъективно-символически интегрированные в «социумы» (роды, племена, союзы племен, этносы, нации) и «цивилизации» объединения индивидов. Известная нам история – нелинейный процесс обуславливающих друг друга тенденций дифференциации и интеграции образующих человечество антропосоциальных общностей, его (человечества) структурного усложнения и, одновременно, становления его целостности и единства.

Этот процесс, его этапы и исторические формы осуществления был подробно проанализирован мною в нескольких монографиях. А здесь имеет смысл обратить внимание на следующие обстоятельства.

Во-первых, на то, что географическая глобализация человечества на протяжении тысячелетий сопровождалась его социальной эволюцией: процессами интегрирования составляющих человечество индивидов во все более сложные и крупные человеческие ассоциации. Это интегрирование имело многолинейный характер, но в целом характеризовалось как «процесс структурной реорганизации во времени, в результате которой возникает форма или структура, качественно отличающаяся от предшествующей формы» [12, с. 6].

Понимание антропоистории как нелинейного и многовекторного *процесса* социального интегрирования (и сопутствующего ему дифференцирования) *не исключает*, разумеется, возможности выстраивания некоторой результирующей «генеральной линии» совокупного общественного прогресса и *использование методологии, ориентированной на поиск и анализ структурных компонентов и состояний исторически изменяемых человеческих сообществ как самоорганизующихся больших и малых коллективов*. Такая методология может быть названа «методологией структур и состояний». В свое время (1939) она получила блестящее воплощение в работе Норберта Элиаса «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования», показавшего тесную взаимозависимость процессов «прогрессирующей интеграции» и «прогрессирующей дифференциации» социальных структур с такими же процессами в психике «высшего

слоя мирян» периода позднего Средневековья стран Запада [22]. Теперь именно она активно используется в исторической социологии и психологии, исторической, политической и культурной антропологии. О чем, помимо трудов зарубежных исследователей, свидетельствуют работы О.Ю. Артемовой, Д.М. Бондаренко, Л.Е. Гринина, А. Коротаева, Н.Н. Крадина, Н.С. Розова, Е.А. Шинакова и некоторых других отечественных авторов. Многие из них относят себя к направлению, именуемому «теорией социальной эволюции». Но их работы можно квалифицировать и как выполненные в рамках социогенетического подхода к анализу антропоистории. В пределах которого история человечества понимается как его поступательное движение вверх по лестнице социальной эволюции: от состояния «первобытности» (дикости) через состояние «варварства» к состоянию «цивилизации» (иначе – «цивилизованности»). Каждое из этих состояний характеризуется особыми общественными (т. е. политическими, социальными, экономическими, культурными, ментальными и иными) порядками жизни сообществ людей. Эти «общественные порядки организации и развития» экономической, политической, социальной и иных сфер жизни человеческих сообществ взаимно обуславливают друг друга. При этом, как полагают многие специалисты, ведущая роль принадлежит культурным (и соответствующим им ментальным) порядкам как основным средствам трансляции социального опыта.

Эти эмпирически подтвержденные теоретические положения социогенетики, лежащие в основании различий «варварских» и «цивилизованных» сообществ, безусловно, надо учитывать философам, берущимся обсуждать проблему соотношения «варварства» и «цивилизации» в современной России и других странах. Это обсуждение будет продуктивным, если будет учтено одно принципиальное обстоятельство: историческая изменчивость самого «варварского мира» (Барбарикума), меняющего свои характеристики по мере расширения контактов с «миром цивилизаций». В этом случае наблюдается сложная конвергенция этих миров, особенно зримо проявляющаяся в ситуации «пограничья». Наиболее «ярко этот процесс, – отмечает руководитель лаборатории по исследованию цивилизации и варварства ИВИ РАН В.П. Буданова, – раскрывает история Великого переселения (II-VII вв.), когда консолидированное пространство этнических варваров стало для цивилизации не только “зоной опасности”, но впервые в истории, как казалось, “меткой” простых решений. Ибо это были уже не просто “варвары”, а “варвары” *pene consimiles*, “почти похожие” на представителей цивилизованной части Ойкумены. *Варварский компонент проявился как индикатор кризиса и начала становления новой цивилизации*» [3, с. 15]. И каждая такая цивилизация, резюмирует автор, формирует свою концепцию «варвара» и свои «варварские стереотипы», исходя из конкретно-исторических, политических и идеологических обстоятельств, мировоззренческих, философских, литературных и эмоциональных предпочтений пишущих и читающих [3, с. 10].

Таким образом, провести четкие географические и временные границы между периодами варварства и цивилизации в истории человечества можно весьма условно и в сугубо аналитических целях. Любая большая страна до сих пор сохраняет в своем составе фрагменты архаики. Это то, что можно назвать присутствием «прошлого в настоящем». В частности, так называемая «военная демократия», «советы старейшин», «кровная месть», «дарообмен» и т. д. – наиболее распространенные формы управления и регуляции социальных отношений в варварских племенах и союзах племен древности, – продолжают существовать в современных, живущих в трудно доступных местах, этнических сообществах, организованных по принципу родовой и клановой принадлежности. Их можно именовать анклавами варварства в цивилизованной среде. Но порождением «цивилизации» они не являются. А потому рассуждать о «современном варварстве» как инициированном «современной цивилизацией» имеет смысл, лишь беря слово варварство в научные кавычки. Иначе термин теряет статус аналитической категории, превращаясь в межнаучную метафору, сфера применимости которой сейчас растет как снежный ком. В значительной мере это связано с нехваткой новых категорий для анализа усложняющейся социальной действительности. В этом контексте речь перспективно вести в более широком теоретическом диапазоне: о масштабах распространения, условиях и мере воспроизводства исторического «прошлого» в государствах модерна (подробнее см. [5]). Это второе обстоятельство, на которое имеет смысл обратить внимание.

В-третьих, выстраивая любые периодизации истории, не следует забывать об их относительности: все они покоятся на предпосланных им основаниях и в конечном счете реализуют прогрессистскую и линейную версии истории человечества. Между тем, подобно природной, социальная эволюция человечества – нелинейный процесс и результат взаимодействия, конкуренции и борьбы многочисленных индивидуальных и коллективных субъектов исторического действия: индивидов, государств и цивилизаций. Последние продуктивно интерпретировать *в качестве больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), которые, обладая сложной многокомпонентной структурой, в пространстве планетарной истории реализуют разные культурно-исторические типы развития, воплощали и воплощают потенциал разных возможностей и путей эволюции человечества в прошлом и обозримом будущем* [4].

Соответственно с появлением крупных цивилизаций, наилучшей политической формой существования, развития и экспансии которых была «империя», история человечества постепенно обретает качество глобальности (всемирности), оказываясь *результатирующей многих попыток организации общего пространства совместной жизни народов и государств на основе разных «цивилизационных моделей» развития*. Эскизно этот процесс можно представить следующим образом.

Конкуренция цивилизационных моделей развития

Предыстория глобализации человечества уходит в глубокое прошлое. Выделение человека из природы и его победа в конкурентной борьбе с животными и гоминидами были обусловлены не только изменением способов производства материальных благ, но и трансформацией духовно-практических форм производства и организации социальной жизни. Первоначально связанных, по-видимому, с нерелексивным осознанием базовой потребности в общении и сосуществовании вместе с другими людьми, в развитии отношений родства (семьи), кооперации и солидарности, осуществляемым на основе закрепленных устной коллективной памятью категорий очевидности [11]. Так или примерно так на заре человечества формировалось общее социальное пространство совместной жизни людей в составе первых человеческих обществ (социумов), целостность которых обеспечивалась общими для них экономическими, культурными, ментальными и иными порядками совместной жизни. Они взаимно обуславливали друга, но в эпоху первобытности еще не были институционализированы внеродовыми (территориальными) формами властвования.

Так, например, эволюция общественных порядков от состояния первобытности к варварству шла по линии «семья» – «семейная группа» (сосредотачивающаяся в «стойбища» или «деревни») – «род» – «племя» – «этнос». Эти сообщества характеризовались разными политическими порядками организации совместной жизни: «сообщества без постоянного лидерства» – «сообщество с бигменом» – «вождество (чифдом)» – сложное вождество (сложный чифдом) иначе – «протогосударство» [2; 8; 21]. Экономическое и социальное неравенство, разрушившее ритуалы солидарности и взаимопомощи, появляются при переходе первобытных сообществ в состояние «варварства», а затем – и в состояние «цивилизации» (цивизованности). Для этого состояния, отмечают исследователи, характерно наличие *общественных институтов, обеспечивающих воспроизводство и трансляцию общих норм и ценностей* – регуляторов порядков совместной жизни. Самыми важными из них становятся корпорации, организованные по профессиональной принадлежности (жреческие, ремесленные, торговые, военные и др.), системы образования (школы) и, разумеется, «государства» как главные факторы появления письменного права и обособившихся видов духовно-практической деятельности: первых «философий», «наук» и «искусств».

Так, примерно 5-6 тыс. лет назад в плодородных долинах Нила, Тигра, Евфрата, Инда и Хуанхэ появляются первые острова «цивилизации», окруженные морем «варварства», которые затем превратились в «материки» цивилизованных форм жизни. Этот процесс был связан с расширением поля контактов между лингвистически и культурно разными социумами, появлением городов и государственных форм жизни, становлением и развитием письменности, универсальных (логических) форм и категорий

мышления. Абстрагирующая сила которых, вместе с продуктивной способностью воображения, расширяла горизонты сознания и *глобализировала сферу представлений о взаимосвязях людей с окружающим Миром*, помещая их в сферический пространственно-временной континуум совместной с Богами жизни. Так поверх всех локальных социокультурных различий в теогониях и мифопоэтических традициях *выстраивалась символическая связь времен, формировалась идея происхождения изначально единого «человечества»*, которая затем, в так называемое Осевое время Евразии (между 800-200 гг. до н. э.), обрела широкое распространение, оригинально трансформировавшись в различных религиозных и философских учениях, заложивших основы последующих «мировых» культур, религий и цивилизаций.

«В Китае, – пишет К. Ясперс, – жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга» [23, с. 32–33]. Помимо появления личностного (экзистирующего) начала в рефлектирующем человеке подобном нам, то новое, что возникло в эту эпоху, было связано с возникновением идеи истории и идей глобальности мира, единства человечества и личной ответственности индивида за существование и сохранение анонимного мира-бытия. Впоследствии эти философские идеи были подхвачены и своеобразно развиты сначала христианством, а затем исламом. Параллельно и вместе с развитием глобализирующих мир и человечество философских и религиозных представлений шел интеллектуальный поиск политических и правовых форм совместной жизни. Но этот поиск осуществлялся в условиях жесточайшей антропосоциальной конкуренции.

Начиная с Неолитической революции, вся известная нам история вида *homo sapiens* – это история миграций, великих переселений и войн первобытных и постпервобытных, догосударственных и государственно оформленных групп и обществ за географическое пространство: территории проживания и сосредоточенные на этих территориях, в том числе и человеческие, ресурсы. Удерживать которые достаточно долго пришельцы и победители могли, лишь организовав *общее* экономическое и политическое *пространство совместной жизни* для населяющих эти территории людей *путем выработки универсальных (для них) норм общежития*. Так возникали сначала ранние государства и их аналоги, а позже – этнические и многоэтнические имперские государства, проводившие политику ассимиляции и интеграции лингвистически, религиозно и культурно разного населения в

новые относительно гомогенные социальные целостности: «цивилизации», стремящиеся распространиться до пределов известной им Ойкумены.

В подавляющем большинстве случаев это распространение имело характер военных и колониальных экспансий. Следствием которых, помимо увеличения числа транспортных потоков и коммуникаций, оказывался перенос за пределы локальных территорий, регионов и континентов произведений литературы и искусства, техники и технологий, религиозных и светских идеологий, научных знаний и типов рациональности, норм и образцов экономической, политической и социальной жизни. Неизбежное в таких случаях «столкновение культур» сопровождалось различного рода заимствованиями, непреднамеренными ассимиляциями и намеренно осуществляемыми «метрополиями» аккультурациями, «символическим насилием», вызывавшими сопротивление лингвистически и культурно разного иноверного населения покоренных и колонизируемых территорий. Но в любом случае знания, артефакты и институты одних народов оказывались доступными другим, обретали статус «мировых» ценностей, раздвигали горизонты и трансформировали мировоззрения, шаг за шагом делая экономически, социокультурно и политически разделенное человечество материально, интеллектуально и духовно все более взаимосвязанным, идею «человечества» и его антропобиологического единства – субъективно представимой и психологически приемлемой, а объединение «человечества» в глобальную целостность – философски и политически фундированным «проектом». Последний, если начинать отсчет с трактата И. Канта, получил множество авторских воплощений, но до сих пор пребывает в статусе утопии с неопределенным будущим [10].

Не имея возможности более подробно разбирать этот вопрос, обращу внимание на главное: естественно-исторический характер *диалектики* глобализации и цивилизации человечества, в лоне которой к настоящему времени современное (и совсем не лучшее) состояние человечества стало результирующим итогом *многих попыток организации общего пространства совместной жизни народов и государств на основе разных «цивилизационных моделей» развития*. В данном случае под «цивилизационными моделями» понимаются формы и институты политического, экономического, социального и культурно-духовного развития, самостоятельно выработанные народами (группой народов), заимствованные ими или навязанные им в процессе колонизаций и завоеваний.

Их наличие и распространение, повторим, оказывалось важным фактором мировой динамики, формируя попеременно меняющиеся «центры» международного развития: «места» военного, социально-экономического и культурного доминирования в пределах нескольких географических регионов одной из локальных цивилизаций, политической формой существования которых в большинстве случаев была «империя» – «универсальное государство» (А. Тойнби), оказывавшееся, в зависимости от его типа, более или менее успешным политическим средством «переплавки» и ускорения процесса

интеграции лингвистически, религиозно и культурно разных элит и населения имперских территорий. Так, параллельно и сменяя друг друга в качестве «лидеров», на просторах Евразии формировались и развивались «китайская», «индийская», «персидская», «эллино-македонская», «римская», «арабо-мусульманская», «западноевропейская» и выросшая из нее «евро-атлантическая» цивилизации, формирующие соответствующие им «миры» и «полюсы» регионального и межрегионального развития, каждый из которых обладал большим или меньшим объединительным потенциалом.

Учет последнего обстоятельства имеет принципиальное значение. Подчеркивающее ограниченность западоцентричных интерпретаций и периодизаций истории, редуцирующих многообразие прошлых и будущих конкретно-исторических форм цивилизации человечества лишь к одной – евроатлантической – модели его интеграции во всечеловеческую целостность – «всемирную цивилизацию». Интерпретация цивилизации как вестернизации, безусловно, хорошо согласуется с большим массивом исторических фактов конца XIX – середины XX столетий. Но в длительной исторической ретроспективе и перспективе такой подход нельзя признать единственно возможным. По справедливому замечанию А.Г. Франка, перемещение «центра мира» – колебательный процесс, отмеченный «сменяющимися друг друга движениями относительно воображаемой линии, которая отделяет Восток от Запада в Евразии» [24, р. 1]. Эту мысль подтверждают многочисленные историко-экономические и историко-культурные исследования ученых-реориенталистов, убедительно доказывающих, что, начиная с XII в. н. э. и вплоть до середины (или конца) XVIII столетия, центром торгового, экономического, и даже индустриального прогресса (до XVI в.) была Азия. Крупнейшие империи которой значительно превосходили любые европейские государства своей военной мощью, размерами культурного и политического влияния [24, р. 123–127].

Тем не менее в борьбе за мировое господство победа досталась Европе. Начиная с XVI в. глобализационный порыв крупнейших кочевых, аграрно-ремесленных и полуиндустриальных империй центральной и юго-восточной Азии (Китая и Индии) иссяк. И с тех пор, не взирая на упорное сопротивление возглавляемого Османами «исламского мира», последующие четыре столетия «цивилизация» человечества шла рука об руку с колониализмом национальных государств Западной Европы, а позже и США, промышленное, экономическое и военно-техническое развитие которых позволили им распространить свое присутствие в Америке, Азии и Африке, навязав народам этих континентов евроатлантическую модель развития. Она теперь признана доминирующей и, многими, безальтернативной. Но можно ли безоговорочно утверждать, что будущее человечества связано с неизбежной «вестернизацией» стран мировой «периферии» и «полупериферии», результатом которой и будет «всемирная (универсальная) цивилизация»?

По-моему, нет. Если придерживаться понимания периодически изменяемой вариативности осуществления человеческой истории, рационально признать: последняя никогда не была «улицей с односторонним движением», а «полюса» и «центры» мирового развития в течение ушедшего тысячелетия менялись неоднократно, постепенно смещаясь из Азии в Европу. После Второй мировой войны они переместились в США: новый «центр» евроатлантической цивилизационно-имперской системы. Теперь они явно сдвигаются на Север и Юго-Восток евразийского континента, где сосредоточены крупнейшие государства-цивилизации. Их появление не случайно, а является проявлением закона необходимого социокультурного разнообразия как фактора эволюции сообществ вида *Хомо сапиенс*. В качестве устойчивых исторических структур «цивилизации», повторю, вырабатывают собственные «модели развития», совокупность которых воплощает потенциал разных путей эволюции человечества. Что не исключает возможность его (человечества) трансформации в глобальную целостность, сохраняющую тем не менее лингвистическое, конфессиональное и политическое разнообразие.

Эта возможность, как я пытался показать, связана с наблюдаемой в истории «глобализацией сознания» у представителей всех цивилизаций, рационализацией и рефлексивностью их мышления. Хотя существующие цивилизации различаются между собой по ценностно-смысловым основаниями, они не являются аналогом герметичных лейбницевских монад: они не только конкурируют, но и коммуницируют друг с другом, делая «разделенное человечество» материально, интеллектуально и духовно все более взаимосвязанным. Поэтому пропагандируемая теперь идея диалога стран-цивилизаций совсем не бессмысленна. Как не бессмысленны надежды на то, что в будущем мироустройство суверенных национальных государств уступит место мироустройству «глобального сообщества открытых друг другу наций»: «всемирной цивилизации» с характерным для нее «постнациональным состоянием» (Ю. Хабермас), базирующемся на основе более высокой «космополитической идентичности» (У. Бек).

Разумеется, в настоящее время эти и некоторые другие проекты имеют статус «проектной утопии» – в нашем случае: «социально-философского образа Будущего». Однако не будем забывать, что многие идеи, будучи высказаны и распространены, имеют свойство реализоваться в той мере, в какой они не противоречат законам природы, соответствуют потребностям многих людей и их ожиданиям. Это наблюдение применимо и к социально-политическим проектам. Хорошим примером могут служить идеи образования ООН и Европейского Союза, которые в XX столетии оказались реинкарнацией предложений, содержащихся в сочинении выдающегося пацифиста и проповедника Уильяма Пенна (1644–1718) «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств» и трехтомном «Проекте вечного мира в Европе» французского аббата Шарля Ирины де Сен-Пьера (1658–1743),

написанного в 1713–1717 годах. В этой связи уместно вспомнить мысль Канта, высказанную им в трактате к «К вечному миру» и обращенную к современным ему государственным деятелям.

Последние, писал Кант в «секретной статье» своего сочинения, выполненного в форме типичного для тех времен «международного договора», *«должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира»*. Конечно, продолжал он, «нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность» [10]. Но именно ясности мышления, освещенной светом «чистого» и «практического разума», не хватает теперь тем публицистам и политикам, которые в угоду личным амбициям и «национальным интересам» готовы сжечь Мир в костре ядерной катастрофы.

Список литературы

1. Алексеев С.С. Восхождение к праву. Поиски и решения. М.: Норма, 2001. 752 с.
2. Бондаренко Д.М. «Гомологические ряды» социальной эволюции и альтернативы государству в мировой истории (постановка проблемы) // Крадин Н.Н., Коротаев А.В., Бондаренко Д.М., Лынша В.А. (ред.). Альтернативные пути к цивилизации. М.: Логос, 2000. С. 198–206.
3. Буданова В.П. Варвары и варварство в антропологии цивилизаций // Цивилизация и варварство. Трансформация понятий и региональный опыт. М.: ИВИ РАН, 2012. С. 10–46.
4. Гранин Ю.Д. Цивилизация и цивилизационная эволюция России // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 34–44.
5. Гранин Ю.Д. Государство модерна. Национальный и социальный векторы эволюции. М.: Академический проект, 2021. 371 с.
6. Гранин Ю.Д. О «проектном» и «естественно-историческом» характере цивилизационного развития // Личность. Культура. Общество. 2022. Т. XXIV, № 3-4. С. 130–138.
7. Гуссейнов А.А. О человечестве и человечности. Рубрика академика Гуссейнова. [Электронный ресурс]. URL: <file:///C:/Users/%D0%AE%D1%80%D0%B8%D0%B9/Downloads/o-chelovechestve-i-chelovechnosti.pdf> (дата обращения – 12.04.2025).
8. Джонсон А., Эрл Т. Эволюция человеческих обществ. От добывающей общины к аграрному государству / пер. с англ. И.В. Кузнецова, Е. Веремеевой; науч. ред. перевода О. Маслова-Вальтер, М. Маяцкий. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2017. 552 с.
9. Ильинская С.Г. «Цивилизация» как локально-дискретный феномен: ключевые этапы теоретического осмысления и приращения понятия //

Цивилизация: контрапункты теории / отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 213–241.

10. Кант И. К вечному миру. Электронный ресурс. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Kant.K_vechnomu_miru.pdf (дата обращения – 12.04.2025).

11. Кармадонов О.А. Глобализация и символическая власть // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 47–56.

12. Классен Х.Й.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма. // Альтернативные пути к цивилизации / ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000. С. 6–23.

13. Коротаев А.В., Крадин Я.Я., Лынша А. Альтернативы социальной эволюции (Вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации: кол. монография / под ред. Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынши. М.: Логос, 2000. С. 24–75.

14. Лапин Н.И. Своеобразие культур цивилизаций – достояние и ресурс каждого человека и всего человечества // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 5–16.

15. Межуев В.М. Гуманизм и современная цивилизация // Человек. 2013. № 3. С. 5–16.

16. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: Канон+, 2010. 480 с.

17. Никольский С.А. О цивилизации, общечеловеческом и всечеловеческом // Цивилизация: контрапункты теории / отв. ред, сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 138–164.

18. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра, Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

19. Толстоухов А.В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 49–63.

20. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика. Экономика. Культура. М.: Праксис, 2004. 576 с.

21. Цивилизационные модели политогенеза: [монография] / [Д.М. Бондаренко, А.Б. Коротаев, М.Л. Бутовская и др.]. М.: ПМЛ Ин-та Африки РАН, 2002. 310 с.

22. Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования: в 2 т. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 1: 332 с. Т. 2: 382 с.

23. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

24. Frank A.G. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Los Angeles: Berkeley, 1998.

TOWARDS A «UNIVERSAL CIVILIZATION». COMPETITION OF CIVILIZATIONAL MODELS OF DEVELOPMENT

Yu.D. Granin

Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences, Moscow

The article discusses the problem of the emergence of a «universal civilization», the possibility of its formation in the context of the social evolution of mankind and the competition of «civilizational models of development». According to the author, the emergence of the so-called «universal (world, pan-human) civilization» in the foreseeable future is unlikely. Such a civilization is a «project utopia with an uncertain future», existing mainly in the minds of theorists. In the meantime, despite the unusually increased scale of communications and activities of international organizations, humanity continues to remain economically, politically, culturally and, more broadly, civilizationally divided. The latter is not accidental, but is a manifestation of the law of necessary socio-cultural diversity as a factor in the evolution of communities of the Homo sapiens species, the largest of which are «civilizations». As stable historical structures, they develop their own «development models», the totality of which embodies the potential of different options and paths of human evolution. Which does not exclude the possibility of its transformation into a global integrity, which nevertheless preserves linguistic, confessional and political diversity. This possibility is connected with the «globalization of consciousness» observed in history among representatives of all civilizations, the rationalization and reflexivity of their thinking. In addition, «civilizations» are not an analogue of Leibniz's hermetic monads: they not only compete, but also communicate with each other, making «divided humanity» economically, intellectually and spiritually more interconnected. Therefore, the currently promoted idea of a dialogue between countries-civilizations is not at all meaningless.

Keywords: *globalization, state, empire, development models, civilization.*

Об авторе:

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

Information about the author:

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

УДК 1(091)+165.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.023

АРХЕОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА: ПОТЕНЦИАЛ НОЭЗИСА (статья 2)

В.В. Ильин*, К.В. Ильин**

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

** ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Обостряя интригующий гносеологический сюжет: научная деятельность предметно удостоверительна, но с какой-то точки сатурации не инновационна; продуктивно расширительная научная деятельность предметно не удостоверительна, авторы намечают перспективы снятия коллизии.

В качестве положительного взгляда на природу вещей обосновывается: источник нового в ищущем духе – животворная сила предметно адаптированного воображительного начала, запускающего механизм продуктивных расширяющих синтезов.

Ключевые слова: эстема, нозма, воображение, продуктивный расширяющий синтез.

(В) Периодически обостряемый нами будирующий сюжет когитальной сопряженности, едва не тождественности конструктивных и деструктивных актов в казусах мыследеятельности оригиналов и маргиналов [12; 13] требует, наконец, финализации.

Прелюдией проблематизации пребывает самоочевидный расклад: если допускать универсальную неотменяемую эпистемическую рациональность, остается загадкой технология появления нового:

- дедуктивное расширение, по-крупному, не обеспечивает достижения парадигмального нового;

- полная индукция для нетривиальных отсеков науки беспочвенна, бесполезна;

- неполная индукция в своей эвристичной функции (идентификация, экстраполяция, принцип свертки) не самодостаточна и недееспособна [9];

- традукция – не генеративный, а экспликативный прием;

- упования – на абдукцию, реализующую продуктивно-некумулятивные, ассоциативные способы идейного прогресса, задействующие уникальное тропообразное моделирование.

Если сказанное *splendor sine ocaseu*, в корпусе знания, массиве его выработки, удостоверения, обоснования рано или поздно должны возникать лакуны, обнаруживаться диастазы, влекущие, так сказать, комплементарные компенсационные оргвыводы. В первую голову касающиеся диверсификации рациональности.

© Ильин В.В., Ильин К.В., 2025

Одна ее форма приравнивается к атрибутированию науки как умонастроения (внешняя демаркация), другие – к видоразличительным стратегиям объективации указанного умонастроения в пределах его специализированных компетенций (внутренняя демаркация обособленных частей науки). Необходимо понять и принять: разные фракции науки аксиологически неоднородны.

Классический подход такой необходимостью пренебрегает, вводя паушальную рациональность науки как познания из «вседостаточного основания»; иными словами, не озадачиваясь уточнением «меры» достаточности каких бы то ни было оснований и держась отчужденной бессубъектной версии знания *sub specie aeternitatis*. Отсюда – ставка на универсально-аподиктические эвидентные начала познавательного опыта в виде «врожденных идей», всеведущей «интуиции», «божественного откровения», кериgmатичного «живого знания», гарантирующие его безусловность.

Тоталитарные претензии системного нормативизма, лишаящие науку жизнеспособности (и подпадающие под оголтелую критику несистемного антинормативизма в лице смешивающего науку с ненаукой эпистемологического анархизма).

Не вдаваясь в оценку представляющих исторический рудимент курьезных взглядов, вникнем в составляющее интригу рефлексивно значимое.

1. Концептуальная инноватика не управляется и не направляется какой-то «общезначимой» процедурой; ее допущение – из разряда *scientia ex luna*.

2. «Оригинальное», созидательно-новаторски преодолевающее начинающее выказывать себя тривиальным «рутинное», оформляется своеобразно согласно ситуативным контекстуальным запросам снятия познавательных затруднений.

3. Ввиду признаков определенной определенности (перипетии лиц, событий, условий, идей) востребующих разрешения объективных коллизий не может быть воплощен проект «логики открытия»; нельзя выстроить внеконтекстуальной, надситуативной и вместе с тем предметной общей теории тока научных (и, конечно, социальных) революций.

Что можно выстроить, так это теорию сложных трансформационных процессов на широчайшем базисе продуктивной самоактуализации, инициативного автокаталитического формостроительства.

4. Сообразно различению *intra et extra muros* обособливается рациональность знания и деятельности: первая выражается «наукоучением» в стандартной формулировке Больцано (фиксаций правил изложения (демонстрации) истин в основных теоретических курсах – учебниках науки); вторая выражается учетом интенций (ввиду отсутствия правил), нацеливающих на получение нетривиальных истин в поисковых актах.

5. Генерация нового – не методична, не системна – не допускает операциональной схематизации, канонизации. Понимание чего создает плацдарм размывания границ науки–ненауки, когнитивного сближения

характера «образного письма» в добропорядочных и ущербных мыслепородительных починах.

Hic Rhodus, hic salta.

В наиболее четкой и емкой перспективе сюжетики творческого обновления тезауруса (образосферы) покрывается контуром животрепещущего: как выступающее «людической» формой свободно действующей субъективности мыслепородительное предприятие избегает провалов в одиозное состояние мыслеизвращения, мыслеперерождения. Или иначе – проще, короче, острее – что предотвращает вырождение «эвристического» в «патологическое»?

Ранее [12] подчеркивалось сближение гениальности с помешательством. Действительно. В эмпирически очерчиваемых локусах – дикарь, душевнобольной, первопроходец науки – усматривается типологичный подрыв *ratio*-образующих канонов, предобусловливающих переход в ино-мирие с релевантными ему «девиантными» (как минимум квазирациональными) мыслесопроводительными аксессуарами.

Народы, располагающиеся на низших ступенях цивилизации, имеют склонность осваивать мир центрированием фетишистских, гилозоистских, анимистских, аниматистских, социоморфистских гештальтов.

У носителей психопатологии (психопаты, душевнобольные широкого профиля) наблюдается характерный тип ментального расстройства, связанный с переживанием мироотчуждения; наполнение мыслеобразов грезовым, кажимым, призрачным составом имплицитно разрушительную дереализацию, самоутрату.

Первооткрыватели сознательно отступают от правил стандартного мыследействия, методологически интерпретируемых как керны «нормальной» науки. С одной стороны, действовать стандартно нормально – «нормально». С другой стороны, действовать трафаретно-подражательно – «не нормально»! Еще Гораций именовал подражателей – рабским скотом: *O imitatores, servum pecus*. Плачевен итог: все – плохо! Однако наихудшее – сопротивление рутине, поход против нормализованного нормального... Здесь мы сталкиваемся с самым «патологичным»: «ненормальной» борьбой с нормальным во имя более нормального. Это – повсеместно осуждаемое недопустимое раскольниковство, ранее же упоминавшееся [12] отщепенство.

История науки изобилует битвами с борцами, фигурально выражаясь, *coelis exploratis* как носителями самовольной забавы ума.

В сухом остатке – неприятный сорит: действовать нормально – консервировать; консервировать – искоренять прогрессизм; искоренять прогрессизм – лишать развития; лишать развития – фоссилизировать. Между тем во всех сценографиях познавательной деятельности именно фоссилизация, когнитивная догматизация выставляется шиболетом антинауки.

Спасает диверсификация научной рациональности, предусматривающая в науке переднего края легитимацию антидогматических настроений: заточенная на искания деятельность активного поиска регулируется

нестандартными ценностями инноватики. В злополучный момент обнаружения, что методы получения знаний в науке противоречат знаниям, получаемым с их помощью, [18, с. 7] под неустанным давлением чувства реальности санкционируется ревизия нормативного поля «нормального» с оправданием «отщепенства».

Отщепенство – выморочное состояние разрыва с узаконенным, выхода в ненормированное, вызывающее дерзкое, бесстыдно-наглое. Как и всякое нахальство, бесцеремонные ментальные эскапады встречаются в штыки, что подтверждается устойчивой неодобрительной реакцией научной общественности буквально на все крупные когнитивные взрывы-сдвиги. Таково, к слову, настороженное отношение к новациям Лавуазье (теория горения), Галуа (теория конечных полей, теория групп), Гамильтона (кватернионы), Дарвина (эволюционизм), Эйнштейна (релятивизм) и др. (сходная реакция на покушение на «нормальное» – в гораздо более «свободном» искусстве, разумея достаточно острую атаку на «дестабилизирующие» новшества Глинки, Веберна, Равеля, Чехова, Шенберга, тем более – декадентов, авангардистов, модернистов).

Генеральная квалификация отщепенства как подрыва наряда, порядка, нормы, правила, последовательного размеренного хода вещей справедлива; далее справедливость ее конкретизируется сообразно интерпретации реализуемости через рефлексию характера объективации. Итак, выявимы три ареала «патогенного» когитального отщепенства: архаичное мышление допотопного человека (а); мыследеятельность душевно больных (b); нестандартная мыслеобработка реалий пионерами-оригиналами (с). Три вида образного письма, заслуживающие трех видов комментариев.

(а) Отгороженный от цивилизации дикарь проживает в синкретичном дуплексе обеспечивающих архаичный мутуализм симбионтов: мире и мифе. Один позволяет выживать, другой символически подготавливает выживание.

Причудливое переплетение предметоцентричных и символюцентричных эргономических комплексов и есть шиболет пралогического миромифологического единства, где реалистичное (императивы W_0) наслаивается на нереалистичное (императивы W), подлинное на мнимое, посюстороннее на потустороннее. Атрибутика натурального обволакивается атрибутикой супранатурального; признаковая определенность SR (объективная реальность) опосредуется признаковой определенностью SF (символические формы).

Чтобы жить, требуется пролонгировать вершение жизни предметоцентричными технологиями, которые *per se* – не самодостаточны, вписаны в контур символюцентричных технологий ритуально-обрядового назначения.

Цицероновское *самой природой не дано нам познать пределы вещей* точно схватывает существо обсуждаемого. Скажем, житейское обыденное стандартное действие – посадка льна – инкорпорируется в магическое

церемониальное таинство: обрядовую священнодейственную сакристию. Именно: дабы «лен родился хорошо, бабы кладут в мешок с семенем печеные яйца ... мужик, который будет сеять лен, должен подбрасывать эти яйца как можно выше, потому что чем выше будут подброшены яйца, тем выше вырастет и лен. Еще интереснее другой обычай, при помощи которого бабы «обманывают лен». Для этого при посеве льна баба раздевается донага в том расчете, что лен, глядя на ее наготу, сжалится над ней, подумает: «Это баба бедная – у нее даже рубашки на теле нет, надо будет пожалеть ее и получше уродиться» [17, с. 375]. Объективное сливается с субъективным; забота смешивается с забавой; цветки рисуются с запахом!..

Миром правит образ, стесняющий естественный порядок мира. Сколько же на свете пустого, – потрясался Луцилий.

По ходу отправления высокоадаптивных (завязанных на учет SR) действий, генерализации эмпирически верифицируемых продуктивных зависимостей производится расщепление анцестральной бивалентной формы мироотношения с обособлением в ней предмето- и символоориентированных магистралей. Последнее намечает и отмечает формативный период глубоких ментальных и социальных перемен: система жизнеобеспечения, обретая суверенность, не нуждается более в образном сопровождении. Техники пролонгации существования, объективные приемы поддержания жизни консолидируются в предметоориентированном поставе, дают начало цивилизации с обслуживающей ее нозматичной рациональностью. Обрамляющий жизнепроизводство обрядовый, ритуально-культовый элемент консолидируется в символоориентированном поставе, дает начало культуре с обслуживающей ее эстематичной рациональностью [5].

Когнитивный типаж (воспроизводимый в онтогенезе ребенка), подходящий обстоятельствам жизни дикаря, – непосредственное переживание очувствленно-одухотворенной действительности, оказывающейся непроизвольным местом бесцеремонного вторжения субъективных (SF) сил в объективную (SR) историю.

(b) Ментальный типаж дикаря с пралогическим синкресисом SR – SF (мира – мифа) гносеологически идентифицируется как акаузальное (с точностью до ситуативного обеспечения эффективности прагматичных жизнеобслуживающих технологий – капитальное строительство, производство продуктов питания, ориентирование на местности, мореходство и т. п.) отношение к действительности через копулу «причина – значение». В антецеденте не только природная, но и сверхприродная основа (гром – недовольство громовержца), – точно рябь в глазах, искажающая первоисточную данность предметов действительности, имплицитующая квазидетерминистскую трактовку событий с «двойным дном» в консеквенте, а именно: происходящее не столько «происходит», сколько «знаменует», предопределяя

- онтологическую мультипликацию: оборачивание сущего в пролиферации смыслозначимости задействованием прозопопеи (олицетворение);

- поведенческую инициацию: символизацию деятельности в пролиферации технотехности обволакиванием жизнеподдержания ритуально-культовым декором.

Разумеется, подобная комбинация эволюционно бесперспективна, саморазрушается объективной логикой наращивания адаптивности в пролонгации общечеловеческого существования, вершении родовой истории. Последнее, собственно, вызвало обозначенную выше благодатную дивергенцию архаичного воспроизводственного комплекса на цивилизацию (средоточие индустриального органа предметной обработки, переработки вещества природы для материального прогресса) и культуру (от «культы») – средоточие символического органа образной обработки, переработки человеческого вещества для духовного прогресса).

На этапе архаики важнейшее стратегическое дело родовой эволюции налаживалось тактической автономизацией сугубо индустриальных (подготовка почвы к севу, сев) и ритуальных (обрядово-церемониальный эскорт) актов; одно инкорпорировалось в другое, но не подменялось, не истощивалось им (досадные курьезы смешения индустриальных и ритуальных технологий – специфическая нерациональная реставрация архаики, просматриваемая в наши «просвещенные» дни: молебны, религиозно-мистические адресации к Всевышнему, святым для благосклонного вмешательства с целью решения сложных, судьбоносных проблем; лечение страждущих сакральным цитатничеством канонизированных текстов в Китае времен приснопамятной культурной революции и т. п.)

Ввиду зашоренности сознания символоемкими профетическими комплексами, профанирующими предметоцентризм расхожей умножающей сущности базовой концептуализацией реалий через связку «причина – значение», агент первобытности живет в многомирии, обусловливаемом казуальным метаморфозом субъективизируемого сущего.

Несколько иной диспозиционный антураж когнитивных самозаявлений лиц с поврежденной психикой (психоидов). Прямо формулируя исходный тезис, выскажем: в отличие от дикарей, психоиды осуществляют колдовство не в многомирной, а во внемирной субстанциальной организации. Причина того (в когитальном исполнении) – явная проявимость трех вирулентных «Д»: дереализации, дезориентации, деперсонализации.

Психосоматический фон патогенной деструкции – наследственные или приобретенные ущербы, ураны, лишения, утраты, влекущие деградацию кортекса, угнетение деятельности высших отделов центральной нервной системы (ЦНС), в особенности коры головного мозга, регулирующей, настраивающей психическую работу организма.

В случае разбалансировки контролируемых ЦНС стандартных автоматизмов (на стадии чувственности – расстройство афферентно-эфферентных потоков; на стадии мышления – расстройство способности суждения) регистрируется провальная симптоматика:

- делириозные помрачения (иллюзии, галлюцинации, бредни);

- онейроидные состояния (грезы, фантазии, сновидчество);
- мнестические диссоциации (квантование персонального опыта);
- умственная бессвязица как результат скачков идейных движений (ускорение тока мысли – подрыв дискурсивной континуальности; замедление тока мысли – пробуксовываемость репрезентационных фигур, нарушение линеаризации, выразительная вербигерация);
- наплывы мыслей (индукция беспочвенных переживательно-нестабильных программирующих самонастроек). Etc.

In toto – паллиативно компенсируемое и некомпенсируемое увечное безумие (амения), слабоумие (деменция) разной этиологии, но имманентной проявляемостью трех «Д»:

- дереализация: разрушение самоидентичности «Я» по времени–месту–действию;
- дезориентация: разрушение самоидентичности «Я» по идеомоторике, ситуативному самопредставлению;
- деперсонализация: разрушение самоидентичности «Я» по самоощущению, –

пакетное заявление которых отменяет состояние мыслительного нормосообразия, стандартной рациональности в редакции: недопущение раздвоения «Я» (самоотчуждение, самораспад, потеря самосознания, разложение самости); спонтанной немотивированной аффективной взрывчатости (мышления, поведения); неспособности к диалогической, монологической речи; засилье капсулизирующих сумеречных настроений, насильственных схлопывающих мыслей, невозможность соотнесения с собой содержания прошлого опыта и т. д.

Обследование нестандартных монадоподобных ментальных ареалов (в контексте темы «измененные состояния сознания») оправдывает перспективное различие «сумасшествия» и «безумия» применительно не к тривиальным (в гносеологическом понимании) психоидам, а к оригинальным измыслителям – придумщикам, воображителям, провидцам. Таковую дистинкцию эксплуатирует В. Марков, анализируя способ миропостижения Хлебникова, при всем том утверждая: «Сумасшедшим Хлебников не был, а был безумцем ... как Блейк, Гёльдерлин, Ницше, Ван Гог и др. Безумие давало великие образы искусства и величайшие прозрения» [19, с. 12].

Перед нами казус, связанный с отрешением от мира не во имя внемирия (вынужденная патология, востребующая санационного вмешательства), но во имя, как это фундируется самомотивацией, сверхмирия (типологичные вариации обсуждаемого – сценографии действительности Кисина – люминизм; Перелешина – фуизм; Ларионова – лучизм и т. п.). Так, Хлебников предполагал постигать реалии не пятью чувствами, а одним (сенсорно-переживательный унитаризм). Как именно? Целокупно обнимать одним взором (вне темпоральной размерности) весь универсум фактического в его «высшем смысле». В качестве живо-цельного, системообразного единства [2, с. 70].

Головоломная, завораживающая манифестация космоисторического сверхмирия! Не имеющая, правда, нам известного ни онтологического, ни гносеологического фундамента (практикуемые в подобных эксцессах надсадные ссылки на «живое», «цельное» знание, «священное безумие» (пока?!) неосновательны и неопределенны).

Завершая эту часть изложения, призываем тем не менее серьезно отнестись к дару «видеть сквозь время». Апеллируем к Шкловскому, сообщаящему: «Хлебников в 1912 году написал маленькую страничку, которая называлась “Разговор учителя с учеником”. Там были написаны с одной стороны названия стран – Ассириававилония, Парфия, Афины, Рим, Франция; и кончалось это так: “Некто 1917 год”. Я спросил у него: “Ты думаешь, наша империя разрушится в 1917 году?” “Пока получается так”, – ответил он» [24, с. 239].

Для безумно-сверхумного – *factum notorium*; для прочих – *factum probantum* с востребованием демонстрации, которая, вопреки Цицерону, не ослабляет очевидность.

(с) Дикарь погружен в много-мирие; психойд – во вне-мирие; провидец-безумец – в сверх-мирие; первопроходец-ученый – в ино-мирие. Модификации базовой семантической основы передают идею варьирования миро-обретения.

В паушальной гносеологической квалификации первый, второй, третий эпизоды – эндемичное заявление «неразумия». Первый и второй – по причине недостатка разума: сна разума, который в гиперреактивном состоянии рождает чудовища; третий – по причине избытка разума: бодрости разума, который в гиперактивном состоянии рождает чудеса. Четвертый эпизод – космополитичное заявление творческого разума в обстановке дефицита идей.

В порядке предварения последующих рассуждений сфокусируемся на «дефиците идей», – иначе говоря: нехватке знаний о познаваемом.

С позиций семантики подобные ситуации отличает невозможность приписывать изучаемому смысл (есть явление – шаровая молния – нет концептуализации), уточнять его значение (есть идеалии – π , e , идеалы – «светлое будущее», нет материализации). Классические экзemplификации «незнания познаваемого» – капитальные трансцендентные идеи Всевышнего, Сущего, Духовного «в себе» «как такового». Их естественная генерализация влечет более емкое, что есть «Все» как цельно-единое абсолютное, так сказать, *ens realissimum*.

Такие постановки исключают возможность предпринимать семантически осмысленные разыскания. Исключают вследствие полной недостаточности оснований комбинировать добротными суждениями в опоре на представительный материал.

Нет света в тенетах. Последнее подтверждают отказы от попыток высказывать о трансцендентных абсолютах в первых философских системах. В индуистской Адвайте бытие есть, закона его нет (беззаконность сущего

суть несхватываемость его тематизирующей способностью суждения); в даосизме «подлинное» дао не сказываемо (несказываемость аутентичного дао суть несказуемость его – неукротимость предикативностью).

И там, и тут – немыслимость, безымянность.

Гносеологический тупик, который *ipso facto* в сфере духа велением имперфектной стати самовозрастающего искателя-сапиента [11], природа которого – по показаниям Овидия, Плиния Старшего, Эразма – жаждет новизны, требует преодоления. Выход из него (тупика), натурально, находится; сопряжен он с опробованием двух путей: очень плохого и плохого.

Один – радикальный отказ от услуг *ratio* с апофеозом недискурсивных, медитативных техник постигания несемантизируемых начал, трансцендентных абсолютов – декларируется (без особых надежд достижения конца и уяснения) мистическим герметизмом [6].

Другой, не отпуская поводьев *ratio*, предусматривает освоение незнаемого модельным отскоком в ино-мирие, – *als ob* подменой актуальных, безусловных, реальных обстоятельств W_0 потенциальными, условными, квазиреальными их репрезентациями-инкарнациями в W . Перегонка субстанциальной атрибутики W_0 в W производится описанным ранее [9; 10] механизмом тропных морфизмов, заключающимся в отобразительной имитации определенности объектов одних множеств через другие. Мотором такого в тесном смысле слова животворного преобразовательного механизма выступает использование модельного залога *de dicto*, подкрепляемого усиливающими его продуктивную мощь конструктивными особенностями

- контингенции: директивная линия косвенности, опосредованности, инаковости отобразительных преобразовательных перелицовок (предовращение наивного реализма, феноменализма, тривиального ассоцианизма);

- идиогении: директивная линия на запрет прямой онтологизации образных конструкций – предовращение гипостазиса; недопущение некритичной реификации контента «образного» письма.

Используем мыслеемкий хиазм: мечтать не вредно, вредно не мечтать. Порождающей структурой инновационного расширения образосферы выступает мечтательно-вообразительная локомоция, катализирующая продуктивные способности души в людических упражнениях созидать вымыслы.

В эстеме масштаб инноватики определяется высотой, духоподъемностью высвечивающих правду жизни человекостроительных идеалов [13]. В нозме однопорядковый масштаб задается фундаментальностью, эвристической силой, информативностью миропонимательных представлений.

Обратим внимание: фикс-пункт нововводств – измышление!

Измышление... именно им, как подмечал Катон Старший, искусство обманывает (!) искусство, а (добавим от себя) наука – науку.

Этимологически из-мышление толкуется как выдумать, придумать, изобрести «из»-мышления, – самого себя. Гносеологически подобный акт

толкуется как автокаталитическая продуктивная реакция инновационного наращивания диапазона

- фактического: количественно-качественным раздвижением границ известного по объему присовокуплением к W_0 дополненной (!) W -реальности;

- герменевтического: образно-семантическим раздвижением границ известного по содержанию выразительно-истолковательным усилением, углублением внутри-, междисциплинарной, общенаучной картины мироздания.

От отщепенства через обман к измышлению – инициацией автокаталитических продуктивных расширяющих синтезов, задействованием механизма тропных морфизмов, налаживанием людических *als ob* моделирований, – такова лаконичная формула креативного образного письма, призванного достигать-постигать независимую от человека-человечества объективную истину. К истине через ... фривольные имитационные экзерции? Достойно вергилиевского изумления: *ah, Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!*

Тем не менее, принимая в расчет магистральную интенцию имперфектной антропной природы на самообусловливаемое внутреннее прогрессирование, применительно к исполнению проекта «археология творчества» мы вынуждены признать: общеизвестные сентенции (к высокому через трудное; через теснины к вершинам; через тернии к звездам) при придании им гносеологической редакции должны быть переформулированы только так: к высокому (новому – глубокому) – через воображительное сочинение, измыслительное придумывание, которое, по Публию Сиру, освобождает от самой тяжкой власти – власти привычки.

Гносеологически привычка – не вторая натура, а косное обременение, по мысли Цицерона, лишаящее вселенную разума света Солнца.

Превозмогает привычку лучистая энергия вымысла, возбуждающая воображительное движение в перекрывающем мир ино-мирии, освоение которого производится свободно, но рационально не беспорядочно. Предел волюнтарному сдвигологизму в эстеме полагает

- социальный, экзистенциальный идеал: версификации первого, скажем, Ануй посвятил цикл «черных пьес», второго – цикл «розовых пьес»;

- значимое «чувство жизни»: эстетизацию действительности Магритт подчинял пропуску массива явленности через реперы образной триады: «яблоко – трубка – котелок»;

- заявление творческой правды (обостряемая Гёте тема «поэзия – правда»), способной а) отображать реалии: игровой «Евгений Онегин» суть «энциклопедия русской жизни»; б) антиципировать будущее: примечателен тот факт, что А. Толстой, пославший план-проспект романа «Гиперболоид инженера Гарина» в «Государственное издательство», указал в нем: «Время действия (романа – авт.) – около 1930 года. Роман разворачивается на фоне

кануна второй мировой войны»; игровая идея суть «прозрение мировой жизни».

Погружение в ино-мирие в творческом топосе «эстема» обслуживает экспозицию идеалов человеческой правды с креном в сторону достижения совершенно-мирия. В противном случае – ни Богу свечка, ни черту кочерга: бесплодный сизифов труд, не приносящий катарсического умиротворения (человекоразрушительный контркультурный театр абсурда).

Сродни образолобивой эстеме – образолобивая нозма, использующая типологичные техники организации ино-мирия применением als ob приемов когнитивной обработки-переработки предметной основы W_0 в коннотативную ей предметную основу W по изобразительно-выразительному движению от *res extensa* к *res cogitans*.

Упоминаемые выше заострения, разукрупнения вкупе с дополняемыми функционально родственными им олицетворением, воплощением, озадачением, остранением пазиграфически очерчивают процедурный остов выделявания всех и всяких «произведений» образосферы. В части профессионального развития инструментария эстемы обособливаются героизация, гиперболизация, персонификация, абсолютизация, типизация и т. д. В части нозмы – гомологичные идеализация, схематизация, проблематизация, идентификация, универсализация, субстантивация и т. д.

В эстеме ферментацией образного письма служит допущение-преодоление локально-тотального гуманитарного катастрофизма [24] с ферматой на творчески окормительной перестройке сознания. В нозме таковой ферментацией оказывается допущение-преодоление локально-тотального когитального нигилизма с ферматой на творчески окормительной настройке сознания.

Малые различия под сенью великих.

В достижении основательности эстема поднимает на щит апологию с ее спутниками – пафосом, апофеозом (императивы SF); в достижении фундаментальности нозма поднимает на щит апробацию с ее спутниками – аналитикой, критикой (императивы SR).

Clara voce – все сказано.

Пункт эпистемического расхождения двух видов образного письма – ролевая дивергенция креативного процесса (отсутствующая на стадии античного культурного синкресиса, сочетающего эстемную и нозмную позиции духопородительной деятельности: «поэтические» исполнения космологических, природоведческих произведений досократиками, Платоном, Лукрецием и др.), начинающего утрировать то артикуляционные, то субстантивационные отношения и сосредоточиваться на их специализированном обследовании и развертывании.

Голая суть в том, что являющееся орудием исполнения образного письма образное слово вначале «звучит», потом «значит» (особенность, обыгрываемая символистами). Профессионализирующийся опыт эстемы овладевает раздольем одного, опыт нозмы – другого.

Генеалогически и феноменологически дело выглядит так. Номологизация чередования долгих и кратких слогов в греческом языке положила начало выразительному моделированию (метрическая система как регуляризация формы внешней репрезентации). Номологизация чередований положения тел в пространстве положила начало представительному моделированию (геометрическая система как регуляризация содержания внутренней репрезентации).

Если осмыслено математическое различие «левой» и «правой» единицы, то осмыслено и различие «левой» и «правой» изобразительно-выразительной (эстема) и отобразительно-воплотительной (ноэма) репрезентации. И «левая», и «правая» единицы – «единица»: вырастают из единого, так сказать, анцестрального ствола, однако проявляют себя хотя и нераздельно, но неслиянно.

Невзирая на то, что гносеологически форма всегда содержательна, а содержание оформлено, эстема в фокусе внимания преимущественно удерживает «форму» образного письма, тогда как ноэма – его «содержание».

Hinc lucem et rosula sacra аутентичных конвейеров образозапускания.

Погружение в ино-мирие в творческом топосе «ноэма» подчинено задаче демонстрации значимости отобразительной правды с креном в сторону адекватности миро-понимания. В противном случае, по Гомеру, – бесполезное бремя земли – пустые занятия строителей воздушных замков – архитекторов несбыточного.

Опасения Канта по части расширения сферы познания участием воображения как рьяного индуктора фантазмагорий – беспочвенны и неуместны. Начать с того, что бесшабашного – ненормированного, нерегуляризованного (подпадающего под казус *разрешение некорректных задач некорректными способами*) – измышления, исключая навязчивую деменцию, человеческое образное письмо вовсе не знает.

И в эстеме, и в ноэме есть разрешенное и запрещенное, допустимое и недопустимое; есть допуски на предельные отклонения от неких жестко и не жестко, строго и не строго введенных норм, генерализуемых аксиологической, деонтологической формацией.

Как мы пытались показать, ответственная директивная оснастка творческой, по определению «произвольной» деятельности (творчество как отмена наличных «рутинных» стандартов и правил в пункте заявления инноватики, в том числе в науке переднего края, есть деятельность, выбивающаяся из нормы, т. е. ненормированно-произвольная), все-таки есть. В эстеме принимаются в расчет, утрируются изобразительно-выразительные идеалы «артистичности»; в ноэме – отобразительно-воплотительные идеалы «реалистичности».

Научное творчество направляется формирующими императивами SR, конституирующими предметный каркас любых, самых отрешенных разысканий.

Вникнем в принципиальное, преобусловливаемое диспозитивными, пропензитивными реперами.

Субстантивный срез

1. Системообразующие абстракции фундаментальных теорий генеалогически эмпиричны. Математические концепты «точка» – от «ткнуть», «линия» – от «льняная натянутая нить», «сфера» – «мяч», «куб» – «игральная кость», «конус» – «кегля», «трапеция» – «столик» [20, с. 215] etc. отвлечены от самых что ни на есть сермяжных реалий.

2. Достоверность абстрактных конструкций удостоверяется эмпирической интерпретацией. Выстроенные по гипотетико-дедуктивному методу, методу принципов теории с превалированием имитационного, мысленного, математического экспериментирования получают оправдание в экспериментировании натурном.

3. Фактурно, натурно более богатая объективная реальность озадачивает-озабочивает реальность отобразительную необходимостью включения в свой состав индифферентных ей свидетельств: пример реализованного – инкорпорированное в космологию «красное смещение»; пример не реализованного (голый неконцептуализированный факт) – планеты Солнечной системы обращаются вокруг центрального тела в одну сторону, Венера, Уран – в другую; все планеты вращаются единообразно вокруг собственной оси [21].

4. Признаковые параметры гомогенных сред модифицируют концептуализацию: пролиферация аппарата распределения вероятностей по схемам Коши, Максвелла, Пирсона, Рэлея, Стюдента, Хельмерта, показательного распределения.

Генеративный срез

Модельное просмотрение-просматривание, включая усмотрение внутренним (теоретическим) взором, благодатно обогащает действительность умственным умножением сущего. В реальности – некая амальгама характеристик, онтологически, событийно выступающая неким «взвешенным состоянием», своего рода дисперсной системой, представляющей многообразие фаз, фракций, волнистых прослоек, волокон в виде свилей, обременяющих или даже отменяющих их действительное изучение (невозможность опытной науки в Античности, Средневековье).

Переход из фактива в контрфактив, реалиса в кондиалис, актуатива в посессив выстраиванием искусственного русла сослагания, als ob отработанной трактовки происходящего сугубо наращивает потенциал мыследеятельности осмыслением не реального, но могущего воплотиться в реальности. Последним решается многопрофильная задача оформления концентрата идеального – пространства «недостижимого образца» (Маркс):

1. Дополненной (измышленной, сочиненной) реальности с главными персонажами (идеалами, идеалиями – образными конструктами,

вообразительными фикциями), позволяющими обследовать в незамутненном, «чистом» виде любую произвольно меняющую свои атрибуты «материю» относительно какого-либо заранее вводимого формата, масштаба (смена модального залога *de re* на *de dicto*).

2. Условно-образных олицетворений. Субстантивно вообразительные инсталляции – конструкторы, фикции – суть нереальные констелляции-консистенции коррелятивных им реальных свойств, признаков, отношений, в залоге *in mente* играющих роль схематизирующих прозопопей.

3. Характеристических, доводимых до «безыскусственной правды» гипостатических признаков ассоциаций.

4. Типических проявлений, аппроксимация к которым выдается за «самое настоящее эталонное», вождельно-чаемое.

Сообразно п. 1–4 конкретизируем особенности образного письма.

(1) Нарочитая фокусировка, предвзятая трактовка, ангажированный разворот, умышенная точка зрения, мостящая путь в царство *res candida*, *actus rigus* (предел мечтаний амбициозного феноменологического проекта).

«Чистое» высшим богам угодно, – высказывает Тибулл. Но не им только. Угодно оно образописателям, доведением до «точек кипения» «теориейно» высматривающим, «что бывает» в падениях и взлетах, низинах и вершинах, зыбях и твердях, концах и началах, заходах и восходах, – в местах, где тухнут и вспыхивают звезды.

Гносеологически канализируя нескончаемые искания «вод чистых», обозначим самый фарватер движения идейных потоков расстановкой бакенов: финализация – инкарнация.

Финализация – сигнальный знак предельности: фиксированного константного состояния, к которому некие динамические явления (проявления) неограниченно устремляются. Цель финализации – достижение конечного пункта; средство финализации – приближение к нему. В более строгом функциональном выражении: если на множестве X введена предметная функция f , числовая маркеровка предметности «а» оказывается пределом f по направлению S , когда для всякого $\varepsilon > 0$ находится множество A из S – такое, что во всех его точках действует $|f(x) - a| < \varepsilon$. Иными словами, расхождение между признаковой определенностью направленно устремленных и неограниченно приближенных к пределу его меньше минимального.

По гносеологически обязывающему техническому движению «финализация» в эстеме вводятся идеалы; в нозме – идеализации. Таковы неоднократно упоминавшиеся эстематичная «женственность», нозматичная «инерционность».

Эстема предается тематизации «катастрофических» устремлений по направлению экзистенциальных переходов от «женственности» к «женщине». Нозма предается тому же только по направлению ментальных переходов от «тела» к «точечной массе».

Инкарнация – аналогичная сигнальная веха: не потенциально сближающихся, но актуально сближенных – слившихся с конечными пунктами состояний; состояний совпадения устремленных движений с пределами устремлений. В более строгом теоретико множественном выражении: состояний точек прикосновений – таких, что точка некоторого множества X ареала событий T во всякой своей окрестности имеет непустые пересечения с X .

По гносеологически обязывающей технике «инкарнация» в эстеме производится «героизация» – воплощение-овеществление сверхзначимых культурных черт (героика актуальных – потенциальных времен); в нозме – «идеализация» – воплощение-овеществление сверхзначимых натуральных черт (применением отождествления, идентификации создание искусственных абстрактных предметов, носителей онтологически и эпистемологически существенного: абсолютно черное тело (всепоглощающее падающего на него электромагнитного излучения); идеальный газ (пренебрежение силами межчастичного взаимодействия); идеальная жидкость (отвлечение от вязкости, теплопроводности); идеальный кристалл (бездефектный периодический строй) и т. д.)

Героизацией (художественная гиперболизация выдающегося), идеализацией (когнитивное «выпаривание» несущественно случайного) осуществляется образное разворачивание: сценографизация действительности с ее разновидностями – театрализацией в эстеме и моделированием в нозме.

(2) Концентрация схематизирующих атрибуций, признаков ступеней позволяет проследивать специфические заявления-проявления определенных классов объектов, группирующихся по резко выраженным особенностям поведения. На такой диспозиции организуются в

- эстеме – ряды характеров (человеческих «масок», имеющих выделенные функции, играющих отличительные роли: людические личины «злодея», «демона», «правдолюбца», «дурака», «искусителя» и т. д.);

- нозме – ряды гомологов (структурно-композиционно подобных образований (химия, биология), выполняющих одинаковые (луковицы цветов и клубни овощей) или неодинаковые (крылья птиц и верхние конечности приматов) функции).

Систематизация характерно-гомологических связей имплицитно крайне эвристичные изыскания в сфере как художественного, так и научного опыта – теории отображений, преобразований, инвариантов, симметрии, ритмических, циклических процессов, параллелизма (от теории фольклора, морфологии сказки Проппа до теории автоморфизмов, Эрлангенской программы Клейна).

(3) Платонистское созидание идеалий, в качестве предметных инсталляций *in mente* наделяемых самостийным существованием. По правилу *что угодно в уме, то в нем и дозволено* идеалии обретают плоть реифицированных универсалий – под фирмой не имен (знаков), но обстоятельств, выражающих не сущности вещей, но существенные вещи.

В эстеме комбинируют олицетворительной человечностью; с легкой руки Горация «поросята эпикурова сада» – «чистые» воплощения – выхолащивают богатство человека многогранного абсолютизацией каких-то граней; целое подменяется ходульной частью; вводятся буквалистские гипертрофированные *alba avis*: Шейлоки, Гобсеки, Гарпагоны, Скупые рыцари, Плюшкины – мольеровско-немольеровские «скупые»; гоголевские манифестации прямолинейно-безоттеночного: беззастенчивого бахвальства (Хлестаков – конденсат хлестаковщины); беспочвенно благодушия (Манилов – конденсат маниловщины) и т. д.

В нозме комбинируют олицетворительной природностью, высвечиваемой светом онтологических допущений, гипотез существования, постулатов значения, смысловых калек, интерпретативных матриц [9], разбивающих единую дорогу восхождения к основаниям истины на отдельные никогда не повторяемые участки – фациальные интервалы [8], – атомистика как метафизический элементаризм (Левкипп – Демокрит – Лукреций – Зеннерт – Бошкович) и научная доктрина мира (Больцман – Смолуховский – Резерфорд – Бор).

Обозначенным вскрывается упрямая логика: на дополненном пространстве возможных событий (искусственный просцениум *als ab*) отслеживаются перипетии судеб фиктивных сущностей (модальный залог *de dicto*) в прозопопейной экипировке (воплотительно-олицетворительное *in mente*). Тройная производная функции «нереальное»! Что она обслуживает?

Закон реального постижения реального налаживанием «теорийного» угла зрения, позволяющего «чистым» взором модельных обозрений выявлять типически-номологическое в партикулярно-случайном.

(4) Дикарь, как младенец, – когнитивный рудимент, – непроизвольно путает вещь с образом вещи, хотя не по Горацию, но *mentis gratissimus error*, жизнедействует в паноптикуме (понимание сказанного отменяет невыверенный тезис эволюционной эпистемологии в аранжировке Фоллмера о наличии якобы врожденного (?) «аппарата отражения, который ... развит в ... родовой истории ... и дает возможность фактического приближения к внесубъективной действительности» [23, с. 36]. Поскольку никакого «врожденного», подобного указанному аппарату отражения не существует, эволюционная эпистемология должна выстраиваться на иных основаниях).

Пределы паноптикума в эволюционном эпистемическом мужании покрываются открытием портала мыслеобразного конструирования не от реальности, а от виртуальности – специфического «живым созерцанием» недействующего «чистого» понятия. Здесь – исток умственного прогрессизма, концептуальной инноватики, на что недвусмысленно, критикуя «рассудочное» познание, указывал Декарт, заявлявший: «...восприятие рассудком распространяется только на то небольшое (! – авт.), что ему представляется, поэтому познание» им «весьма ограничено» [4, с. 441]. В нужной нам транскрипции: фактуально (*sense data*) фундированная мыследеятельность демонстративна, но не эвристична: с определенного момента модельной

недостаточности перестает быть инспирирующей. Востребуется, следовательно, позиционная перекройка образного письма с освоения «вещей» на освоение «понятий» о них.

Однако же мыследеятельностное освоение «понятий» – синтетическое духопроизводство «из»-мышления, как отмечалось выше, суть – измышление: безопорная спекулятивная логомахия. Раритеты последней в эс-теме – сдвигологические походы в сюр, абсурд, нонсенс (смещение сна-яви Г. Ивановым; реально-нереального Ремизовым); в нозме – однотипные же походы туда же по надуманным абдуктивно неправдоподобным маршрутам ad hoc концептуирования (толкование Лоренцем релятивистских эффектов как «подарков, ниспосланных свыше»).

В наиболее четкой форме обострим интригующий сюжет «демонстрация–инновация»; охарактеризуем подлежащую рефлексии ситуацию как патовую. Доподлинно, возникает заколдованный круг: научная деятельность предметно удостоверительна, но с какого-то момента не расширительна; продуктивно расширительная деятельность в науке предметно неубедительна. Между тем наука агрегирует как удостоверение, так и расширение.

Способом преодоления порочного затруднения оказывается уяснение порядка (переиначивая вагантов) вращения духопородительного колеса фортуны. Здесь в качестве *ultima ratio* требуют акцентуации колоссальной импровизационной мощи интеллектуальные действия:

- типизация: внедрение образных обобщений-концентратов универсально-эссенциального, проявляющегося в уникально-феноменальном;
- остранение: способ содержательного дистанцирования по приему идиогении, – тематизация предмета в терминах сближаемого с ним «иноного» как не причастного *ex se natus*;
- отстранение: разведение «оригинала» и «аналога» в схематических модельных репрезентациях.

Включением ПРС три в одном влекут

- конструирование «чистых» родовых форм-проявлений сущего как такового;
- конституирование олицетворительного пространства как средоточия всеобще-необходимой предметности;
- комбинирование фикциями, имитациями (не убоимся постмодернистского – симуляциями) как инкарнациями субстанциальной значимости.

Тем самым решаются профессиональные задачи

- эстезиса: прогрессирующим обустройством художественной реальности санируется человековедение;
- ноззиса: прогрессирующим обустройством научной реальности санируется природоведение.

Подальше положишь – поближе возьмешь, – к предметно безусловному через «беспредметно-условное», к действительному через возможное,

к наличному через мечтательное; – используя фигуру Августина, – к беседам с миром через беседы с самим собой.

Закон образного письма – закон «чистых» предметно сублимированных линий. В естественной действительной стихии существования вещь *in re* многостороння; как средоточие необозримого онтологического разнообразия когнитивно не схватываема – не рациональна. Переводом ее в искусственную стихию возможного существования *in mente* решается проблема ее рационального освоения: фокусировкой теорийного взгляда отсекаются «посторонние», «радикально не интересные» для исследовательской ситуации малозначительные сопутствования; феноменальная многосторонность подменяется эссенциальной односторонностью; понятийно невыразимая бесконечность индивидуальности (ср.: Лейбниц: мы не обладаем знанием индивидов, поскольку индивидуальность бесконечна [15]) заменяется понятийно выразимой «законченной» универсальностью; специфичность редуцируется к типичности – разворачивается достаточно формальная (в семантике: квазиреальная) калькуляция символических конструктов – предметно препарированных «выпаренных» образных форм.

Полагая существо последних в каком-то отношении уже проясненной [7], утрирует такие три момента.

Реконструктивность: обладая причастностью живому созерцанию, генеалогически образ вписан в предметную раму полномочий *causa proxima* – в эстеме: полагающей не смыслы, а отдохновение. Сошлемся на Клюева:

Вглядись в листопадную странничью даль,
В болот и оврагов пологость,
И сердцу – дитяти утешной едва ль
Почуется правды суровость.
Потянет к загадке, к свирельной мечте,
Вздохнуть, улыбнуться украдкой
Задумчиво-нежной небес высоте
И ивам, лепечущим сладко.
Примнится чертогом – покров шалаша,
Колдуньей лесной – незабудка,
И горько в себе посмеется душа
Над правдой слепого рассудка (! – авт.).

Фигура «правда слепого рассудка» точно передает худосочность рациональной неконкурентоспособности опосредованных достоверностей умственности перед полнокровностью чувственно налитых достоверностей созерцательности. Сошлемся на Тиллиха, усиливающего потенцию чувственной созерцательности морфологическим отчленением префикса: «со-зерцание» (*con-templation*): «Мы созерцаем таинственные силы (! – авт.), которые называем красотой, истиной, добром». Подметим, созерцаем не внутренним (калькуляция концептов), но внешним взором, постигая не рациональную «односторонность», но чувственную полноту предметности:

«мы не можем увидеть их самих по себе (т. е. как универсально-эссенциальные фикции – авт.), мы можем увидеть их ... в предметах и событиях» [3, с. 372];

- в нозме: полагающей предметно ориентированные смыслы, сошлемся на Кеплера, в оттачивании формулировки своих законов первоначально исходившего из равнодопустимости модельных средств разных замкнутых кривых; по ходу же адаптации геометрических репрезентаций к фактуре последовательно отбрасывавшего круг (использованный Тихо Браге), овал, овоид и, наконец, принявшего эллипс, чем добился согласования результатов (добытых Тихо Браге) наблюдений над орбитой Марса. Равно как – на немалую группу физиков (Френель, Стокс, Кельвин, Гретц, Мак-Куллох, Планк), решавших проблему верифицируемых свойств эфира, но ввиду недостижения привязки воображительных (импровизационных) концептуирований к опытным данным не решивших ее.

Конструктивность: объективные пределы диапазона разрешимости чувственно адаптированного умствования обуславливают опробование отрешенных комбинаций, не сковываемых ни достаточно вольной схемой абдукции: $A \rightarrow B$; B – удостоверяемо; поисково интерпретируемое A – вероятно; ни апелляцией к *causa proxima*.

Где и когда возникает потребность вводить зачастую лишенные (актуальных) значений смыслы, прибегать к помощи *causa remota*, там и тогда активизируется ресурс конструктивности (в семантике: креативность).

По части эстемы укажем на общую технику создания «идеальных» героев-масок, так сказать, «чистых» воплощений-олицетворений неких признаковых групп, их типических предельных инкарнаций. Здесь – образы «пламенных революционеров» (посвящающих себя служению одному (!) сокровенно-сакральному (!) делу «освобождения угнетенных – обездоленных»): спящих на гвоздях, т. е. предуготовливающих себя к лишениям-мучениям «во имя» торжества «высшего» – Рахметов; «синих чулков» – занимающихся «отрешенной» эмансипацией женщин; «великих комбинаторов» (Передонов, Остап Ибрагимович Бендер) etc.

По части нозмы укажем на

- упорные стремления Кантора диверсифицировать толкование множества разведением «многого как едино-неразличаемого» и «многого как едино-различаемого». Одно – единство: консистентная агрегация; другое – неединство: неконсистентная агрегация [14, с. 369];

- захватывающие движения от стандартного анализа Коши к нестандартному анализу Робинсона;

- инспирирующие сомнения Лузина, является ли последовательность целых положительных чисел (натуральный ряд) объективной [16, с. 708].

Подчеркнем: во всех упоминаемых казусах дело стопорится неведением-непониманием существа «бесконечности», не являющейся предметом опыта и нуждающейся для своего изучения подключения ресурса

«измышления», осваивающего не имеющие значения «чистые» смыслы, как бы сказал Уайт – безнадежные символаты.

Продуктивность. В створе преследуемых целей уместно различать прагматическую и символическую продуктивность.

По поводу первой Бэкон замечал: «что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно» [1, с. 82]. С позиций SR – капитально – это, конечно, не так: полезность и истинность не тождественны. Паллиативно же – прагматически-эффективное может выдаваться за истинное: в строительстве для простоты Земля объявляется плоской; в астронавтике орбиты космических аппаратов рассчитываются по классической, а не по релятивистской механике.

По поводу второй заметим: природа боится пустоты и в вещах, и в идеях; в дефиците опытно оправданных соображений поощряются вольные импровизационные броски мысли – измыслительство, которого, кстати, не гнушался Декарт, вопреки собственным правилам руководства ума впадавший в умо-зрения той же легализацией «вихревой» сценографии сущего, которая спустя время выказала исключительную плодотворность (положившая начало научной аэродинамике «вихревая» теорема Жуковского) (на фоне излагаемого потрясаясь незадачливости иных «текстоведов», по непрофессиональной неподготовленности клеймивших картезианскую вихревую модель материи тавром «пресловутая» [22, с. 367]).

Возникает необходимость рефлексивной реакции на так называемые символаты – умо-зрительные вообразительные порождения: что решает научную судьбу их возникновения и исчезновения? Приоритет здесь, по-нашему, принадлежит «духоподъемному окормлению». Действительно.

Эстема вправе комбинировать «чистыми» образами той же «пламенной революционности», культивируя в потребителях своей продукции некие достойные человеческие качества – подвижничество, бескорыстие, самопожертвование, любовь к дальнему, etc. Но не того более. Художественным способом можно разворачивать катарсический идеал, но не требовать его внехудожественного – «внекатарсического» – обмирщения. Настаиваем: допустимо живописать героиню мировой линии «идеального» типа в романном (als ob) нарочитом (de dicto) возможном (in mente) пространстве W , но недопустимо, пренебрегая «остранением», героизировать (театрализировать) мировую линию просточеловека [11] – своеобразного агента W_0 , в силу отсутствия «заохоченности» непонимающего, для чего нужно «спать на гвоздях», и не желающего этого.

Совершенно очевидна недопустимость и лобовой интерпретации директивы пролетарского поэта «делать жизнь с товарища Дзержинского», судьбический багаж которого был отнюдь не безупречен, о чем сам Железный Феликс на закате дней своих в «момент истины» сокрушался, демонстрируя тем самым некомпенсируемый хиатус между обликом «лица» и «олицетворения».

Чему быть причастным – решается экзистенциально, минуя логику рифмы десижонизма, не позволяющего скалькулировать, жизнедействовать ли «свободной» или «связанной» (хотя и «героической» функцией) «переменной» (вспомнить Келдыша, покинувшего престижный пост руководителя советской науки для возможности творить в тиши собственного кабинета, а не в гуле чиновного. Не будет, видимо, проявлением нескромности, поведать о своих контактах с Басовым, который в кулуарах сообщал: полноценную вовлеченность в исследования возымел он на склоне лет, освободившись от трех десятков общественных обязанностей и нагрузок).

Предельно ясно: жизнь – не игровая функция, на нее не рассчитана; и если осанна – в высших, к чему творить себе кумиров?

Равно нозма в полном праве комбинировать идеально типическими «чистыми» образными формами, как часто мнится, выступающими полнокровными средоточиями – претворениями лелеемых познанием высших ценностей достоверности, доказательности, информативности и т. д. Здесь – проблема. В случае впадения в эпистемологический восторг – экзальтацию по поводу «исключительности», «непогрешимости», «всеядности» каких-то теорий, методов, принципов, некритического пренебрежения «отстранением» (SF заведомо всеобъемлюще не исчерпывают SR) – пышным пустоцветом расцветает фоссилизация: возводятся в канон, абсолютизируются локально справедливые, но тотально требующие корректировки относительности, давая порочный простор «узким» узурпирующим взглядам на вещи.

Именно тут – корень схоластического теоретизирования, паразитического догматического спекулирования, рука об руку идущего с ним механицизма, формализма, эскапизма, начетничества (перверсия лапласовского детерминизма, экономизма, психоанализма, методологического политиканства диалектики, системного подхода, синергетики и т. д.)

В эстеме – героизация, в нозме – фундаментализация; интенции на генерализацию, унификацию, универсализацию метатеоретически объяснимы и понятны: отражают реальную системоцентричную линию унитаризации картин мира. Между тем здоровое чувство гносеологической трезвости вразумляет: всё знают только все; не бывает всесовершенного художественного шедевра (Эрзя по 100-балльной шкале выставил себе за «Моисея» лишь 99); не бывает всесовершенной научной разработки, как и всесовершенного человека, всемерно воплощающего всю полноту человечности (ср. в недавнее время спрягаемую умилительно-ободрительную, но в массовом сознании оставляющую тяжелое впечатление безысходности глумливую фигуру: «...» – «живее всех живых»).

В некотором терминальном восприятии реалий – с позиций *ultima relatione* – всесовершенством эстемы выступает художественность как таковая, нозмы – научность как таковая, человека – человечность как таковая. В целокупной цельно-единой цельности.

Любая, самая эталонная сценография мира рано или поздно внутренне выгорает, отступает перед давлением великого в малом, высвечивающего превосходство наилучшего, что перспективно содержится в нашей имперфектно проявляющей себя предметадаптивной образности.

Список литературы

1. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1977–1978. Т. 2. 582 с.
2. Винокур Г.О. Хлебников. Вне времени и пространства // Мир Велимира Хлебникова: Статьи. Исследования (1911–1998). М.: Языки русской культуры, 2000. 880 с.
3. Горлов А. Время и пространство музыки // Проблема музыкальной науки. М.: Советский композитор, 1972. Вып. 1. 396 с.
4. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
5. Ильин В.В. Россия и Запад: борьба миров. Actio popularis. М.: Проспект, 2025. 240 с.
6. Ильин В.В. Теория познания. Герменевтическая методология. Архитектура понимания. М.: Проспект, 2017. 184 с.
7. Ильин В.В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. М.: Издательство Московского университета, 2013. 384 с.
8. Ильин В.В. Теория познания. Социальная эпистемология. Социология знания. М.: Академический проект, 2014. 204 с.
9. Ильин В.В. Теория познания. Философская семантика. М.: Проспект, 2024. 192 с.
10. Ильин В.В. Теория познания. Эвристика. Креатология. М.: Проспект, 2018. 173 с.
11. Ильин В.В. Философская антропология. М.: КДУ, 2008. 231 с.
12. Ильин В.В., Вишневская С.Н., Писаренко И.С., Шафигуллина Т.В., Яловенко Я.В. Археология творчества: к диатетической сценографии «недуг тела – взлет духа» // Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия. 2025. № 1. С. 19–40.
13. Ильин В.В., Родин П.Н., Сапегина О.П., Шафигуллина Т.В., Яловенко Я.В. Археология творчества: потенциал эстетизма // Российский гуманитарный журнал. 2025. № 2. С. 69–89.
14. Кантор Г. Труды по теории множеств. М.: Наука, 1982. 430 с.
15. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 484 с.
16. Лузин Н.Н. Собрание сочинений: в 2 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. Т. 2. 744 с.
17. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. 448 с.
18. Ман П. де Борьба с теорией // Новое литературное обозрение. 1997. № 23. С. 6–23.
19. Марков В. О Хлебникове (попытка апологии и сопротивления) // Велимир Хлебников. Собр. соч.: в 3 т. СПб.: Академический проект, 2001. Т. 1. С. 6–40.
20. Математический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1988. 847 с.

21. Проблемы ценностного статуса науки на рубеже XXI века. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1999. 279 с.
22. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высшая школа, 1984. 448 с.
23. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М.: Рус. двор, 1998. 254 с.
24. Шкловский В. Диалоги с прошлым // Новый мир. 1984. № 1. С. 233–240.

THE ARCHAEOLOGY OF CREATIVITY: THE POTENTIAL OF NOESIS (article 2)

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

* Bauman Moscow State Technical University, Moscow

** The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

Exacerbating the intriguing epistemological plot: scientific activity is subject-based, but from some point of saturation it is not innovative; productively expansive scientific activity is not subject-based, the authors outline the prospects for removing the conflict. As a positive view of the nature of things, the author substantiates: the source of the new in the searching spirit is the life-giving force of the subjectively adapted imaginative principle, which triggers the mechanism of productive expanding syntheses.

Keywords: *estema, noema, imagination, productive expanding synthesis.*

Об авторах:

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

ИЛЬИН Кирилл Викторович – студент Института государственной службы и управления Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. 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, Moscow. E-mail: vvilin@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: 13.08.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 28.08.2025.

УДК 165.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.045

ПОСТПРАВДА КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ: ПОИСК ИСТИНЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Т.В. Борисова, Т.Г. Стоцкая, А.А. Шестаков

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

Статья посвящена осмыслению феномена «постправды» (post-truth), который стал ключевым вызовом для современного общества. Авторы квалифицируют постправду как ситуацию, при которой объективные факты теряют свою значимость, уступая место эмоциям, личным предпочтениям и субъективным интерпретациям. В статье анализируются эпистемологические, социально-этические и языковые аспекты этого феномена, а также его влияние на общество, политику и культуру. С точки зрения эпистемологии постправда ставит под сомнение возможность объективного знания, способствуя релятивизму и скептицизму. В этическом плане в рамках анализа этой проблемы поднимаются вопросы ответственности за распространение искаженной информации и манипуляцию фактами. Социальные и политические последствия постправды включают в себя угрозу демократическим институтам, способствуют усилению социальной поляризации и формированию «информационных пузырей». Сам язык в эпоху постправды становится инструментом эмоционального воздействия и неприкрытой манипуляции, что существенно трансформирует процессы интерпретации того или иного содержания и процесса смыслообразования. В статье более подробно анализируется концепция постправды, предложенная американским философом Ли Макинтайром, последний связывает этот феномен с кризисом доверия в современном обществе к институту науки, к деятельности многочисленных экспертов и к традиционным институтам вообще.

Ключевые слова: *постправда, истина, релятивизм, скептицизм, знание, коммуникация, общественное мнение, манипуляция.*

Феномен «постправды» (post-truth) стал предметом активного обсуждения в философии, социологии и политической теории в последние годы (см. подр.: [6]). Этот термин отражает явление, при котором объективные факты теряют свое значение в формировании общественного мнения, уступая место эмоциям, личным убеждениям и субъективным интерпретациям. Стоит подчеркнуть, что в трактовке этого теоретического конструкта наблюдается терминологическая неопределенность: идет обсуждение вопроса, равнозначна ли постправда постистине. Сама приставка «пост» отрицает или, наоборот, конкретизирует истину? Современное осмысление этого феномена пытается выйти как за пределы сугубо негативных, так и в такой же степени исключительно положительных коннотаций данного

© Борисова Т.В., Стоцкая Т.Г., Шестаков А.А., 2025

понятия и затрагивает интересы целого ряда философских дисциплин – эпистемологии, этики, социальной философии и философии языка.

С точки зрения эпистемологии постправда ставит под сомнение саму возможность объективного знания. В эпоху постправды истина становится относительной, а факты – инструментом манипуляции. Это связано с кризисом доверия к традиционным источникам информации (науке, средствам массовой информации, мнению экспертов) и ростом влияния альтернативных акторов, таких как социальные сети и блоги. Философы задаются вопросом: как возможно знание в условиях, когда истина становится субъективной и контекстуальной? Такая постановка вопроса приводит к релятивизму и скептицизму, поскольку постправда может быть интерпретирована как проявление эпистемологического релятивизма, где истина зависит от контекста и индивидуальной точки зрения. Понятно, что такой подход вызывает опасения, поскольку подрывает саму идею объективной истины.

Что же касается этики, то исследование постправды поднимает важные нравственные вопросы, связанные с ответственностью за распространение информации. Неприкрытая манипуляция фактами и эксплуатация человеческих эмоций с целью достижения политических или экономических целей ставят под сомнение моральные принципы честности и прозрачности. В условиях постправды манипулятивные процедуры становятся нормой, что ставит вопрос о моральной ответственности тех, кто распространяет ложную информацию. В соответствии с вышесказанным философский интерес заключается в изучении динамики процессов трансформации принципов, убеждений и аргументации в эпоху постправды, когда эмоции и личные истории становятся более важными, чем логика и факты [9].

Впрочем, сам рассматриваемый термин и опыт его философского осмысления имеют достаточно глубокие корни. Так, Фридрих Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни» утверждал, что истина – это не абсолютная категория, а всего лишь социальная конструкция [4]. Немецкий мыслитель считал, что люди создают «истины» для удобства и выживания, а не потому, что они объективно существуют. Его знаменитая фраза «Фактов нет, есть только интерпретации» стала своеобразным предвестником идеи постправды. Жан Бодрийяр в своей работе «Симулякры и симуляции» подробно описал, как современное общество создает гиперреальность – мир, где копии (симулякры) заменяют реальность [2]. К примеру, медиа и реклама создают образы, которые парадоксальным образом становятся более «реальными», чем сама реальность. В эпоху постправды это особенно актуально: фейковые новости, пропаганда и манипуляции создают альтернативную реальность, которая воспринимается как истина.

Мишель Фуко привлек внимание к теме, как власть создает знание и истину. В работе «Археология знания» он исследовал, как правда часто определяется теми, кто обладает властью [7]. В эпоху постправды это проявляется в том, что политики и медиа могут манипулировать информацией с целью формирования общественного мнения. Постмодернистские

философы, такие, например, как Жан-Франсуа Лиотар, критиковали метанарративы – большие истории, которые претендуют на универсальную истину (например, прогресс, наука, религия). Мыслитель утверждал, что в современном мире нет одной и единственной правды, а присутствует множество локальных истин. Эти рассуждения французского мыслителя напрямую связаны с постправдой: в эпоху, когда нет единого авторитетного источника информации, каждый может выбрать свою «правду». Изложенное выше дает основание констатировать, что идея постправды не может рассматриваться как автономная, она является следствием развития философской мысли, в первую очередь западной.

Рассматриваемый феномен, кроме собственно философских оснований, имеет и глубокие социально-политические причины своего появления. Он, к примеру, влияет на формирование общественного мнения, принимаемые политические решения и, соответственно, направление демократического процесса. Феномен постправды меняет саму природу публичной сферы и политической коммуникации. К примеру, постправда угрожает функционированию демократических институтов, поскольку подрывает рациональную основу для принятия решений. Вместо дискуссии на основе фактов общество разделяется на многочисленные группы, живущие в определенных «информационных пузырях» [1]. Тем самым постправда способствует углублению социальных и политических разломов.

Еще один аспект социального влияния связан с изменением роли языка и коммуникации в современном обществе. Язык становится инструментом не столько для трансляции истины, сколько для осуществления эмоционального воздействия и манипуляции. В эпоху постправды язык приобретает перформативный характер – слова не столько описывают реальность, сколько создают ее. Философы исследуют, как в условиях постправды меняются процессы интерпретации и смыслообразования. Сами, казалось бы, объективные факты становятся знаками, которые могут быть проинтерпретированы по-разному в зависимости от контекста.

С начала XXI в. исследователи предлагают различные подходы к преодолению кризиса, связанного с постправдой. В качестве одного из примеров можно рассмотреть оригинальную концепцию постправды Ли Макинтайра – американского философа, писателя и исследователя, специализирующегося на философии науки, эпистемологии и этике. Он известен своими работами о постправде, научном методе и борьбе с дезинформацией; вот основные из них: «Post-Truth» (2018) – исследование феномена постправды и его влияния на науку и общество; «The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience» (2019) – защита научного метода, критика псевдо- и ненаучного знания; «Dark Ages: The Case for a Science of Human Behavior» (2006) – здесь речь идет об апологии гуманитарных наук; «Respecting Truth: Willful Ignorance in the Internet Age» (2015) – обсуждается роль фактов в эпоху интернета и социальных медиа.

Указанный автор определяет постправду как ситуацию, в которой объективные факты утрачивают свою значимость, уступая место эмоциям и личным убеждениям. Он подчеркивает, что постправда – это не просто ложь, а систематическое искажение реальности, которое используется для манипуляции общественным мнением. Помимо этого, автор обращает внимание на психологические механизмы, такие как когнитивное искажение и эффект обратного результата (backfire effect), последние делают людей склонными отвергать факты, противоречащие их убеждениям. Это обстоятельство усиливает уязвимость общества от дезинформации. «Постправда – это не просто ложь или обман, а систематическое подрывание самой идеи истины» [8, р. 118].

Макинтайр прослеживает истоки постправды в философии постмодернизма, это направление, как известно, ставит под сомнение объективность истины. Он также критикует таких мыслителей, как Мишель Фуко и Жак Деррида, за их скептицизм по отношению к объективной реальности. Вместе с тем автор подчеркивает, что само направление постмодернизма не было направлено на разрушение истины, а лишь на ее критическое осмысление. Философ критикует роль социальных сетей и алгоритмов, создающих «информационные пузыри», усиливающих поляризацию и распространение ложной информации. Алгоритмы показывают пользователям контент, подтверждающий их существующие взгляды, что в еще большей степени усугубляет проблему. Также исследователь констатирует снижение доверия к экспертам и научным методам. Автор связывает это с распространением скептицизма и теорий заговора, подрывающих авторитет науки. «Безудержное отрицание науки дало метастазы в виде постправды [5, с. 99].

Говоря о политических последствиях распространения постправды, автор предупреждает, что последняя угрожает демократии, подрывая способность общества принимать рациональные решения на основе фактов. Это обстоятельство создает питательную почву для манипуляции и авторитаризма. Нельзя не видеть, что Макинтайр достаточно точно идентифицирует ключевые проблемы современного информационного общества, такие как поляризация, дезинформация и упадок доверия к науке. Его анализ когнитивных деформаций и роли информационных технологий подтверждается многочисленными исследованиями в области психологии и социологии. Помимо этого, автор поднимает важный этический вопрос о необходимости защиты истины и рациональности для сохранения демократии.

Вместе с тем следует сказать о достаточно серьезном упрощении автором причин возникновения постправды: он сосредотачивается по преимуществу на психологических и технологических факторах, но недостаточно учитывает социально-экономические и культурные причины, такие, к примеру, как неравенство и кризис традиционных институтов. Автор остро критикует современные технологии, но не учитывает, что они являются лишь инструментами воздействия, а вовсе не первопричиной. Проблема лежит гораздо глубже – в изменении культурных и политических норм.

Некоторые эксперты, такие, к примеру, как Евгений Морозов, критикуют подход Макинтайра за излишний акцент на технологиях и предлагают рассматривать постправду как часть более широкой проблемы – кризиса модернизма и рациональности [10]. Отметим: указанный автор – известный критик технологического детерминизма и автор работ, посвященных влиянию технологий на общество. Он последовательно критикует Макинтайра за излишний акцент на технологиях как на главной причине постправды. Автор убежден, что такой подход существенно упрощает проблему, игнорируя более глубокие социально-экономические и политические факторы. По мнению исследователя, технологии – это лишь инструменты, которые усиливают уже существующие тенденции, но не являются их первопричиной.

Постправда в работах современных исследователей рассматривается как часть кризиса модернизма. К примеру, А.В. Морозов предлагает рассматривать постправду не как новый феномен, а как элемент длительного кризиса модернизма и рациональности. Названный автор утверждает, что постправда возникла не из-за социальных сетей, а из-за утраты доверия к традиционным институтам, таким как наука, медиа и политика [3]. Этот кризис, по мнению указанного автора, связан с глобализацией, неравенством и кардинальным упадком доверия в обществе. По мнению исследователя, постправда тесно связана с конкретными экономическими системами, такими как капитализм и неолиберализм. Он указывает, что коммерциализация информации и медиа приводит к тому, что правда становится товаром, который можно искажать ради прибыли. Например, алгоритмы социальных сетей, которые автор критикует, созданы не для распространения дезинформации, а для максимизации вовлеченности и, соответственно, доходов.

Можно задаться вопросом: каковы примеры постправды на практике? Одним из наиболее наглядных примеров может служить движение против вакцинации. Ложные утверждения о вреде вакцин активно распространяются через социальные сети, несмотря на научные доказательства их безопасности. Антивакцинаторское движение использовало псевдоисследования для распространения страха перед вакцинами. Многочисленные эмоциональные истории родителей, которые связывают вакцинацию с проблемами у детей, часто оказываются более убедительными, чем научные данные. Социальные сети и намеренная дезинформация также могут быть проводниками постправды. Во время пандемии COVID-19 в социальных сетях распространялись многочисленные фейковые новости, например, о том, что вирус был создан в лаборатории или что 5G-сети способствуют его распространению. Несмотря на официальные опровержения экспертов, эти теории активно распространялись через социальные сети, где эмоциональный контент заведомо преобладал над фактами. Последствия постправды привели к панике, разрушению вышек 5G и недоверию к официальным рекомендациям по борьбе с пандемией.

Многочисленные исторические искажения, такие, например, как отрицание холокоста, также могут быть рассмотрены с привлечением феномена постправды. Широко известен факт, что некоторые группы и отдельные лица отрицают это событие, утверждая, что массового уничтожения евреев во время Второй мировой войны не было. Эти группы используют псевдонаучные методы и вырванные из контекста факты, чтобы создать иллюзию правдоподобия. Они апеллируют к эмоциям, используя, к примеру, недоверие к правительствам или международным организациям. Подобное отрицание холокоста подрывает историческую память и способствует распространению антисемитизма.

Приведенные выше примеры показывают, как постправда проявляется в различных сферах человеческой жизнедеятельности. Она активно использует эмоции, когнитивные искажения и соответствующие технологии для манипуляции общественным мнением, что часто связано с серьезными общественно-политическими последствиями. Адекватное истолкование этих механизмов важно для борьбы с дезинформацией и защиты рационального дискурса. Как видим, феномен постправды ставит перед философией непростые вопросы о природе истины, знания и коммуникации. Анализ этого феномена требует переосмысления традиционных эпистемологических и этических принципов, а также поиска новых подходов к истолкованию реальности в условиях общества знаний. Постправда – это не только вызов для философии, но и возможность для нее предложить новые пути осмысления и преодоления общественного кризиса. Философское осмысление постправды затрагивает глубокие вопросы о самой природе истины, познания, морали и общества. Постправда – это не просто одна из форм дезинформации, а симптом более широкого кризиса в истолковании истины и роли последней в современном мире. Постправда ставит под сомнение саму идею объективной истины. В эпоху постправды истина становится относительной, зависящей от личных убеждений, эмоций и контекста. Этот феномен ставит под сомнение также и сам рациональный дискурс, что угрожает самим основам общества. Философия предлагает эффективные инструменты для анализа и борьбы с этим феноменом, подчеркивая необходимость защиты истины и рациональности. Философский анализ помогает понять, что постправда – это не просто временное и преходящее явление, а результат глубоких изменений в обществе, культуре и технологиях. Исследователи видят в постправде вызов, требующий переосмысления традиционных концепций и поиска новых подходов к пониманию реальности.

Список литературы

1. Бажанов В.А. Особенности познавательных механизмов в информационную эпоху: «эхо-пузыри» и «эхо-камеры» // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 4. С. 152–164.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Изд. дом «Постум», 2018, 240 с.

3. Морозов А.В. Как «постистинный мир» наконец стал гиперверием: рецензия на книгу Стива Фуллера // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2021. Т. 5, № 3. С. 287–297.
4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / пер с нем. М.: ООО «Издательство АСТ», 2008. 383 с.
5. Отрицание науки и постправда: новые темные века. Беседа Р. Маршалла с Ли Макинтайром // *Сноб*. 2022. № 3 (143). С. 88–99.
6. Тайсина Э.А. Пост – истина в политическом и философском смыслах. Рецензия на книгу Ли Макинтайра «Пост – истина» // *Вестник СамГТУ. Серия «Философия»*. 2022. Т. 4, № 2. С. 117–123.
7. Фуко М. Археология знания. М.: Гуманитарная Академия, 2024. 416 с.
8. McIntyre L. Post-Truth / McIntyre Lee. Cambridge: MIT Press, 2016. 240 p.
9. Mooney C., Kirshenbaum S. Unscientific America: How Scientific Illiteracy Threatens Our Future. New York: Basic Books, 2009. 209 p.
10. Morozov E. The Rise of Data and the Death of Politics / URL: <http://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozoalgorithmic-regulation>

POST-TRUTH AS AN EPISTEMOLOGICAL CHALLENGE: THE SEARCH FOR TRUTH IN MODERN SOCIETY

T.V. Borisova, T.G. Stotskaya, A.A. Shestakov

Samara State Technical University, Samara

The article is devoted to understanding the phenomenon of «post-truth», which has become a key challenge for modern society. The authors qualify post-truth as a situation in which objective facts lose their significance, giving way to emotions, personal preferences and subjective interpretations. The article analyzes the epistemological, socio-ethical and linguistic aspects of this phenomenon, as well as its impact on society, politics and culture. From the point of view of epistemology, post-truth questions the possibility of objective knowledge, contributing to relativism and skepticism. Ethically, as part of the analysis of this problem, questions of responsibility for the dissemination of distorted information and manipulation of facts are raised. The social and political consequences of post-truth include a threat to democratic institutions, contribute to increased social polarization and the formation of «information bubbles». The language itself in the post-truth era becomes an instrument of emotional influence and overt manipulation, which significantly transforms the processes of interpretation of a particular content and the process of meaning formation. The article analyzes in more detail the concept of post-truth proposed by the American philosopher Lee McIntyre, the latter connects this phenomenon with the crisis of confidence in modern society in the institution of science, the activities of numerous experts and traditional institutions in general.

Keywords: *post-truth, truth, relativism, skepticism, knowledge, communication, public opinion, manipulation.*

Об авторах:

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философия и социально-гуманитарные науки, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: BorisovaTVa@yandex.ru

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

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философия и социально-гуманитарные науки, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Authors information:

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

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

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.07.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 26.07.2025.

УДК 130.122:32.019.51

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.054

КОГНИТИВНАЯ ВОЙНА КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ КАТАСТРОФА

А.А. Ковалев*, Д.Т. Дзгоева**

*ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им проф. М.А. Бонч-Бруевича», г. Санкт-Петербург

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

Рассматривается когнитивная война, разрушающая цивилизационные основания государственности. Показана история развития данного феномена, дано его определение, приведены основные отличительные особенности и характеристики, раскрыт инструментарий. Война нового поколения сочетает в себе разные способы противостояния и борьбы, при этом некинетические начинают преобладать над кинетическими, особенно когда в качестве объекта воздействия выступает сознание. Оперирование категорией «цивилизационная катастрофа» позволяет привести обоснованную аргументацию, которая доказывает, что когнитивная война становится приоритетным способом реализации сценариев падения локальных цивилизаций, в том числе российской. При этом неопознанность противника является ключевым условием успеха в когнитивной войне, а применяемые ими методы должны восприниматься не как атака, а как развитие в общем глобальном потоке. Так когнитивная война как цивилизационная катастрофа становится одним из приоритетных методов построения однополярного мира, управляемого «мировым правительством».

Ключевые слова: *противостояние, цивилизационные основания, инструменты когнитивной войны, сознание, мышление, ценности.*

Непрерывно трансформирующийся феномен войны в XXI в. перефокусировал внимание со значимости наличия материальных ресурсов, необходимых для достижения эффективных результатов в процессе межгосударственного противостояния, на умение конструировать реальность с помощью влияния на её восприятие и формировать заранее заданную систему смыслов. Физическая победа в настоящее время не имеет решающего значения, основополагающая роль переходит к развитию навыков управления процессами мышления, которые позволяют регулировать представления о прошлом (где ориентация на факты становится второстепенной), определять и навязывать сценарии возможного будущего, направлять массовые реакции и создавать новые схемы поведения. Развитие научного знания о проблеме когнитивного противостояния носит междисциплинарный характер и основывается на таких отраслях, как философия, психология и технологическое знание. Современная война в целом и её когнитивный компонент нуждаются в философском переосмыслении, в основу которого ляжет

© Ковалев А.А., Дзгоева Д.Т., 2025

анализ изменившейся природы войны, более не укладывающийся в рамки классических подходов.

Цель исследования – рассмотреть цивилизационные основания когнитивного противостояния, перерастающего в полноценную войну и приобретающего черты ложного закономерного развития нации и государства. Для достижения поставленной цели сформулированы следующие задачи:

1. Исследовать концепцию когнитивной войны, дать определение этому феномену и раскрыть его характеристики.
2. Рассмотреть когнитивную войну как перспективное направление будущих противостояний и изучить её инструментарий, позволяющий ей мимикрировать под поступательные и закономерные процессы развития и скрывать тем самым имеющиеся у неё признаки цивилизационной катастрофы.

Осмысление когнитивной войны подвигло авторов выйти за пределы имеющихся традиционных представлений о войне, поэтому в работе анализируется сочетание философских и технологических факторов, которые используются в процессе формирования механизмов влияния на мышление. При этом в когнитивной войне присутствует сложная конфигурация традиционных способов некинетического противоборства (например, различных манипуляций) и новейших цифровых методик, медийных технологий и методов построения алгоритмических моделей по управлению мыслительными процессами.

В настоящем исследовании применяется цивилизационный подход к изучению когнитивной войны. Именно с его помощью можно объяснить логику перехода от традиционной к тотальной и информационной войнам, после чего и сформировалась практика когнитивной войны, которая подразумевает под собой «борьбу за освоение различных видов ментальных и культурных пространств с целью их насыщения определёнными концепциями и смыслами. При этом речь идёт, прежде всего, об оказании воздействия на сознание массового реципиента при помощи различных технологий. Комбинирование этих технологий позволяет влиять на разные целевые аудитории с учётом их социолингвистических параметров и институциональных характеристик» [4, с. 41]. Таким образом, под когнитивной войной следует понимать межцивилизационное противостояние в принципиально новом, шестом пространстве – когнитивном (пять предыдущих пространств осваивались по мере развития военного дела, среди них суша, вода, воздух, космос, киберпространство), в котором сосредоточена борьба за сознание, смыслы, культурные и ментальные основы существования.

С позиции цивилизационного подхода каждая отдельная самостоятельная единица имеет собственные цивилизационные основания, которые определяют её уникальность во всех аспектах (в культуре, национальном менталитете, политическом режиме и т. д.). Под цивилизационными основаниями следует понимать «устойчивые культурные, религиозные, социальные и политические особенности, которые характеризуют общество как

цивилизацию» [8, с. 24]. Цивилизация строится и существует на таких основаниях, как сакральные элементы (исторически обусловленная общая идея религиозного характера), идентичность, хозяйственно-управленческие практики, особенности частной жизни (регулируемость семейно-брачных отношений и вопросы воспроизводства населения), историческая преемственность, аксиологическая обусловленность, система образования. И в настоящее время эти основания подвергаются пересмотру посредством когнитивных воздействий, низводящих международную роль цивилизаций [1].

Итак, ведущиеся уже несколько десятилетий споры о характере потенциально возможной Третьей мировой войны наглядно демонстрируют наличие нескольких весьма вероятных вариантов, среди которых – глобальное когнитивное противостояние. И если в предыдущие периоды военного противоборства когнитивные стратегии использовались избирательно в качестве вспомогательного к основным физическим манёврам средства, то в эпоху развития интернет-пространства и массовой цифровизации этот способ становится преобладающим. Это обстоятельство позволяет рассматривать когнитивную войну в качестве самостоятельного предмета научных исследований.

Определение категориального аппарата имеет важное значение, поэтому важно отличать когнитивную войну от других форм нефизического противостояния. В первую очередь, необходимо осознавать тотальный и поступательный разрушительный характер когнитивных воздействий, которые направлены на длительную перспективу, они не заметны в повседневной жизни, их может не осознавать не одно поколение, однако их последствия, имеющие необратимый характер, откладываются в культурной и ментальной основе нации. Таким образом, сочетание разных уровней научного знания на стыке философии, кибернетики, нейронаук, социальной психологии, лингвистики и возможностей искусственного интеллекта (ИИ) способствует оформлению новой военной парадигмы.

Концепция когнитивной войны зародилась на Западе [7]. Серьёзный вклад в изучение мышления и логики его формирования внесли А. Дамасио [10], Д. Канеман [11], А. Тверски [13] и другие представители когнитивных наук, которые изучали внешние способы воздействия на принимаемые решения и пришли к выводу, что мышление целенаправленно и не заметно для человека подвергается искажениям. В результате таких влияний формируются и закрепляются заранее заданные способы реагирования и варианты оценки происходящих событий.

Однако когнитивная война обнаруживает свои истоки ещё в древности, когда философская мысль уже была сосредоточена на раскрытии особенностей мышления и поисках способов влияния на него. Так, в период Античности умы философов занимали вопросы о происхождении феномена внушения, о возможностях мифологии, риторики и воспитательной работы в процессе создания необходимых условий для формирования убеждений, а также о возникновении стройной и связной картины мира. Новое время

отмечается переходом к рационализации познания и процессов мышления, когда факты и суждения приоритизируются, а возникающие сомнения и соперничающие позиции становятся условием и причиной обоснованности идей и взглядов. Тема важности изучения когнитивного влияния языка и в целом доминирующего дискурса начала подниматься в XX в., когда закрепились представления о том, что язык формирует границы мышления, а также оказывает непосредственное воздействие на смысловое восприятие и типы реагирования. Особое место в изучении когнитивного влияния, его возможностей и ограничений (в первую очередь, безусловно, этических) занимают исследования последних десятилетий. В частности, исследовательские направления, сосредоточенные в рамках философии техники и медиасреды, позволяют рассматривать потенциалы цифровых платформ, новейших механизмов поиска информации (например, алгоритмических), а также предпочтительные индивидуальные сценарии сбора данных. В настоящее время информация, являясь при этом избыточной, мобильной и разнонаправленной в своём смысловом значении, подаётся пользователям с помощью специально разработанной архитектуры коммуникационных платформ, благодаря которой формируется система навязчивого, но незаметного для человека управления логикой мышления, рассуждений и принятия решений.

Таким образом, имеющие место ещё в древности разные сценарии когнитивных влияний в настоящее время качественно изменили свой инструментарий. Так, среди инструментов когнитивного воздействия можно выделить разработку технологий Big Data, НЛП, систему таргетированной коммуникации, внедрение автоматизированного анализа текста, цифровые симуляции, информационно-образовательные цифровые механики, меметизацию смыслов (с помощью интернет-мемов) [6], манипуляцию коллективной памятью с целью создания возможных сценариев будущего (от утопичных до катастрофических) и пр. При этом важно отметить, что когнитивные воздействия под влиянием совокупности факторов в XXI в. трансформировались в войну с социально, политически и культурно значимыми последствиями. Среди этих важнейших факторов можно назвать разработку таких моделей когнитивного воздействия, благодаря которым появляется возможность чётко дифференцировать и учитывать культурные, возрастные, этнолингвистические и прочие различия, что практически стирает границы когнитивного влияния и делает его универсальным оружием глобального действия. Также значимым фактором является, в частности, расширение значимости цифрового пространства и развития применимости цифровой среды, с помощью которой происходит контролируемая фокусировка внимания, приоритетность новостей становится управляемой, а степень вовлечённости аудитории находится под контролем. Дополнительным фактором становится тотальный подрыв доверия во всех областях жизнедеятельности, что в корне дискредитирует основу социальной коммуникации [5]. Этому активно способствует распространение технологий deepfake, которые становятся возможными благодаря использованию

автоматизированного монтажа, различных симуляторов (мимики, голоса), неосознаваемых манипуляций с метаданными и т. д. А индивидуализированный подход к подаче материала и формируемый с его помощью так называемый информационный пузырь замыкает человека на одном варианте мыслительной активности с заранее заданными реакциями, изолируя тем самым от альтернативных сценариев.

Когнитивная война не идентична информационно-психологической войне, в которой целью становится слом воли противника к сопротивлению. В стратегиях когнитивного воздействия отсутствует стремление подчинить противника, подавив его дух борьбы и продемонстрировав собственное над ним превосходство, здесь принципиальным становится убеждение соперника, что борьбы нет вовсе, при дальнейшем наращивании её темпов. То есть так осуществляется внедрение в сознание оппонента и его перепрограммирование на самоликвидацию [9]. Это становится возможным благодаря идентификации и изучению цивилизационных оснований, подрыв и дискредитация которых обеспечит бескровную войну и неизбежное поражение противника. По справедливому заключению профессора-историка В.Э. Багдасаряна, «это уже будет не институциональный кризис, а гибель в своём цивилизационно-органическом смысле» [2, с. 13]. Таким образом, когнитивная война представляет собой цивилизационную катастрофу, под которой понимается подрыв культурно-исторических и прочих оснований существования локальных цивилизаций, ранее обеспечивающих их устойчивость и развитие.

Активная экспансионистская политика против России началась в послевоенный период, когда возник феномен под названием вестернизация. Однако в 1990-е гг., когда, казалось, Россия открылась прямому западному влиянию, стало очевидно, что у нас «другая анатомия» [12] и что таким способом российскую цивилизацию не уничтожить. По сути, вестернизация и прочие невоенные способы глобализовать Россию оказались неэффективными, вероятно, потому что все они были не просто неорганичны и слишком прямолинейны, но и в целом потому, что были идентифицированы и опознаны объектом воздействия. Именно поэтому следующим шагом либерального сообщества стало создание абсолютно неидентифицируемого противником оружия – когнитивного. Тем самым в XXI в. западно-российское противостояние не прекратилось по причине «другой анатомии», т. е. резистентности России к прямым либеральным влияниям, следующей целью стали цивилизационные основания российской государственности [3].

Итак, в сфере образования отмечается отчётливый «западный след», начиная с добровольного реформирования сначала среднего (ЕГЭ), а потом и высшего образования (бакалавриат/магистратура) по западному образцу. И если на этих уровнях некоторое отрезвление произошло на фоне ухудшения отношений с Западом с 2022 г., то российская наука (все её отрасли) по-прежнему зависима от зарубежного признания, в частности, от

журналов, в которых при этом труды российских учёных отказываются публиковать по признаку принадлежности к России.

Говоря о дискредитации истории как одного из цивилизационных оснований российской государственности, важно отметить, что в последние годы этот патологический процесс основывается не только на попытках исказить или скрыть исторические факты, но и на переформулировании выводов и уроков истории, исходящих из них. Например, реабилитация фашизма в Европе и на Украине в настоящее время дискредитирует важнейшие итоги всего XX в. Или заявление о том, что СССР помог США победить во Второй мировой войне, низводит подвиг советского народа до простой помощи, тем самым подрывая основы коллективной памяти и национальной идентичности. В результате россияне не могут выстраивать чёткие причинно-следственные связи и потому не осознают историческую обусловленность происходящих в настоящее время событий, кульминирующих все прошлые периоды западно-российского соперничества.

Подобная политика проводится и в отношении российских традиционных ценностей, среди которых институт семьи и брака. В настоящее время он переживает упадок. При этом прежний опыт был дискредитирован, однако новый опыт (в частности, ЛГБТ¹ и прочие неприемлемые практики) не получил массового одобрения среди россиян. Тем самым в этой сфере в последнее время образовался некий вакуум, не заполненный новой приемлемой моделью.

Когнитивная война имеет основной целью не физическое уничтожение и даже не прямую демонстрацию сопернику своего культурного и иного превосходства, а создание социального хаоса и внесения неопределённости без демонстрации своего прямого участия в этих деструктивных процессах. В когнитивной войне необходимо оставаться неопознанным для противника, но при этом активно вмешиваться во все важнейшие сферы его бытия. Желаемая цель – снижение уровня доверия ко всем источникам информации для создания атмосферы подозрительности, иррациональности, социальной напряжённости, которая будет только усугубляться за счёт невозможности сверить получаемую информацию с каким-либо надёжным источником, поскольку его попросту нет (или он дискредитирован). В таких условиях даже экспертное знание не будет иметь авторитетности, поскольку лидерами общественного мнения нередко становятся наиболее качественно и быстро освоившие популярные интернет-площадки люди, зачастую вовсе без специального образования, но желающие высказаться на ту или иную сложную социально-политическую тему.

Для общества когнитивные войны несут угрозу возникновения аксиологического нигилизма, который характеризуется оспариванием незыблемости национальных ценностей, традиций и социальных норм, которые

¹ Международное общественное движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено в РФ.

заложены в цивилизационные основания. В результате они начинают обсуждаться, подвергаться сомнению или вовсе демонстративно нарушаться, так запускается дискредитация процесса их адаптации к современным реалиям, фактически заменяя его их осуждением и отменой. Устойчивая картина мира в таких обстоятельствах распадается, а на её месте возникает мозаичная, неустойчивая, конформистская модель, которая нарушает принципы возникновения и функционирования традиционных форм групповой принадлежности. В результате в обществе не может сложиться национальная долгосрочная модель развития, разобщённость усиливается, а единство общественного сознания нарушается.

Таким образом, можно заключить, что локальные цивилизации, среди которых и российская, не вписываются в новый глобальный порядок, конструируемый западным миром. При этом открыто об экспансионистских намерениях не заявляется, официальный мотив всех предполагаемых изменений – усиление международного контроля за счёт уменьшения полномочий цивилизаций и создание так называемого мирового правительства, которое, безусловно, возглавит Запад. Добровольного согласия цивилизаций здесь не предусматривается, очевидно, что его не последует, сокрушительная война против подавляемых международных акторов также исключается, поэтому оптимальным решением в таких условиях оказывается использование инструментария когнитивной войны.

Дальнейшее изучение темы когнитивных войн является весьма актуальным и перспективным, поскольку практика в данном направлении обогащается довольно быстро. Проведение последующих исследований должно носить междисциплинарный характер и опираться на знания философии, социологии, медиалогии, нейронаук, психологии, культурологии. В контексте исследования настоящей темы особое значение приобретает когнитивная безопасность, в которой важное место занимает поиск и разработка новых способов коллективного противостояния когнитивным атакам, среди них – самостоятельное создание национального будущего без искажений и ложных ожиданий, внедрение актуальных способов интеллектуального сопротивления, ориентированность на сохранение культурно-языковой и конфессиональной принадлежности, поддержание основ общенациональной идентичности и ряд других.

Список литературы

1. Асонов Н.В. Цивилизационные основы российской государственности // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 9. С. 7–15.
2. Багдасарян В.Э. Когнитивное оружие как инструмент подавления национальных творческих потенциалов // Развитие личности. 2016. № 1. С. 10–40.
3. Гончаренко А.Р. Концепция когнитивной войны: подготовка НАТО к конфликтам будущего // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2025. Вып. 1. С. 31–45. DOI: 10.24412/2071-6141-2025-1-31-45.

4. Гусейнова И.А., Решетников К.Ю. Когнитивная война: к вопросу о разработке терминологического аппарата // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2024. Вып. 13 (894). С. 37–45.
5. Ершов В.Н., Груздев В.В. Доверие как ключевой объект управления при ведении когнитивных войн // Вестник Костромского государственного университета. Серия: Педагогика. Психология. Социокинетика. 2023. Т. 29. № 4. С. 28–36.
6. Серебряков Ю.И., Бойко С.В., Тамп Н.В., Баскаев С.Р. Военная меметика – часть когнитивной войны // Научная мысль. 2021. Т. 18. № 4-1 (42). С. 60–63.
7. Сучков А.В. Западная концепция когнитивной войны // Научная мысль. 2024. Т. 1. № 1-1 (50). С. 24–30.
8. Черныш М.Ф. Цивилизационные основания общества и социальная структура. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. 34 с.
9. Якунин В.И., Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С. Новые технологии борьбы с российской государственностью. М.: Научный эксперт, 2013. 470 с.
10. Damasio A. Self comes to mind Constructing the conscious brain. New York: Vintage books, 2012. 398 p.
11. Kahneman D. Thinking, Fast and Slow Paperback. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011. 499 p.
12. Sachs J.D. What Went Wrong in Russia // New Perspectives Quarterly. 2008. Vol. 16 (1). P. 31-32. DOI:10.1111/0893-7850.1981999198.
13. Tversky A., Kahneman D. The Framing of decisions and the psychology of choice // Science. New Series. 1981. Jan. 30. Vol. 211. № 4481. P. 453–458.

COGNITIVE WARFARE AS A CIVILIZATIONAL CATASTROPHE

A.A. Kovalev*, D.T. Dzgoeva**

*Federal State Budget-Financed Educational Institution of Higher Education The Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg

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

The article examines cognitive warfare, which destroys the civilizational foundations of statehood. The history of the development of this phenomenon is shown, its definition is given, the main distinguishing features and characteristics are given, and the tools are disclosed. The war of the new generation combines different ways of confrontation and struggle, while non-kinetic ones begin to prevail over kinetic ones, especially when consciousness acts as the object of influence. Using the category of «civilizational catastrophe» allows us to provide a well-founded argument that proves that cognitive warfare is becoming a priority way to implement scenarios of the fall of local civilizations, including the Russian one. At the same time, the enemy's unidentification is a key condition for success in cognitive warfare, and the methods they use should be perceived not as an attack, but as a development in the general global flow. Thus, cognitive warfare as a civilizational catastrophe becomes one of the

priority methods for building a unipolar world governed by a «world government».

Keywords: *confrontation, civilizational foundations, tools of cognitive warfare, consciousness, thinking, values.*

Об авторах:

КОВАЛЕВ Андрей Андреевич – кандидат политических наук, доцент, доцент кафедры социально-политических наук ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им проф. М.А. Бонч-Бруевича», г. Санкт-Петербург. E-mail: kovalev.aa@sut.ru

ДЗГОЕВА Диана Таймуразовна – 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: Dzgoeva-dt@ranepa.ru

Authors information:

KOVALEV Andrey Andreevich – Candidate of Political Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Socio-Political Sciences, Federal State Budget-Financed Educational Institution of Higher Education The Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg. E-mail: kovalev.aa@sut.ru

DZGOEVA Diana Taimurazovna – 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: Dzgoeva-dt@ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.07.2025.

УДК 130.2+325

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.063

СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ВНЕШНЕЙ МИГРАЦИИ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВЕКОВ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Ю.А. Чернавин, Д.В. Станкевич

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта (МИИТ)», г. Москва

В рамках применения цивилизационного подхода к проблеме миграции населения в статье рассматриваются соответствующие процессы как закономерность мировой истории. Механизм ее реализации составляет смена состояний устойчивости и изменчивости социальных взаимодействий и структур, возникающих в ходе эволюции. Суть миграции людей состоит в их перемещении между территориями, непосредственными причинами которых выступают факторы как природного, экологического, так и социального характера. Теоретическое осмысление миграционных потоков в постсоветской России проводится с позиций появления в современном мире новой взаимозависимости между цивилизациями и странами – миграционной, которая своеобразно реализуется в различных регионах, имея как позитивные, так и негативные социальные последствия. Их анализ в применении к основным этапам миграции в нашей стране приводит к выводу о необходимости выработки уникальной модели российской миграционной политики, а также к обозначению ее основных контуров.

Ключевые слова: *миграция населения, закономерность истории, устойчивость, изменчивость, этапы миграции, противоречивость последствий миграции, модель миграционной политики.*

Введение

Необходимость философского осмысления проблем миграции, в частности миграции в современной России, определяется обстоятельствами как практического, так и теоретического свойства. С одной стороны, российское общество оказалось в непривычной для его новейшей истории ситуации масштабной внешней миграции, породившей массу сложностей экономического, политического, культурного, криминального и другого характера. Комплекс возникших проблем сегодня оценивается как миграционный кризис и нуждается, помимо прочего, в социально-философском анализе. С другой стороны, в научном отношении феномен миграции традиционно занимались экономисты, социологи, демографы, географы, применяя характерную для них трактовку предмета и методы исследования. С учетом этого в статье реализуется попытка увидеть философские основания разворачивающихся в стране миграционных процессов, дать характеристику их этапов, выявить механизмы и противоречия развития.

© Чернавин Ю.А., Станкевич Д.В., 2025

Теоретические основы философского осмысления миграций населения

Под миграционными потоками понимаются территориальные перемещения различных групп населения, включая такие крупные, как народы. Динамика подобного рода может трактоваться как закономерность мировой истории, имеющая устойчивый повторяющийся характер и в известной степени определяющая развития цивилизаций. Действительно, та или иная интенсивность миграций зафиксирована на всех этапах эволюции человечества. Так, представителями исторической науки, археологами и генетиками достаточно детально исследовано заселение пространств Евразии, Австралии и Америки при продвижении человека из Восточной Африки. Это происходило постепенно, в несколько волн. Первая из них произошла около 120 тыс. лет назад, последняя – достигла американского континента 20-15 тыс. лет назад. В осевое время греки заполняют Средиземноморье и причерноморские степи, скифы атакуют Персидскую империю, многовековую экспансию начинают римляне, а кельтские племена достигают Анатолии. В IV-VII вв. Великое переселение народов захватывает весь европейский континент. Географические открытия XV-XVIII вв., также названные Великими, а затем Новая эпоха подталкивает европейцев к заселению земель Нового света – Северной и Южной Америки. Мировые войны XX в., глобальные социальные перестройки начала XXI в. генерируют нескончаемые миграционные потоки новейшей истории. То есть миграции не просто иллюстрируют социальную эволюцию, они представляют ее содержание, играли и играют огромную роль в заселении континентов, регионов, тех или иных стран, формировании их социального и этнического состава, развитии экономики и торговли, продвижении культуры. На масштаб перемещений людей в современном мире указывает число мигрантов: на середину 2024 г. – 304 млн. человек или 3,7 % населения планеты [8].

Основоположником миграционной теории считается английский географ Э. Равенштейн, который в конце XIX в. сформулировал «законы миграции», имеющие в изложении автора в основном описательный характер. Наиболее актуальным из числа предложенных положений остается его утверждение об экономических причинах миграции как главных. Большинство миграционных теорий, развивавшихся на Западе и осмысливающих соответствующие процессы в США, Канаде, Австралии, европейских государствах, принято считать классическими. Они во многом связаны с наследием еще XIX в., рассматривавшим миграцию как результат действия внутренних причин. С последней трети XX – начала XXI вв. в науке начинается период активной концептуализации миграционных процессов, вызревание теорий, учитывающих, в отличие от предыдущего периода, два принципиальных обстоятельства. Во-первых, это социальные новации, порожденные глобализацией и кардинально меняющие контуры современной миграции, – мировой рынок труда, международная транспортная инфраструктура, миграция как институт, глобальные информационные сети и т. д. Во-вторых, в

исследованиях речь идет о развитии комплексного, системного подхода к данному явлению, который рассматривает миграцию населения в контексте социальных, экономических, демографических, политических и прочих реалий, существующих в конкретных пространствах как в исходной, так и в конечной точке миграционного вектора [6, с. 37], синтезирует процессы, характерные для социального микро- и макроуровня.

С учетом указанных позиций, распространенное в отечественной научной литературе определение миграции, сформулированное признанным авторитетом в исследуемой проблеме Л. Рыбаковским, представляется начальной точкой ее осмысления: «Миграция представляет собой процесс перемещения лиц через территориальную границу определенной страны с целью смены постоянного места жительства навсегда или на длительное время, либо с постоянным возвращением к постоянному месту жительства» [11, с. 121]. Фиксируя суть – территориальные перемещения людей, – дефиниция в то же время подвигает ученых к многообразным исследованиям миграции, способным принять непротиворечивый концептуальный вид при их опоре на философское понимание данного явления.

Методологический характер для философского исследования миграции имеет цивилизационный подход к проблеме, его конкретизация в конструкте «физическое пространство – социальное пространство – социальная структура», а также переходы и взаимосвязи данных элементов в рамках, описываемых механизмом «устойчивость – изменчивость».

В существующих разработках демографов, экономистов миграция населения рассматривается как социальное явление. «Природа миграции населения, – пишет Л. Рыбаковский, – социальна по своей сути, более того, она социальна дважды... Не только вся совокупность перемещений, но и каждое из них в отдельности социально... Любое территориальное перемещение – это реакция на какой-то социальный импульс: улучшить условия жизни, создать семью, получить образование, сохранить жизнь и пр.» [10, с. 17]. В целом так. Но, с философских позиций, феномен нуждается в более широком подходе. Непременными структурными элементами цивилизации являются природа и экология. В нашем случае они обозначены как физическое пространство – территория с ее климатом, ландшафтом, наличием или отсутствием полезных ископаемых, выходами к морям и океанам и т. д. Благоприятный климат и характеристики территории создают выгодные условия для развития экономики, накопления богатства населением, расцвета государства, в противном случае природа препятствует данным процессам.

Физическое пространство неотрывно от пространства социального. Своеобразно трактуя физическое пространство, П. Бурдьё, тем не менее, указывал на стремление социального пространства реализоваться в физическом пространстве, выступающим одновременно его проекцией. В статье под социальным пространством понимается многомерная совокупность социальных процессов, отношений, позиций, практик и полей, функционально связанных между собой. Компоненты социального пространства

располагаются на всех уровнях организации общества и «скрепляются» социальными структурами.

Взаимодействие природных и экологических условий с характеристиками социального пространства и социальных структур создает конфигурацию обстоятельств, выступающих детерминантами перемещения населения. Как представляется, соотношение природного и социального в качестве причин миграций с развитием истории меняется. В древности климат зачастую решал судьбу цивилизаций. Сегодня влияние природных характеристик реализуется в снятом виде, образует своеобразный фон миграционных потоков. Решающие причины миграции – социокультурные.

Миграция населения как закономерность истории реализуется в форме своеобразной пульсации социального пространства и социальных структур – смены их устойчивости и изменчивости. Устойчивость – состояние относительного равновесия, своеобразная основа, скрывающая варианты последующих изменений, которые будут отобраны в таком качестве социальной эволюцией. При этом основная характеристика маятниковых движений – неопределенность, позволяющая с уверенностью выделить лишь периоды и саму природу развития истории как смену устойчивости и изменчивости. С позиции решаемой научной задачи, устойчивость – локализация этносов на той или иной территории в какой-либо исторический период, изменчивость характеризуется многими процессами, один из которых миграция населения. Стало быть, миграции имеют два уровня причин: 1) общеисторического свойства, проявляющегося в виде единства природных (географических, климатических) факторов, и социальных (глобальных, межкультурных) обстоятельств, подвигающих к переселению массы людей. Такие переселения усиливаются, как правило, на переломном участке развития цивилизации; 2) конкретные причины миграций имеют преимущественно социальный (экономический, демографический, собственно социальный, военно-политический и др.) характер, порождаются различиями в развитии социальных и политических систем и неравенством между экономиками.

Таким образом, сущность и содержание внешней миграции раскрывается как единство положений: это закономерный процесс, проявляющийся в истории как перемещение людей и их групп между государствами, детерминированное совокупностью природных и социальных факторов, стремлением субъектов к удовлетворению различных потребностей; сопровождается сменой постоянного места жительства мигрантов, их социального статуса, изменениями в характеристиках самоидентификации; способствует трансформации этнического состава и половозрастной структуры населения; влечет как позитивные, так и негативные социальные последствия.

Анализ миграционных потоков сквозь оптику данных положений позволит выявить социальную специфику возникающей ситуации и определить некоторые контуры миграционной политики.

Основные этапы постсоветской внешней миграции в России

С началом 1990-х гг. Россия превратилась из закрытого государства в активного участника миграционных процессов (страну выезда, въезда, транзита мигрантов). Эмиграция из страны, длящаяся по настоящее время, – актуальная исследовательская и практическая проблема, требующая специального анализа. Обозначив ее основные контуры, основное внимание в дальнейшем уделим характеристике иммиграционных потоков – прибытию в нашу страну иностранцев на постоянное или временное проживание.

Эмиграция из России на протяжении последних трех десятилетий меняла свои характеристики, структуру и интенсивность. На рубеже 1980-х – 1990-х гг. отъезд был вызван системным экономическим и политическим кризисом, сопровождавшим реформирование общества и государства, и носил преимущественно этнический характер – эмигрировали в основном семьи этнических немцев, евреев, смешанные семьи [3, с. 101–102]. В последующие годы доминанта эмиграционных настроений последовательно менялась. В научной литературе отъезд из страны в последние десятилетия группируют в пять волн, в которые укладываются следующие социальные категории эмигрантов: беженцы; этнические мигранты; эмиграция ученых; трудоустройство; предпринимательство; эмиграция среднего класса; учебная эмиграция; воссоединение семей [3]. Расчеты показывают, что в 1991–2021 гг. Россию покинули около 7,9 млн. человек. Однако если данные скорректировать на основе статистики принимающих государств, подчеркивают специалисты, то эту цифру следует увеличить в два раза [12]. Последней волной эмиграции стал отъезд людей после объявления в стране частичной мобилизации 21 сентября 2022 г. Эксперты в России называют цифру в 512 тыс. человек, зарубежные источники (в частности Forbes) указывают на 700 тыс. уехавших [4]. Сегодня общественные настроения отрицают эмиграцию. По данным ВЦИОМ, 83 % россиян не хотят, чтобы их дети и внуки эмигрировали за рубеж. Поддерживают переезд близких за границу один из десяти человек и лишь 8 % стремятся эмигрировать сами [4].

Обобщенные оценки эмиграционных процессов последних десятилетий приводят к выводам об их социальной опасности вследствие снижения интеллектуального, демографического, социально-экономического потенциала страны. Эмигранты обладают высокими социальными характеристиками – образованием, профессией, квалификацией – и отличаются молодым возрастом. Что Россия получает «взамен» в ходе иммиграции в страну?

В перемещениях людей на российскую территорию можно выделить два этапа: первый начинается с распадом СССР и заканчивается с началом 2000-х гг., второй длится по настоящее время. Десятилетие, на которое пришлось миграционные процессы первого этапа, отличается особенностями, не характерными для «стандартной» ситуации, подвигающей людей к переезду в другую страну. Факторами обычной миграции в современном мире, как правило, становятся социальные и социально-экономические обстоятельства: влияние рынка труда, демографическая ситуация,

способствующая безработице, специфика системы образования и т. п. Свою специфику имеют потоки беженцев, спасающихся от войны, вооруженных конфликтов на территории их стран.

В России 1990-х гг. иммиграция имела вынужденный характер, обусловленный сложным переплетением обстоятельств экономического, политического и социального характера. На постсоветской территории разразился тяжелейший экономический кризис, лишивший людей работы и заработной платы, погрузивший в бедность. В ряде точек бывшего Советского Союза возникли затяжные вооруженные конфликты. В возникших новых государствах сложилась ситуация, по сути, свидетельствовавшая о крахе советского интернационализма, своеобразном этническом реванше. Неприятие всего русского основывалась на суждении о колониальном захвате Россией территорий республик, порабощении местного населения и навязывании политического курса. Данная позиция укоренилась, прежде всего, в сознании людей с низким уровнем жизни и культуры как, по их мнению, содержащая в себе причины, затормозившие рост их благосостояния и расцвета национального государства. Подобного рода установки культивируются определенными политическими силами и сегодня, примечательно, что они в значительной степени характерны для сегодняшних мигрантов.

После исчезновения СССР проявления национализма по отношению к русским и людям других национальностей, жившим и многие годы работавшим в бывших союзных республиках, привели к крушению привычного образа жизни, утрате системы ценностей и характеристик идентичности, традиций и норм повседневной жизни. В результате массы беженцев устремились в Россию, ставшей общим домом для всех, независимо от национальности. В тот период в Россию вернулось более 6 млн. русских, осталось около 4 млн. человек или 15 % от числа проживавших ранее в союзных республиках [9].

По мере стабилизации политической обстановки на постсоветском пространстве, преодоления экономической депрессии стрессовые факторы и порождаемая ими вынужденная миграция себя исчерпали. Закончился один и начался второй – современный – этап миграции. Соответствующими внешними маркерами Ж. Зайончковская считает упразднение Федеральной миграционной службы в 2001 г. и ее воссоздание в 2002 г., но уже в составе МВД России, а также принятие в этот момент закона «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» [5].

Среди въезжающих на втором этапе в страну мигрантов есть и беженцы, и переселенцы, представляющие наиболее желанную категорию приезжих, но в целом это трудовая миграция. Ее поток породили обстоятельства внутреннего и внешнего характера, которые сошлись в одной точке. Что касается внутренних позиций, то в России в эти годы оживилась экономика, начались процессы промышленного и сельскохозяйственного роста, повысилась востребованность в кадрах и рабочих, и специалистов. Должности последних трудовые мигранты из стран Центральной Азии

исполнять не могли вследствие низкой квалификации, но в известной степени закрыли потребности в строительных, подсобных рабочих, работников сферы ЖКХ и сферы услуг. Большей квалификацией и профессионализмом обладали приезжие, в частности, с Украины, поток которых имел наибольшую интенсивность в 2015 г. вследствие конфликта на Донбассе. Важным фактором внутреннего для России свойства, способствующим миграции, стала естественная убыль трудового населения. Эта тенденция явственно заявила о себе в 2007 г., а к 2010 г. убыль достигла 1 млн. человек в год [5].

Обстоятельством внешнего характера стала общая экономическая отсталость и высокая безработица в странах СНГ. В некоторых республиках Центральной Азии половина населения – молодежь, которая в поисках работы и лучшей жизни устремилась в Россию. Взрывное развитие трудовой миграции быстро породило социальные, культурные, этнические, криминальные проблемы, жаркое обсуждение которых продолжается на протяжении двух десятков лет, подвигая власти к изменениям современной миграционной политики.

Современная трудовая миграция в России: благо или угроза социальному порядку и национальной безопасности?

Современный общественный дискурс оценивает масштабы присутствия мигрантов в стране, их мировоззренческие позиции и культурный уровень, нормы поведения преимущественно негативно, как вызов существующему в России общественному устройству, попытку замещения автохтонных народов. Подход такого рода во многом оправдан, однако не все в данной проблеме однозначно.

Миграционные перемещения масс людей и целых народов, как указано выше, – закономерность социальной эволюции. В существующих условиях меняющаяся глобальная система характеризуется в целом не устойчивостью, но изменчивостью развития. Возникли условия для перемещения огромных масс мигрантов. Основная причина – существующие между странами различия в экономических и социальных условиях жизни, неравномерность мирового экономического развития, экологические бедствия. Толчком перемещений людей с территории на территорию стали последствия арабской весны, войны на Ближнем Востоке, экологические и социальные трудности в Африке, Латинской Америке и Центральной Азии. Общую картину современной мировой миграции составляют массовые передвижения мигрантов в Европу, усиливающиеся миграционные потоки в США, масштабный переезд людей из стран СНГ в Россию.

Происходящие трансформации отличаются противоречиями, непредсказуемостью, изменчивостью. Прежде всего, миграция населения знаменует собой утверждение нового разделения труда, характеристикой которого стала возросшая зависимость развитых стран от притока мигрантов из менее развитых стран. Приезжие заполняют своим трудом целые ниши в экономических системах. В большинстве западных стран 10-15 % занятых

в экономике – иностранные работники. Вследствие этого миграция населения как социальный и экономический феномен сегодня выступает значимым элементом существующей системы межгосударственных отношений, знаменует появление новой формы взаимозависимости современных цивилизаций – миграционной [7]. Помимо этого, одним из способов современного демографического развития, решения проблем убыли населения является именно миграция. Что касается стран СНГ, то, кроме указанного, перемещения населения поддерживают интеграционные тенденции в данном объединении, работают в качестве средств коммуникации между народами.

Противоречивый характер данных процессов проявляется в совокупности разнообразных проблем, которые порождаются в той или иной стране приехавшими людьми. Основной проблемой оказывается нелегальная миграция, создающая теневой рынок труда. В частности, в России 2010-х гг. легитимная миграция составляла лишь четверть трудового сегмента. Основная масса работала незаконно [5]. В 2020 г. число нелегальных мигрантов – 30 % от всех прибывших в страну, в 2025 г. – 11 % [2]. При этом приезжающие – легально или нелегально – в целом составляют поток неквалифицированной рабочей силы, высококвалифицированных специалистов, способных к интеграции в российский социум, мало. Вследствие невысоких зарплат отчисления мигрантов в социальные фонды незначительны, чаще их просто нет. В то же время переезд в Россию патриархальных семей с поколениями родственников создает серьезную нагрузку на социальную сферу.

Проблемой остается стихийный характер трудовой миграции. Отсутствие надлежащего контроля со стороны государства за перемещением людских потоков создает криминальную опасность. Не желающие интегрироваться в новое для них общество и предоставленные сами себе люди с чуждой культурой превращаются, по сути, в асоциальные элементы. В конечном итоге такие процессы деформируют социальную российскую структуру – мигранты остаются маргинальной социальной группой, создавая в то же время параллельную социальную реальность со своими религиозными, банковскими, образовательными, медицинскими и другими теневыми организациями. Сложностей добавляет языковой барьер, который нынешний мигрант не стремится преодолеть, и отсутствие ранее имевшейся единой советской идентичности.

Сложившаяся ситуация оценивается общественным мнением как ведущая к замещению автохтонных российских народов мигрантами из Центральной Азии и закавказских республик, как угроза национальной безопасности. В этих условиях власти меняют миграционную политику, применяя в основном ограничительные меры, за которыми пока не просматривается ее целостная модель. Разработка такой модели – специальная научная задача, при решении которой в современной теории внимание уделяется не столько причинам и факторам миграции, сколько объяснению механизмов, последствий и перспектив данного процесса [7]. В статье можно обозначить лишь основные контуры принимаемых в этой сфере решений, которые, как

представляется, следует вырабатывать с учетом соответствующего мирового опыта.

Ключевым в проблеме является вопрос интеграции мигрантов. В западных странах он заявил о себе давно, обозначив в то же время трудности поиска ответов. Особенно сложны процессы интеграции в Европе, основанной на принципе этнической однородности государств и поэтому не обладающей толерантностью к иным национальным и этническим группам. Не выработав эффективных решений, способствующих интеграции приезжих, во Франции их просто объявили французами, в Британии и Германии обратились к провалившейся ныне политике мультикультурализма – «версии расовой сегрегации, прикрытой лозунгами о праве каждого сохранять идентичность» [1]. Иной подход в США, где долго воспринимали миграцию из стран Латинской Америки, Азии, Африки как рядовое событие – приток новой рабочей силы. Однако накопившиеся в экономике и социальной сфере проблемы вынудили действующую администрацию к радикальным решениям – на физическое закрытие границ с Мексикой и высылку мигрантов самолетами, представляющие некую демонстрацию, но не системную политику.

Таким образом, наработанного системного опыта решений миграционных проблем в мире пока нет, а существующая в США и Европе практика России не подходит. Наша страна основана на многообразии этнической и религиозной принадлежности народов, которое, тем не менее, позволило их представителям за века жизни в едином государстве выработать общую российскую идентичность. То есть нам нужно создавать свой уникальный способ развития миграционной политики, как его создали для себя, например, страны Персидского залива [1].

Некоторыми положениями, требующими их учета при создании соответствующей модели, будут следующие. Прежде всего, важен не просто учет миграционной зависимости в современном мире как закономерности его развития, но и активное участие в данном взаимодействии и разделении с позиций национальных потребностей и интересов. Демографы сегодня рассматривают мировое сообщество как глобальную миграционную систему, совокупность ее основных подсистем: Северная Америка, Европа, подсистема стран Персидского залива, Азиатско-Тихоокеанская, Южноамериканская и Евразийская с центром в Казахстане [7]. Структура последней в случае анализа должна предстать как устойчивость соответствующих отношений и процессов между центрами притяжения и государствами-донорами с цивилизованными механизмами перемещения мигрантов. России в ней следует занять осмысленное место.

Далее, миграционный поток, стремящийся в нашу страну, разнороден. Его составляют группы беженцев, вынужденных переселенцев, трудовых мигрантов, а также людей, попав на российскую территорию, остаются нелегалами, не имея ни работы, ни определенных занятий. Вследствие такого различия мигрантов действия властей по отношению к ним важно строить дифференцированно. При этом наиболее ожидаемая

категория – специалисты с высокой квалификацией. Малоквалифицированные работники, представляющие сегодня основную массу приезжих, в случае прорыва в российской экономике, ее структурной перестройки, скорее всего, превратятся из двигателя развития в его тормоз.

Наконец, важнейший вопрос миграционной политики – проблема интеграции приезжих, решение которой позволит им сформировать в конечном итоге российскую идентичность. Решение задач такого рода может занять годы, а то и десятилетия. По-видимому, в данном случае стоит прислушаться к мнениям о результативной интеграции второго и третьего поколений людей, родившихся уже в России. Трудовые мигранты, приезжающие и уезжающие в зависимости от наличия работы, останутся в рамках своего культурного пространства.

Заключение

Философское осмысление миграций населения в истории и современном мире позволяет трактовать данные процессы в качестве закономерности социальной эволюции, опирающейся на чередование устойчивости и изменчивости общественных структур. Суть внешних миграций – в перемещении людей с континента на континент, из региона в регион, из одной страны в другую. Цивилизационный подход к проблеме предполагает учет как социальных, так и природных, экологических факторов как причин возникающих миграционных потоков. Алгоритмы взаимодействия природного и социального в ходе исторического развития меняются – социальное начинает доминировать.

Миграционные процессы в постсоветской России имеют два этапа – въезд беженцев и переселенцев из бывших союзных республик в 1990-е гг., затем трудовая миграция из них. Позитивные и негативные последствия миграции населения в нашей стране имеют специфику, предполагающую выработку уникальной модели миграционной политики. Ее содержание призвано исключить стихийность миграционных потоков, обеспечить приток высококвалифицированных работников, создать условия для их полноценной интеграции в российское общество.

Список литературы

1. Бордачев Т. Миграционная политика ждет нестандартных решений. [Электронный ресурс]. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/comments/migratsionnaya-politika-zhdet-nestandardnykh-resheniy/> (дата обращения 2 сентября 2025 г.)
2. Вараксина Д., Меркель И. Число нелегальных мигрантов в России достигло 650 тыс. человек. [Электронный ресурс]. URL: <https://spb.vedomosti.ru/society/articles/2025/04/04/1102341-chislo-nelegalnih-migrantov-v-rossii-dostiglo-650-000-chelovek> (дата обращения 2 сентября 2025 г.)

3. Воробьева О.Д., Алешковский И.А., Гребенюк А.А. Трансформация российской эмиграции на рубеже XX – XXI вв. // Век глобализации. 2017. № 4. С. 100–111.
4. ВЦИОМ: россияне за последние 30 лет перестали мечтать об эмиграции. [Электронный ресурс]. URL: <https://sovross.ru/2023/03/01/vciom-rossiyane-za-poslednie-30-let-perestali-mechtat-ob-emigracii/> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).
5. Зайончковская Ж. Миграция в современной России. [Электронный ресурс]. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/migratsiya-v-sovremennoy-rossii/> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).
6. Ивахнюк И.В. Развитие миграционной теории в условиях глобализации // Век глобализации. 2015. № 1. С. 36–51.
7. Ивахнюк И.В. Развитие миграционной теории в условиях глобализации // Век глобализации 2016. Вып. 1-2 (17-18). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/428978/> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).
8. Мигранты и механизмы регулирования миграционных потоков в России. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rbc.ru/base/11/06/2025/68356f319a794708edb620ea> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).
9. Миграция в России и СССР: откуда приезжают и куда уезжают – трудовая и вынужденная миграция, утечка мозгов. [Электронный ресурс]. URL: <https://vc.ru/migration/164380-migraciya-v-rossii-i-sssr-otkuda-priezzhayut-i-kuda-uezzhayut-trudovaya-i-vynuzhdennaya-migraciya-utechka-mozgov> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).
10. Рыбаковский Л.Л. История и теория миграции населения. Кн. 2: Миграции населения: явление, понятие, детерминанты. М.: Изд-во Экон-Информ, 2017. 234 с.
11. Рыбаковский Л.Л. Миграция населения (вопросы теории). М.: ИСПИ, 2003. 239 с.
12. Фиолетов С. Уникальный атлас отразил процессы переселения людей из страны в страну за последние тридцать лет. [Электронный ресурс]. URL: <https://new.ras.ru/activities/news/unikalnyy-atlas-otrazil-protsessy-pereseleniya-lyudey-iz-strany-v-stranu-za-30-let/> (дата обращения 2 сентября 2025 г.).

THE SOCIAL EVOLUTION OF EXTERNAL MIGRATION IN RUSSIA AT THE TURN OF THE XX-XXI CENTURIES: THE PHILOSOPHICAL ASPECT

Yu.A. Chernavin, D.V. Stankevich

Russian University of Transport, Moscow

Within the framework of applying a civilizational approach to the problem of population migration, the article examines the relevant processes as a pattern of world history. The mechanism of its implementation is a change in the states of stability and variability of social interactions and structures that arise during evolution. The essence of human migration is their movement between

territories, the immediate causes of which are factors of both a natural, ecological, and social nature. The theoretical understanding of migration flows in post-Soviet Russia is carried out from the perspective of the emergence in the modern world of a new interdependence between civilizations and countries - migration, which is implemented in a peculiar way in different regions, having both positive and negative social consequences. Their analysis, applied to the main stages of migration in our country, leads to the conclusion that it is necessary to develop a unique model of migration policy, as well as to identify its main contours.

Keywords: *population migration, pattern of history, stability, variability, stages of migration, contradictory effects of migration, model of migration policy.*

Об авторах:

ЧЕРНАВИН Юрий Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философия, социология и история», ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта» (МИИТ), г. Москва. E-mail: uchernavin@yandex.ru. ORCID: 0000-0002-7848-8646.

СТАНКЕВИЧ Дмитрий Владимирович – ассистент Высшей инженерной школы, ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта» (МИИТ), г. Москва. E-mail: rifle.karabin1981@mail.ru.

Authors information:

CHERNAVIN Yuriy Aleksandrovich – PhD, Prof., Dept. of Philosophy, Sociology and History of Russian University of Transport, Moscow. E-mail: uchernavin@yandex.ru. ORCID: 0000-0002-7848-8646.

STANKEVICH Dmitry Vladimirovich – Assistant at the Higher School of Engineering, of Russian University of Transport, Moscow. E-mail: rifle.karabin1981@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.09.2025.

УДК 130.2:123.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.075

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭВОЛЮЦИИ МЕХАНИЗМА РАЗВИТИЯ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

А.Б. Бакурадзе, А.Ю. Лахтин

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва

В статье обосновывается ключевая роль системы образования в формировании физической культуры человека и необходимость выявления социально-философских оснований механизма развития физической культуры. Авторы анализируют эволюцию этого механизма от зарождения первых образовательных учреждений по настоящее время, акцентируя внимание на соотношении в нем стихийности и целенаправленности. В представленном материале делается вывод, что эволюция механизма развития физической культуры исходила из логики потребностей развивающегося государства в кадрах, обладающих определенными физическими качествами, при этом содержание и формы развития физической культуры обучающихся были детерминированы содержанием и формами культуры общества, различными процессами в его экономической, социальной, политической и духовной сферах. В статье анализируется развитие физической культуры в системе образования в Российской империи, Советском Союзе и в постсоветское время, выделяются сущностные черты механизма такого развития.

Ключевые слова: *физическая культура, физическое воспитание, физическое развитие, физическая подготовка, механизм развития физической культуры, эволюция.*

Высокая динамика социально-экономического развития современного российского общества, находящегося в стадии перехода к постиндустриальной цивилизации, приводит к резкому возрастанию требований, предъявляемых человеку. От него требуется сегодня быстрота адаптации к перманентно меняющимся условиям жизнедеятельности, стрессоустойчивость, способность длительно сохранять работоспособность и многие другие качества, предполагающие высокий уровень не только интеллектуального, но и физического развития человека. Внешнеполитические условия, в которых функционирует сегодня российское государство, твердо отстаивающее свое право и право дружественных нам государств на подлинный суверенитет, также требуют от российских граждан и государственных структур, ответственных за осуществление социальной политики, особое внимание уделять физической подготовке всех категорий населения нашей страны и, прежде всего детей и молодежи.

© Бакурадзе А.Б., Лахтин А.Ю., 2025

В настоящее время в России сложился механизм развития физической культуры населения. Этому способствовали как исследования ученых в области физиологии, педагогики, психологии и других наук, так и многовековая практика физического воспитания. Однако на сегодняшний день отсутствуют работы, обобщающие научные взгляды на природу и сущность физической культуры человека, раскрывающие генезис механизма ее формирования. Данные обстоятельства порождают потребность в социально-философском осмыслении механизма развития физической культуры, который формировался на протяжении всего существования российской государственности.

В этой связи становится важным выявить соотношение стихийности и целенаправленности в процессе физического развития жителей нашей страны. При этом очевидно, что стихийность такого развития определяется реакциями на спонтанно возникающие потребности жизнедеятельности людей и их краткосрочные цели, в то время как целенаправленность процесса физического развития задается осознанием личностью, различными социальными общностями и государством необходимости такого развития для достижения долгосрочных целей перечисленных субъектов.

Институционально целенаправленность процесса развития физической культуры людей обеспечивается специально организуемой в обществе системой физкультурных и спортивных учреждений и организаций, а также системой образования. В определенной степени обеспечивают целенаправленность развития физической культуры человека система здравоохранения, система учреждений и организаций сферы культуры, социальные сегменты тех или иных профессиональных сфер, например, социальный сегмент сферы железнодорожного транспорта, имеющего традиционный для нашей страны и других стран с обширной железнодорожной сетью централизованный механизм управления [2, с. 73]. Однако в современных реалиях только система образования в силу обязательности общего образования и необходимости получения практически всеми гражданами того или иного уровня профессионального образования располагает возможностью обеспечивать целенаправленность развития физической культуры всего населения страны, формируя у человека, наряду с семьей, установку на ведение здорового образа жизни на всем ее протяжении.

Сказанное выше определило важность анализа социально-философских оснований формирования физической культуры обучающихся и эволюции механизма данного процесса с момента возникновения государственных образовательных учреждений по настоящее время. Мы согласны с мнением исследователей, утверждающих, что термин «механизм», который используется в различных науках, следует понимать как совокупность внутренней и внешней систем объекта, определяющую его эффективное функционирование и развитие [13, с. 246].

Государственная система образования на Руси начала оформляться с 988 г., когда, сразу после принятия христианства, князь Владимир повелел,

чтобы сыновья бояр учились «книжному делу» при монастырях и храмах [8, с. 7–8]. Совершенно очевидно, что содержание образовательного процесса в первых отечественных государственных учебных заведениях носило религиозный характер. Оно было нацелено на приобретение учениками грамотности, которая была необходима им для изучения религиозных норм и переписки богослужебной литературы [9, с. 32], воспитания покорности Богу и осознания религиозно-просветительской миссии грамотного человека. Все, что напрямую не соответствовало этим целям (а развитие физической культуры человека не являлось частью их достижения), не входило в содержание образовательного процесса.

В конце XI в. княгиня Анна Всеволодовна, сестра Владимира Мономаха, учредила первую на Руси женскую школу. В ней девочек учили письму, чтению и пению, но содержание обучения, как и в школах для мальчиков и юношей, не предполагало занятий по развитию физической культуры [1, с. 348].

Вместе с тем ученики и ученицы первых отечественных школ не были отделены от общества, в котором культивировались народные формы физической культуры, ориентированные на подготовку людей к военной и трудовой деятельности. На различных «игрищах» и в ходе «забав» молодежь и достаточно взрослые люди состязались в борьбе, скачках, беге, прыжках и других физических упражнениях. В рамках боевой подготовки княжеских и других дружин опытные воины занимались обучением молодых бойцов различным видам борьбы, стрельбе из лука, метанию копья, верховой езде, фехтованию на различных видах оружия, плаванию и другим необходимым тогдашнему воину навыкам. Специфической русской формой физической культуры являлись «бани», которые служили одним из ведущих средств закаливания и общего укрепления организма [22, с. 24].

Таким образом, проведенный нами анализ показал, что в допетровскую эпоху развитие физической культуры детей и молодежи носило стихийный характер, осуществляясь вне рамок организованного образовательного процесса. При этом в стране начали складываться два направления развития физической культуры: физическая культура господствующих слоев общества и физическая культура народа, о которых подробнее будет сказано ниже.

В период царствования Петра I в России начала зарождаться система образовательных учреждений, которая была ориентирована на подготовку обучающихся для дальнейшей военной и гражданской государственной службы. Именно в таких образовательных учреждениях физическая подготовка стала частью образовательного процесса. К их числу относились навигацкая и пушкарская школы, Морская академия, кадетские корпуса и ряд других образовательных учреждений, преимущественно ориентированных на удовлетворение нужд армии и флота. В основном на занятиях по развитию физической культуры изучались «рапирная наука» (фехтование), верховая езда, танцы и различные спортивные игры, гребля, стрельба из

пистолета [14, с. 148–149]. Следовательно, появление занятий по развитию физической культуры обучающихся в образовательных учреждениях в петровскую эпоху стало инициативой государства, которая была направлена на удовлетворение его объективных потребностей в высококвалифицированных кадрах, прежде всего для военной службы.

Вместе с тем реформы образования петровской эпохи не оказали значительного влияния на развитие физической культуры и как дисциплины в высших учебных заведениях, и как институализированной деятельности в целом. Но эти преобразования укрепили в обществе идею о необходимости физического воспитания молодого поколения в системе образования, которая признавалась тем социальным институтом, в котором данная идея реализовывалась [10, с. 133].

Развивая эту идею, В.Н. Татищев отмечал, что каждый профессионал обязан владеть не только определенным набором знаний, умений и навыков, но и должен быть способен и готов переносить тяготы своей деятельности, для чего ему необходим высокий уровень физической подготовленности [19, с. 382]. Переосмысливая ценностное содержание и целеполагание в образовании, он в своем сочинении «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» сформулировал положение о том, что образование должно быть ориентированным на достижение практических целей, а следовательно, выпускник учебного заведения должен уметь решать конкретные задачи, которые налагают на него служебные обязанности по роду деятельности, к которому он готовится [19, с. 356–357]. Немалое количество таких задач требуют от человека постоянного физического совершенствования.

Продолжая эти мысли, А.Н. Радищев отмечал, что развитие физической культуры должно носить систематический характер и быть тесно связанным с трудовым воспитанием. Таким образом организованный образовательный процесс будет способствовать приобретению обучающимся знаний и компетенций, как значимых для профессиональной и иной общественной деятельности человека, так и необходимых для удовлетворения его личных интересов. Он содействует закаливанию организма, укреплению здоровья и продлению жизни [17, с. 121].

В дальнейшем философские основания концепции развития физической культуры в образовательных учреждениях России развивались В.Г. Белинским и А.И. Герценом. В своих работах они обосновывали включение в содержание образовательного процесса занятий по физическому совершенствованию обучающихся, поскольку они нужны для гармоничного развития человека.

В.Г. Белинский отмечал, что «духовную природу человека не должно отделять от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее», ибо «духовное ... есть не что иное, как деятельность физического» [3]. И далее он подчеркивал: «Ум – это человек в теле, или, лучше сказать, человек через тело, словом, личность» [3].

А.И. Герцен указывал, что развитие физической культуры человека, начинаясь в семье, должно продолжаться в образовательных учреждениях, формируя у обучающихся не только физические, но и нравственные качества. В связи с этим А.И. Герцен акцентировал внимание на значимости детских коллективных игр как важных средств обеспечения физического развития и нравственного воспитания обучающихся, способствующих их мотивации к позитивным общественным устремлениям [7].

К.Д. Ушинский обосновывал идею о том, что физическое воспитание оказывает значительное влияние не только на укрепление здоровья и развитие физических сил обучающихся, но и на общее образование личности. Эта мысль была подтверждена его многолетними наблюдениями за учениками. К.Д. Ушинский доказал, что физическая культура активизирует умственную деятельность обучающихся [20, с. 267].

Особо важный вклад в обоснование места физической культуры в образовательном процессе внес П.Ф. Лесгафт. Многие исследователи его эпохи утверждали, что система физического воспитания должна быть ориентирована исключительно на развитие физических качеств обучающихся. П.Ф. Лесгафт же показал, что смысл физической культуры и физического воспитания не может быть ограничен только укреплением здоровья и развитием физических сил. Правильно организованное физическое воспитание влияет не только на развитие физических качеств человека, но и на другие аспекты его личности: нравственный, интеллектуальный и эстетический.

П.Ф. Лесгафт обосновал и апробировал принципы формирования физической культуры обучающихся: принцип сознательности обучения, принцип учета индивидуальных особенностей обучающихся, принцип постепенности и последовательности напряжений в физических упражнениях [11].

Он создал оригинальную систему физического образования, которая состояла из трех ступеней. Целью первой ступени (начальная школа) физического образования было освоение обучающимися простых физических упражнений, результатом которого должно было стать их правильное выполнение за счет понимания того, как оно достигается. Для того чтобы упражнения выполнялись осознанно, П.Ф. Лесгафт предпочитал объяснять их выполнение, а не просто показывать, руководствуясь правилом «сначала мысль – затем действие». Целью второй ступени (средние классы) физического образования была отработка тех же простых упражнений, но в перманентно усложняющихся условиях (увеличение дистанции, веса, повышение высоты, включение элементов состязательности и т. п.). Результатом этой ступени развития физической культуры должно было стать постепенное и последовательное развитие физических способностей в совокупности с развитием комплекса морально-волевых качеств личности. Наконец, целью третьей ступени (старшие классы) физического образования было научение обучающихся точному расчету своих физических умений и навыков для оптимального достижения желаемого результата, например, пробежать

дистанцию с определенной скоростью, метнуть снаряд на определенное расстояние и т. п. [12].

Проведенный нами анализ деятельности государственных структур Российской империи в области физической культуры и спорта позволяет сделать вывод, что в образовательных учреждениях нашей страны в XIX и в начале XX в. реализовывались программы физического воспитания обучающихся, носившие ярко выраженный сословный характер. Они были ориентированы на подготовку представителей тех или иных сословий к военной и государственной гражданской службе.

Можно констатировать, что в эпоху Российской империи окончательно сложились два направления развития физической культуры. Первое направление представляло собой физическую культуру господствующих слоев общества, а второе – физическую культуру его низших слоев. Первое направление предусматривало преимущественные занятия физическими упражнениями в рамках военно-физической подготовки или досуговой деятельности и носило целенаправленный характер. Второе направление исходило из трудовой и бытовой направленности физической культуры, поддержания ее традиционных компонентов (народных игр и забав) и характеризовалось в значительной мере стихийностью.

Октябрьская революция 1917 г. и последовавшее установление советской власти повлекли за собой реорганизацию деятельности по развитию физической культуры и физического воспитания в образовательных учреждениях России, нацеленную не только на удовлетворение потребностей государства, но и на обеспечение физического развития всех его граждан. Такая целевая установка привела к тому, что элементами структуры механизма развития физической культуры обучающихся в образовательных учреждениях в советский период являлись не только партийные и государственные, но и общественные учреждения и организации.

Так, вместе с государственными органами управления, органами управления образовательных учреждений, которые осуществляли руководство организацией физической культуры, работали и общественные добровольные спортивные общества. В 1957 г. было создано студенческое ДСО «Буревестник», работу которого курировал ЦК профсоюзов работников просвещения и высшей школы [21, с. 76].

Социально-экономической основой включения физической культуры в планы общего и профессионального образования стали утвердившиеся в советском государстве бесплатные для его граждан системы образования, здравоохранения и культуры, что выступало фактором эффективного решения проблем охраны здоровья и увеличения продолжительности жизни советских людей, успешной подготовки их к труду и защите Родины [4, с. 286].

На бесплатной для студентов и работников основе в вузах работали спортивные и туристские секции, группы здоровья и общефизической подготовки, клубы любителей бега, велосипедной езды, катания на лыжах, общества охотников и рыболовов и другие объединения, способствовавшие

совершенствованию физической культуры людей. Кроме того, на основании Устава ДСО «Буревестник» в каждом учреждении высшего образования проводилась общественная физкультурно-спортивная работа. В ее содержание включались вузовские спартакиады, туристские слеты, чемпионаты по различным видам спорта на факультетском, вузовском и межвузовском уровнях и другие физкультурно-спортивные мероприятия. Студенты и преподаватели, которые достигали высокого уровня спортивного мастерства, были членами сборных команд своих вузов и участвовали в соревнованиях, вплоть до всесоюзных и международных. Вузовские спортсмены составляли костяк многих сборных команд СССР, успешно выступали на чемпионатах и первенствах Европы и мира, Олимпийских играх. Студенческая сборная СССР была бессменным победителем зимних и летних всемирных Универсиад в командном зачете [18, с. 54–57]. Все перечисленное свидетельствовало о высокой результативности механизма развития физической культуры обучающихся, достигнутой в советскую эпоху.

Перестройка и распад Советского Союза привели к прекращению централизованного совершенствования работы по развитию физической культуры обучающихся и физического воспитания в образовательных учреждениях страны. Поэтому в развитии вузовской физической культуры в это время наметился существенный спад. Переход страны к рыночной экономике привел к тому, что занятия значительным количеством видов спорта и даже отдельными видами физкультуры стали недоступными для большого количества студентов.

Однако в начале XXI в. благодаря, с одной стороны, усилению внимания государственной власти к процессу поддержки развития физической культуры населения, и прежде всего детей и молодежи, а с другой стороны, активизации физкультурно-спортивной общественности, постепенному преодолению социально-экономического, политического и духовного кризиса 90-х гг. прошлого столетия удалось переломить негативные тенденции в развитии физической культуры и спорта. Проведенный нами анализ различных исследований, в которых обобщается практика физического воспитания в образовательных организациях современной России [5; 6; 15; 16], позволяет утверждать, что в настоящее время имеет место возрождение лучших традиций советской системы развития физической культуры обучающихся, которое успешно адаптируется к реалиям современного общества.

Таким образом, развитие физической культуры в нашей стране эволюционировало от проходившего в допетровскую эпоху вне рамок организованного образовательного процесса неформального воспитания и обучения до институционально оформленного механизма формирования физической культуры обучающихся советской эпохи. Такая эволюция исходила из логики потребностей развивающегося государства в кадрах, обладающих определенными физическими качествами для решения разнообразных социально-экономических и политических, включая военные, задач, и также нововведений в системе образования, обусловленных такими задачами.

При этом содержание и формы развития физической культуры обучающихся определялись содержанием и формами культуры общества, различными процессами в его экономической, социальной, политической и духовной сферах. Включение физической подготовки в образовательный процесс обучающихся было инициативой государства, направленной на удовлетворение объективных потребностей в высококвалифицированных кадрах военной и гражданской государственной службы.

Как отмечалось выше, в Российской империи физическая подготовка была обусловлена сословным характером государственной службы. Содержание такой подготовки было детерминировано содержанием обязанностей перед государством того или иного сословия в целом и конкретного его представителя в частности. В советский период деятельность по формированию физической культуры и физическое воспитание в системе образования были нацелены не только на удовлетворение потребностей государства, но и на обеспечение оптимального физического развития всех его граждан, обусловленного их возможностями. Поэтому в качестве элементов структуры механизма развития физической культуры обучающихся в учебных заведениях страны вступали как государственные, так и общественные учреждения и организации. В настоящее время лучшие традиции такого подхода, адаптированные к современным реалиям, реализуются в системе российского образования.

Список литературы

1. Архиепископ Филарет (Гумилевский). Житие преподобной княжны Анны Всеволодовны. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 2: Июль–декабрь. 846 с.
2. Бакурадзе А.Б. Аксиологическая природа управления социальной организацией. М.: Изд-во ФГАОУ АПК и ППРО, 2013. 162 с.
3. Белинский В.Г. Письмо В.П. Боткину 17 февраля 1847 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://poesias.ru/letters/belinskii-vissarion-g-perepiska/pismo-10012.shtml> (дата обращения – 18.01.2025).
4. Богуславский М.В., Богуславская Т.Н., Лобзаров В.М., Милованов К.Ю., Сумнительный К.Е. Преемственность и новаторство в развитии основных направлений в отечественной педагогической науке (конец XIX – XX вв.) / под ред. М.В. Богуславского. М.: ФГНУ ИТИП РАО, 2012. 500 с.
5. Вакуленко А.Н., Лахтин А.Ю., Селиверстов А.А. Спорт в системе физкультурного образования // Студенческий спорт в современном мире. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, 2024. С. 99–103.
6. Высшее образование в России: проблемы и вызовы времени. Коллективная монография / отв. ред. А.Ю. Нагорнова. Ульяновск: Зебра, 2025. 406 с.
7. Герцен А.И. Былое и думы. [Электронный ресурс]. URL: www.litres.ru/book/aleksandr-gercen/byloe-i-dumy-175116/ (дата обращения – 02.11.2024).

8. Григорьев И. Заметки по истории книжного (школьного) образования в России // Эпоха. СПб.: Тип. Э. Праца, 1864. Ноябрь. № 11. 540 с.
9. Демков М.И. История русской педагогики. М.: Изд-во автора, 1896. Ч. 1. Древнерусская педагогика X–XVII в. 532 с.
10. Колосов Г.Н. Возникновение и развитие дисциплины «Физическая культура» в высших учебных заведениях России // International Journal of Humanities and Natural Sciences. Vol. 1. № 4 (76). 2023. С. 132–135.
11. Лесгафт П.Ф. Избранные педагогические сочинения. М.: Директ-Медиа, 2013. 375 с.
12. Лесгафт П.Ф. Руководство по физическому образованию детей школьного возраста. СПб.: Тип. А. Бенке, 1912. 384 с.
13. Максимова О.Ю., Масликов В.А. Структурно-функциональный анализ категории «социальный механизм» в современной практике управления // Вестник университета. 2016. № 3. С. 246–250.
14. Огольцова Е.Г., Полякова А.А., Аликулова Е.Д. Школьное дело при Петре I // Молодой ученый. 2019. № 15 (253). С. 148–150.
15. Патриотическое воспитание в современной России: коллективная монография / отв. ред. А.Ю. Нагорнова. Ульяновск: Зебра, 2024. 236 с.
16. Проблемы дошкольного и общего образования в Российской Федерации: коллективная монография / отв. ред. А.Ю. Нагорнова. Ульяновск: Зебра, 2024. 604 с.
17. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Л.: Лениздат, 1949. 256 с.
18. Столбов В.В., Финогенова Л.А., Мельникова Н.Ю. История физической культуры и спорта. М.: Физкультура и спорт, 2000. 423 с.
19. Татищев В.Н. Разговор двух приятелей о пользе науки училищ // Жажда познания. Век. XVIII. М.: Наука, 1986. С. 349–394.
20. Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии. СПб.: тип. Н.А. Лебедева, 1894. 495 с.
21. Физическая культура и спорт в СССР / сост. Г.Д. Харабуга. М.: ФиС, 1977. 214 с.
22. Ярхо В. Как учили и учились в Древней Руси // Наука и жизнь. 2002. № 7. С. 18–26.

SOCIO-PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE EVOLUTION OF THE MECHANISM OF PHYSICAL CULTURE DEVELOPMENT IN THE EDUCATION SYSTEM

A.B. Bakuradze, A.Yu. Lakhtin

Moscow State University of Technology and Management named after K.G.
Razumovsky (First Cossack University), Moscow

The article substantiates the key role of the education system in the formation of human physical culture and the need to identify the socio-philosophical foundations of the mechanism of physical culture development. The authors analyze the evolution of this mechanism from the inception of the first educational institutions to the present, focusing on the relationship between spontaneity and

purposefulness. The presented material concludes that the evolution of the mechanism of physical culture development proceeded from the logic of the needs of a developing state for personnel with certain physical qualities, while the content and forms of physical culture development of students were determined by the content and forms of culture of society, various processes in its economic, social, political and spiritual spheres. The article analyzes the development of physical culture in educational systems in the eras of the Russian Empire, the Soviet Union and the post-Soviet period, highlights the essential features of the mechanism of such development.

Keywords: *physical culture, physical education, physical development, physical fitness, mechanism of physical culture development, evolution.*

Об авторах:

БАКУРАДЗЕ Андрей Бондович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и практики непрерывного казачьего образования, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: bondovich@mail.ru

ЛАХТИН Артем Юрьевич – и.о. заведующего кафедрой физического воспитания и допризывной подготовки, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: skbpгу@mail.ru

Authors information:

BAKURADZE Andrey Bondovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Theory and Practice of Continuous Cossack Education, Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow. E-mail: bondovich@mail.ru

LAKHTIN Artyem Yuryevich – Acting Head of the Department of Physical Education and Pre-Conscription Training, Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow. E-mail: skbpгу@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2025.

УДК 130.2:1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.085

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ОТНОШЕНИИ К ЛЮДЯМ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ В ЕВРОПЕ

А.А. Бурцева, Р.Н. Пархоменко

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

Статья посвящена проблеме эволюции взглядов на отношение общества к лицам с ограниченными возможностями и охватывает хронологический период со времен Античности до настоящего времени. Инвалидность представляет собой особый социальный феномен, при котором человек не в состоянии выполнять обычные функции вследствие физиологических дефектов, аномалий или психических отклонений. Формирование взглядов на то, что люди с ограниченными возможностями являются неотъемлемой частью общества, нуждающейся в заботе и поддержке, претерпевало существенные изменения на протяжении всей истории существования человечества. Была рассмотрена эволюция представлений об отношении общества к людям с аномалиями развития, лицам с инвалидностью, а также с психическими отклонениями и физическими патологиями развития в ретроспективе.

Ключевые слова: *инвалидность, дисфункция организма, аномалии развития, гуманизм, этика, нравственность.*

Биосфера богата на разнообразие флоры и фауны, однако среди растений, животных и микроорганизмов нередко можно встретить особи с различными отклонениями, существовавшими неизменно со времен сотворения мира [2]. Причины возникновения аномалий зачастую не поддаются логическому объяснению. Иногда их невозможно предугадать, но, тем не менее, есть вероятность их изучения. Классификация отклонений довольно обширна – патологии носят природный, физический, медицинский, социальный и даже мистический характер. Человеческое общество, бесспорно, является продолжением природы, поэтому для него характерен принцип естественного отбора.

В то же время человечество живет и развивается по исторически выработанным социальным законам, где на первый план выходят нравственно-гуманистические принципы самосохранения, что существенно влияет на восприятие заболеваний и различных патологий у людей [2]. Основы гуманизма были заложены еще во времена Античности, однако как система взглядов гуманистические идеи сформировались в XIV–XV вв. и окончательно закрепились в сознании людей в эпоху Возрождения и буржуазных революций XVII – начала XIX вв. Исторически выработанные моральные принципы нацелены на проявление заботы и милосердия, но,

© Бурцева А.А., Пархоменко Р.Н., 2025

вместе с тем, сопереживания и попечительства требуют не только физические и психически здоровые организмы, но и особи с аномалиями развития.

Человеческая цивилизация претерпевала существенные изменения в процессе исторического развития и естественного отбора. Военные действия, эпидемии различных смертоносных заболеваний, несчастные случаи и травмы, кровосмешение в значительной степени повлияли на распространение инвалидности и появление новых форм заболеваний и отклонений в развитии [14]. На сегодняшний день с этой проблемой сталкиваются многие люди в процессе жизнедеятельности, т. к. инвалидность является результатом взаимодействия между определенными состояниями здоровья (деменция, слепота, травма спинного мозга и т. д.), рядом факторов окружающей среды и индивидуальных факторов самого человека. По сравнению с остальным населением люди с ограниченными возможностями имеют худшие показатели здоровья по сравнению со здоровым населением, сталкиваются с различного рода барьерами в повседневной жизни и имеют более короткий срок жизни¹. Наступление инвалидности невозможно предугадать, а это значит, что на инвалидность никоим образом не влияет ни пол, ни возраст, ни гендерная идентичность, ни религиозная, расовая и этническая принадлежность, ни экономическое положение.

Согласно оценкам, на сегодняшний день значительными ограничениями возможностей здоровья страдают 1,3 миллиарда человек, что составляет 16 % мирового населения. Каждый шестой человек в мире сталкивается в той или иной мере с проявлением заболеваний, ведущих к наступлению инвалидности. По прогнозам ученых, в будущем этот показатель будет только расти в связи с повышением распространения неинфекционных заболеваний, появлением новых штаммов вирусных заболеваний и старением населения².

Отношение к людям с инвалидностью менялось на протяжении всей истории развития человечества. В эпоху Античности в обществе нашло отражение предвзятое отношение к людям с физическими и психическими отклонениями. Однако такое отношение не было распространено повсеместно. В то время в античной философии господствовал антропологизм – учение, согласно которому человек рассматривается, как преимущественно биологическое существо независимо от конкретно-исторических общественных отношений. Несмотря на расцвет антропологизма, система моральных принципов еще не была развита. Основоположителем нового направления философии – этики стал Аристотель. В своих трудах философ особое внимание уделял изучению моральных принципов, управляющих поведением человека [1]. Тем не менее, падение Римской империи

¹ Инвалидность [Электронный ресурс]. URL: <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health> (дата обращения – 05.04.2025)

² 80 процентов людей с инвалидностью живут в развивающихся странах [Электронный ресурс] URL: <https://www.un.org/ru/206691> (дата обращения – 21.01.2025)

ознаменовало собой окончание эпохи Античности и наступление нового периода мировой истории.

С усилением влияния церковной власти, глубокой религиозностью и предрассудками труды античной философии на долгое время уходят в забвение. Угнетение и притеснение инвалидов в период раннего Средневековья окончательно закрепилось в массовом сознании и стало частью европейской культуры на протяжении многих веков [13]. Законы, принятые в этот период, как правило, опирались на римское право и поощряли жестокое обращение по отношению к инвалидам [8]. Людей с психическими и физическими патологиями, согласно светскому и церковному законам, считали неполноценными, а отношение к ним усугублялось социальными потрясениями, войнами и эпидемиями. Немаловажную роль в отношении к инвалидам сыграли различные слухи, домыслы и суеверия [15]. Жизнь таких людей обесценивалась в глазах общества – они нередко подвергались издевательствам и гонениям, т. к. суеверные люди считали, что глухота, слепота, умопомешательство, врожденные аномалии ниспосланы человеку в качестве наказания за грехи или в случае вмешательства в судьбу темных сил [15].

Христианство как новый этап развития человечества положило начало милосердному отношению к людям с ограниченными возможностями. В мировой истории найдется немало случаев, когда монастыри, движимые библейскими идеями о милосердии, стали оказывать поддержку инвалидам – давать им кров и пищу, лечить заболевания. Однако, инвалиды, как правило, зачастую были ограничены в общении с внешним миром. Усиление могущества католической церкви в Средние века повлекло за собой появление богаделен, где присматривали и ухаживали за больными и калечными людьми. Позднее Средневековье характеризуется первыми попытками защиты слепых людей стали уделять особое внимание слепым, что свидетельствует об изменении отношения власти к инвалидам и [8].

Эпоха Возрождения стала отправной точкой развития культуры западной цивилизации, что послужило причиной качественных изменений в социальной и духовной жизни Европы. Данные преобразования нашли свое отражение не только в науке и искусстве, но и в философии. В этот период происходит переоценка средневековых ценностей, а фокусом внимания философов становятся идеи античного рационализма [5; 7]. При этом философия приобретает светский характер и обретает независимость от Церкви. В основе философских учений данной эпохи лежит гуманистический антропоцентризм. Творчество таких видных европейских мыслителей, как Данте Алигьери, Франческо Петрарки, Эразма Роттердамского, Томаса Мора, Мишеля Монтеня и др. [11] в значительной мере повлияло на развитие и распространение гуманистического мировоззрения, а также на становление гуманизма как системы философских взглядов на человека и его место в этом мире. Человек рассматривался гуманистами как высшая ценность, главный критерий развития общества и культуры, центральное звено космоса и творец своей судьбы, а во главу угла ставился ум человека, его воля,

предприимчивость, чувство собственного достоинства [3]. Расцвет гуманизма позволил снять запреты на изучение человека, его телесности. Природа возникновения различных аномалий развития и нарушения функций организма становится объектом познавательной деятельности ученых [5; 12]. На основе медицинских наблюдений ученые предпринимали попытки разработать концепцию индивидуального обучения детей с пороками в развитии, но эта практика распространялась только детей из высших сословий. В процессе длительных наблюдений ученые установили, что индивидуальное обучение позволяет людям с отклонениями в развитии получить существенный багаж знаний в разных отраслях науки [3].

В эпоху Просвещения гуманизм становится одной из главных ценностей человечества. В это время идеи Руссо, Вольтера, Монтескье набирают популярность. В рамках гуманизма положение инвалидов стало рассматриваться на одном уровне с людьми, не имеющими отклонений или тяжелых увечий. Идеи французского просветителя Дени Дидро нашли свое отражение в принятой в 1789 г. во Франции Декларации прав человека и гражданина, провозглашавшей, что «все люди рождаются и остаются свободными и равными в своем достоинстве и правах»³.

Промышленная революция значительно изменила сформировавшуюся картину мира, т. к. процесс реформации затронул все сферы общественной жизни и во многом predetermined отношение общества к человеку. В связи с активным процессом индустриализации общество постепенно приходит к выводу о социальной защите инвалидов и закреплении их прав на законодательном уровне, что было впоследствии реализовано, начиная с 1870 г. и вплоть до 1940 г [4].

Развитие капитализма поставило вопрос о соотношении феноменов бедности и инвалидности с экономической точки зрения. Позитивным социальным элементом считался небогатый человек, способный трудиться. В то же время инвалид рассматривается в качестве негативного социального элемента, пассивного потребителя в чистом виде [9].

Эпоха модерна подарила мировому научному сообществу новые научные теории и течения. В философии такими направлениями философской мысли стали психоанализ, экзистенциализм, постмодернизм и др., наложившие свой отпечаток на отношение к людям с ограниченными возможностями [11]. Развитие системы социального обеспечения неразрывно связано с историей становления социальной работы. Создание и развитие юридических норм, системы управления социальной сферой, сети государственных и церковных, общественных и частных учреждений благотворительного характера, разнообразных направлений, форм и методов работы с различными категориями населения вырабатывалось на протяжении веков,

³ Опыт Франции: от Средневековья до наших дней [Электронный ресурс] URL: <https://yamogumag.ru/sotsium/sreda/opyt-frantsii-ot-srednevekovya-do-nashikh-dnej> (дата обращения – 21.03.2025).

но только в XX в. этому вопросу уделили больше внимания [6]. Если в начале XX в. в большинстве европейских стран уже была сформирована сеть учреждений для обучения детей-инвалидов, то мировые войны подвергли уничтожению эти системы.

После окончания Первой мировой войны в связи с возросшим количеством лиц, получивших инвалидность в ходе боевых действий, общество стало задумываться о системе социального обеспечения инвалидов. Например, во Франции после окончания Первой мировой войны в марте 1919 г. был принят закон, признававший право раненых ветеранов на компенсацию. Действие данного закона распространялось не на все категории инвалидов. Для помощи таким ветеранам были созданы союзы, в частности, «Военные ампутанты», «Военные слепцы», «Изувеченные глаза» и «Великие инвалиды». Трудоустройством инвалидов государства озаботились, начиная с 1930 г., однако эти планы были нарушены Второй мировой войной. В это время происходят коренные изменения в отношении общества к людям с какими-либо нарушениями здоровья. С точки зрения фашистской идеологии люди с психическими и физическими отклонениями не способствовали эволюции арийской расы и подлежали процессу естественного отбора. В массовом сознании фашистов прочно закрепилась навязчивая идея об уничтожении инвалидов и недееспособных лиц [10]. Окончание Второй мировой войны способствовало изменению представлений о ценности человеческой жизни, правах и свободах человека и инвалидов, в частности. Принятая резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 г. Всеобщая декларация прав человека стала важнейшим законодательным актом в области защиты прав и свобод человека⁴.

В послевоенные годы общество озаботилось созданием доступной среды для лиц с ограниченными возможностями, а также разработкой и внедрением специальной системы обучения и воспитания для инвалидов. Люди с ограниченными возможностями стали частью общества, которая нуждается в защите и попечительстве со стороны государства. На этой основе были приняты и ратифицированы многими государствами специальные документы по защите прав людей с инвалидностью. Наиболее значимыми среди них являются:

- Декларация о правах инвалидов (1995);
- Всемирная программа действий в отношении инвалидов (1981);
- Принципы защиты психически больных лиц и улучшения психиатрической помощи (1991);
- Стандартные правила обеспечения равных возможностей для инвалидов (1993).

⁴ Всеобщая декларация прав человека [Электронный ресурс] URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения – 25.03.2025).

Все конвенции по правам человека затрагивают в том числе и лиц с ограниченными возможностями здоровья. К основным договорам по правам человека можно отнести следующие:

- Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах;
- Международный пакт о гражданских и политических правах;
- Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации;
- Конвенция против пыток;
- Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин;
- Конвенция о правах ребенка;
- Международная конвенция о защите прав всех трудящихся-мигрантов и членов их семей;
- Международная конвенция для защиты всех лиц от насильственных исчезновений.

Все вышеперечисленные конвенции рассматривают понятие «инвалидность» косвенно в качестве основания для дискриминации⁵.

В 2006 г. была принята Конвенция ООН о правах инвалидов, закрепившая право каждого человека на доступ к услугам и инфраструктуре. Данная конвенция считается первым юридически обязательным международным инструментом, гарантирующим права людей с инвалидностью и устанавливающим обязательства государства по обеспечению этих прав. Для осуществления прав инвалидов применяются следующие принципы:

- уважение достоинства, присущего человеческой личности, личная самостоятельность, включая свободу делать свой собственный выбор и независимость лиц с инвалидностью;
- недопущение дискриминации;
- полная и эффективная интеграция в общество;
- уважение различий и принятие инвалидов как части человеческого многообразия и гуманности;
- равенство возможностей;
- доступность;
- равенство между мужчинами и женщинами;
- уважение эволюционирующих способностей детей-инвалидов и уважение права детей-инвалидов сохранять свою индивидуальность.

Подводя итоги, необходимо отметить, что взгляды на отношение к людям с физическими отклонениями и психическими расстройствами

⁵ Конвенция о правах инвалидов, принятая резолюцией 61/106 Генеральной Ассамблеи от 13 декабря 2006 года [Электронный ресурс] URL:https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disability.shtml (дата обращения – 30.03.2025).

трансформировались с течением времени, что указывает на последовательность этапов гуманизации общества. В эпоху Античности, несмотря на расцвет антропологизма, моральные принципы находились в зачаточном состоянии. Аристотель положил начало философской этики как системы моральных принципов, управляющих поведением человека. В отличие от Античности, в Средневековье широкое распространение получила практика дискриминации инвалидов. В сознании средневекового общества отобразилось негативное отношение к инвалидам в связи с царившими в то время суевериями и предрассудками, а также глубокой религиозностью. В то же время христианство в некоторой мере сглаживало недоброжелательное отношение к инвалидам – для калек, сирых и людей с психическими и физическими отклонениями создавались специальные приюты и богадельни при монастырях.

В эпоху Возрождения в связи с развитием науки и искусства в социальной и духовной жизни Европы произошли качественные изменения, которые нашли отражение в том числе и в философских учениях. Именно в эту эпоху произошло зарождение и расцвет нового философского течения – гуманизма, идеи которого были почерпнуты в трудах античных философов. В это время в центр мироздания ставится человек, его мышление и воля. Отношение к инвалидам становится более терпимым, патологии человеческих заболеваний становятся объектом изучения медиков и ученых. В эпоху Просвещения идеи гуманизма захватили умы философов, а само направление стало пользоваться невероятной популярностью. Принципы гуманизма позволили рассматривать положение инвалидов на одном уровне с остальным – здоровым населением и стали основой для французской Декларации прав человека и гражданина. Научно-технический прогресс и развитие капитализма предопределили развитие социальной защиты инвалидов на законодательном уровне.

После окончания Первой мировой войны впервые была сформирована система социального обеспечения инвалидов. Во время Второй мировой войны отношение к лицам с психическими и физическими аномалиями развития вновь стало враждебным. В сознании фашистов закрепилось предубеждение, что такие люди – «отбросы» общества, которые не способствуют эволюции арийской расы, а, наоборот, ведут к ее вырождению, а потому подлежат процессу жестокого естественного отбора. По завершении войны общество приходит к выводу о ценности человеческой жизни и необходимости защиты прав и свобод человека, в том числе и лиц с инвалидностью. Инвалиды стали считаться неотъемлемой частью общества, нуждающейся в защите и попечительстве. На этой основе был принят и ратифицирован ряд важнейших международных документов, закрепляющих права людей с ограниченными возможностями на законодательном уровне.

Список литературы

1. Аристотель. Этика / пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер]. М.: Астрель, 2012. 492 с.
2. Баринова Г.В. Инвалидность как социальный феномен современного российского общества: социально-философский анализ : автореферат дис. ... доктора философских наук. М., 2015. 51 с.
3. Гивишвили Г.В. Феномен гуманизма. Практический гуманизм в истории и политике, экономике и праве. М.: ЛЕНАНД, 2017. 447 с.
4. Гинцберг Л. И. Ранняя история нацизма. Борьба за власть. М.: Вече, 2004. 380 с.
5. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высш. школа, 1980. 368 с.
6. Кузьмин К.В., Сутырин Б.А. История социальной работы (с древности до начала XX в.) / 4-е изд., доп. и испр. М.: Трикта, Акад. Проект, 2005. 620 с.
7. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
8. Малофеев Н.Н. Специальное образование в России и за рубежом: в 2 ч. М.: Печатный двор, 1996. Часть 1: Западная Европа. 138 с. [Электронный ресурс]. URL: https://pedlib.ru/Books/1/0441/1_0441-22.shtml#book_page_top (дата обращения – 25.03.2025).
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. Кн.1: Процесс производства капитала. М.: Политиздат, 1969. 908 с.
10. Пархоменко Р.Н. Европейский тоталитаризм: истоки и сущность // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2019. № 2. С. 196–207.
11. Рассел Б. История западной философии. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. 935 с.
12. Соколов В.В. Очерки философии эпохи Возрождения. М.: Высш. школа, 1962. 168 с.
13. Чернокозов А.И. История мировой культуры. Ростов н/Д : Феникс, 1997. 476 с.
14. Hall E., Chouinard V. Towards Enabling Geographies: ‘Disabled’ Bodies and Minds in Society and Space. London: Routledge, 2010. 286 p.
15. Metzler I. A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment. New York: Routledge, 2013.

THE HISTORY OF ATTITUDES TOWARDS PEOPLE WITH DISABILITIES IN EUROPE

A.A. Burtseva, R.N. Parkhomenko

Russian University of Transport, Moscow

This article is devoted to the problem of the evolution of views on the attitude of society to persons with disabilities and covers the chronological period from Antiquity to the present. Disability is a special social phenomenon in which a person is unable to perform ordinary functions due to physiological defects, anomalies or mental abnormalities. The formation of views that people with disabilities are an integral part of society, in need of care and support, has

undergone significant changes throughout the history of mankind. The author examined the evolution of views on society's attitude towards people with developmental abnormalities, persons with disabilities, as well as with mental disabilities and physical developmental pathologies in retrospect.

Keywords: *disability, body dysfunction, developmental abnormalities, humanism, ethics, morality.*

Об авторах:

БУРЦЕВА Анастасия Александровна – аспирант кафедры «Философия», инспектор Отраслевого центра подготовки научно-педагогических кадров высшей квалификации Управления научно-исследовательской работы ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: natali-viktoriy@list.ru.

ПАРХОМЕНКО Роман Николаевич – д.филол.н., профессор, доцент кафедры «Философия», ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: parkhomenkor@mail.ru.

Authors information:

BURTSEVA Anastasia Alexandrovna – PhD student of the Department of Philosophy, inspector of the Industry Center for training of scientific and pedagogical personnel of higher qualification of the Research Department of the «Russian University of Transport», Moscow. E-mail: natali-viktoriy@list.ru.

PARKHOMENKO Roman Nikolaevich – professor, Doctor of Philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the «Russian University of Transport», Moscow. E-mail: parkhomenkor@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.07.2025.

УДК 140.8:[316.3:101]

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.094

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИКИ

В.Ю. Татаров*, Д.Д. Григорьева**

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

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

В статье в социально-философском ключе анализируются теоретические модели рынка с момента возникновения основного течения экономической мысли – неоклассического направления. В течение этого периода экономическая мысль западных капиталистических стран претерпела три концептуальных поворота, заложивших фундамент для появления моделей современной рыночной экономики, – маржиналистскую и кейнсианскую революции и неоклассическую контрреволюцию. В последнем концептуальном синтезе, возникшем под влиянием философии неолиберализма, нашли отражение основные черты современной информационно-коммуникационной эпохи. Результатом социально-философского анализа развития экономической мысли стало выделение политэкономических предпосылок наступления эпохи цифрового общества.

Ключевые слова: *цифровое общество, теоретические модели рыночной экономики, неоклассическая контрреволюция, неолиберализм, рыночный экспансионизм, принцип laissez-faire.*

Эпоха современного капитализма характеризуется тотальным проникновением рыночных отношений во все сферы жизни и слиянием мета-процессов маркетизации и медиатизации общества. В этих условиях особую актуальность приобретает социально-философская рефлексия над существующими политэкономическими концепциями с абстрагированием теоретических предпосылок, лежащих в основе происходящих изменений.

С появлением цифровых медиатехнологий процесс медиатизации переходит в глубокую фазу, которая характеризуется возникновением цифрового общества как новой социальной реальности. В экономическом измерении этому переходу соответствует эволюция капитализма «от моделей всеобщего благосостояния к моделям рыночного фундаментализма» [12, р. 120], сопровождаемая изменениями в политэкономическом мировоззрении. Поэтому выявление социально-философских предпосылок возникновения цифрового общества невозможно без ретроспективного анализа трансформации моделей рыночной экономики при переходе ее в стадию позднего капитализма.

Среди современных исследований, в которых на предельно абстрактном уровне ретроспективно рассматриваются экономические модели

© Татаров В.В., Григорьева Д.Д., 2025

и их теоретические предпосылки, следует выделить несколько работ отечественных и зарубежных авторов. Фундаментальными трудами в этой области являются статьи и монографии известного экономиста, члена-корреспондента РАН В.С. Автономова, опубликованные в недавно вышедшем сборнике очерков по истории и методологии экономической науки [1]. В этих работах основное внимание уделяется анализу трансформации моделей человека (*homo oeconomicus*) в истории западной экономической мысли. Не потеряла своей ценности опубликованная еще в конце 1990-х гг. монография И.П. Гуровой, в которой проводится сравнительный анализ всего спектра конкурирующих теоретических экономических систем: либеральных, активистских и тоталитарных [4]. Еще одним фундаментальным трудом является работа выдающегося голландского экономиста М. Блауга, переведенная на русский язык, в которой представлен глубокий анализ развития экономической мысли от А. Смита до современных монетаристов [3]. Исследованию концепций экономической рациональности, которые менялись на протяжении всего периода от классики до современности, посвящена работа греческого историка экономической науки М.С. Зубулакиса [15] – один из важнейших трудов в контексте заявленной темы. Перечисленные работы составили ядро теоретической базы данного исследования.

В истории западной философской мысли, сфокусированной на осмыслении хозяйственной деятельности человека, можно обнаружить два вариативно сменяющих друг друга типа политэкономического мировоззрения – либерально-индивидуалистический и социально-дирижистский [1, с. 162]. К первому типу исследователи относят политэкономические идеи английской классической школы (А. Смит, Ж.-Б. Сэй, Д. Рикардо, Дж.С. Милль и др.) и неоклассического направления (У.С. Джевонс, Л. Вальрас, К. Менгер, А. Маршалл и др.). Второй тип характерен для политэкономии исторической школы (Г. Шмолер, А. Вагнер, В. Зомбарт и др.), идей институционализма (Т. Веблен, Дж. Коммонс, Дж.К. Гэлбрейт и др.) и теории Дж.М. Кейнса. С указанными типами в значительной степени коррелируют два философских принципа – индивидуализм, имманентный теориям классиков и неоклассиков, и коллективизм, который, составляя в некоторых теориях континуум с первым принципом, служит системообразующей предпосылкой для теоретических построений всех остальных школ [4, с. 91–105]. В социальных исследованиях термин «индивидуализм» употребляют в основном в философском, политическом и методологическом значениях. Однако использование этого термина в последнем значении чаще всего обусловлено философскими предпочтениями, идеологическими и политическими мотивами, нежели научной потребностью. Кроме того, использование термина «методологический индивидуализм» сталкивается с определенной смысловой амбивалентностью, поэтому, по словам Дж. Ходжсона, он «не имеет единой общепринятой дефиниции» [9].

В течение столетия начиная с 1870-х гг. политэкономическая мысль Запада претерпела три концептуальных поворота, которые вошли в

историю под именами маржиналистской и кейнсианской революций и неоклассической контрреволюции.

В результате первого поворота сформировалось ядро основного течения буржуазной политэкономии – неоклассическое направление. В изучении феноменов экономической жизни неоклассики сместили исследовательский фокус со сферы производства товаров и услуг на сферу их потребления. Ключ к решению проблемы ценности хозяйственных благ они «искали не со стороны предложения, через издержки, как это делала классическая школа, а со стороны спроса, через отношение человека к вещи, проявляющееся в области личного потребления и обмена» [1, с. 127]. Если для классиков субъективное отношение человека к вещи оставалось «черным ящиком» и не относилось к области политэкономии, то представители мейнстрима сделали его предметом экономического анализа, выдвинув теорию предельной полезности (*marginal utility*). С точки зрения маржиналистов, полезность вещи – это субъективная величина [3, с. 36], изменение которой в зависимости от степени насыщения потребности может быть описано нелинейной функцией. Поэтому для вычисления равновесного и оптимального состояния индивида, т. е. максимально выгодного для него в сравнении с возможными альтернативами, применяется дифференциальное исчисление. Неоклассическая школа исследует экономическую ситуацию с помощью математической модели общего равновесия с использованием предельных величин и рассматривает равновесное состояние рынка как результат оптимизации состояния всех его участников. Максимизация хозяйственным субъектом своей целевой функции – полезности для потребителей и прибыли для производителей – является главной характеристикой неоклассической модели экономического человека [1, с. 45].

Важнейшим следствием маржиналистской революции стало превращение политэкономии (*Political Economy*) в экономическую науку (*Economics*). Термин «экономикс», первоначально изобретенный У.С. Джевонсом, был введен в научный оборот А. Маршаллом, чтобы отделить «чистую и прикладную» науку от теоретического «искусства». Сужение предметной области политэкономии «до сосредоточения внимания на ценности в обмене» позволило отцам мейнстрима «быть более безжалостными в отделении механизмов экономического регулирования от их социально-исторической оболочки» [14, р. 337]. Изначально в недрах новой дисциплины, оснащенной математическим инструментарием, возникла тенденция к перерастанию экономической теории в социальную метатеорию. Усилиями Г. Беккера и ряда других экономистов-теоретиков в середине 1950-х гг. происходит расширение объекта исследования: неоклассическая модель экономического человека становится универсальной, применимой не только к хозяйственному поведению индивидов, но и к любой сфере человеческой деятельности. Согласно этим теоретикам, «каждое человеческое действие сводится к проблеме максимизации полезности, независимо от того, принадлежит ли оно экономической сфере или нет» [15, р. 33]. Во второй половине XX в. начинается

агрессивная экспансия экономика в смежные социальные дисциплины, получившая название «экономического империализма». Описываемый феномен отнюдь не случаен, в его основе, по мнению марксистских философов, лежит тотальная маркетизация общества, постоянно стимулируемая бесконечным самореферентным процессом возрастания капитала [13, р. 37].

Великая депрессия 1929–1933 гг. создала предпосылки для конца доктрины *laissez-faire* – государственного невмешательства в экономику – концепции, которая лежала в основе экономической политики, предлагаемой теоретиками классической и неоклассической школ. Дж.М. Кейнс полагал, что не регулируемая государством экономика не способна автоматически поддерживать полную занятость [3, с. 607], что рынки могут увязнуть в неоптимальном равновесии, вследствие чего непрекращающиеся стагнация, безработица и дефляция будут представлять серьезную угрозу для экономики [6, р. 16]. Согласно закону Вальраса, никакой отдельный рынок не может утратить равновесия, поскольку избыточный спрос на одном рынке компенсируется избыточным предложением на другом. Кейнс решил опровергнуть эту точку зрения и показал, что один из рынков может на длительное время выйти из состояния равновесия, например, на рынке труда может наблюдаться чрезмерная или недостаточная занятость. Когда это происходит, возникает неоптимальное равновесие. Если некоторые агенты исключаются из участия в трудовом рынке, они оказываются не в состоянии реализовать свой оптимальный план и становятся вынужденными безработными. В противоположность классикам, которые утверждали, что предложение товаров и услуг автоматически порождает свой собственный спрос, Кейнс считал, что совокупное предложение является пассивным фактором экономики и определяется совокупным спросом, дефицит которого приводит к вынужденной безработице. Вообще любое изменение спроса в каком-либо секторе экономики влияет на занятость [5, с. 3–33]. Поэтому вывести экономику из состояния стагнации и справиться с безработицей можно только с помощью «видимой руки» государства – денежно-кредитной политики, снижающей процентные ставки и, следовательно, удешевляющей деньги, и, что еще важнее, – фискальной политики, т. е. посредством автономного инвестирования, повышающего совокупный спрос и тем самым стимулирующего частный сектор к расширению производства и капиталовложений [6, р. 16].

В соответствии с теорией Дж.М. Кейнса, поведение индивидуальных агентов в определенной степени детерминировано ограничениями, проистекающими из функционирования макроэкономической системы в целом, поэтому идеальная мера контроля и организации этого процесса, по его мнению, «находится где-то между индивидом и современным государством» [10, р. 313]. Другими словами, для этой теории характерен компромисс между индивидуализмом и коллективизмом, которые составляют континуум – некий средний философский принцип [4, с. 98].

Процессы стагфляции и слампфляции, протекавшие в 1970-х гг. в экономике западных стран, стимулировали появление монетаристской или,

шире – неоклассической контрреволюции, в ходе которой произошел возврат от социально-дирижистского типа политэкономического мировоззрения к либерально-индивидуалистическому. Реабилитируя количественную теорию денег, лидер чикагских монетаристов М. Фридман вновь эссенциализировал предложение как фактор экономической политики. Он установил существование последовательной, хотя и не точной, зависимости между изменениями в денежном предложении и изменениями в номинальном доходе, а через последние – в величине производственного выпуска, инфляции и занятости. Монетарные эффекты характеризуются различными временными лагами. В среднем изменение темпов роста денежной массы приводит к изменению темпов роста номинального дохода спустя шесть-девять месяцев. Сначала оно воздействует на выпуск, а потом влияет на цены. Следовательно, согласно Фридману, *«инфляция всегда и везде является монетарным явлением... и может возникнуть лишь в результате быстрого увеличения количества денег, опережающего темпы производственного выпуска»* [10, р. 17–18]. Поэтому политика стимулирования спроса должна уступить место денежно-кредитной политике, обеспечивающей контроль количества денег в обращении: их выпуск должен соответствовать правилу роста денежной массы. Фридман настаивал на закреплении в конституции принципов монетаристской стратегии, чтобы оградить ее от политического вмешательства [5, с. 108].

Наиболее решительно против политики стимулирования спроса в 1970-х–1980-х гг. выступили представители новой классической школы, которые стали авторами современных экономических концепций. На смену теории адаптивных ожиданий М. Фридмана пришла теория рациональных ожиданий Р. Лукаса, согласно которой хозяйственные агенты принимают решения не на основе опыта экономической деятельности, а исходя из оптимального прогноза относительно будущего состояния экономики [7]. По мнению Лукаса, меры государственной политики неэффективны даже в краткосрочной перспективе, поскольку они предвидятся агентами рынка и учитываются в их решениях. В представлении новых классиков экономические феномены агрегированного (совокупного) уровня выводятся из феноменов микроуровня, т. е. структура макроэкономических моделей имеет микроэкономические основы – «состоит из оптимальных правил принятия решений экономическими агентами» [11, р. 41]. Представители второго поколения новых классиков Ф. Кидланд и Э. Прескотт объясняли причину бизнес-флуктуаций не монетарными, а технологическими шоками. Так же, как и Лукас, они имели убеждение в самодостаточности рынков, т. е. принимали «онтологию, полностью противоположную онтологии Кейнса» [1, с. 443].

Неоклассическую контрреволюцию в экономической науке часто связывают с «неолиберальным поворотом» политической и экономической мысли. В философском смысле неолиберализм представляет собой дискурс, проблематика которого фокусируется на неэкономических предпосылках функционирования рынков и эффектах взаимодействия между рынками и

их социальным и политическим окружением [6, р. 26–27]. Взгляды монетаристов и новых классиков испытали на себе влияние идей неолиберального философа Ф.А. Хайека – лидера неоавстрийской экономической школы, преподававшего в 1950-х – начале 1960-х гг. в Чикагском университете. Он был последовательным защитником «индивидуалистической цивилизации» и эффективной конкуренции от коллективистских угроз со стороны социалистов левого и правого толков. Хотя Хайек был противником кейнсианского макроэкономического регулирования и сторонником спонтанного рыночного порядка, он подверг критике принцип *laissez-faire*, чтобы сделать его применение гибким. Он рассматривал конкуренцию как единственный метод координации действий хозяйственных субъектов, свободный от принуждения и политического вмешательства. Вместе с тем он считал, что эффективное использование этого метода «исключает одни виды принудительного вмешательства в экономическую жизнь, но допускает другие, которые иногда могут весьма существенно способствовать его работе и даже требуют определенных действий со стороны правительства» [8, р. 38].

Несмотря на то, что с момента начала маржиналистской революции прошло уже более полутора столетий, ортодоксальный неоклассический подход демонстрирует уникальную живучесть, оставаясь ядром мейнстрима экономической мысли и колонизируя гетеродоксальные экономические концепции. Эту колонизацию В.С. Автономов именует «неоклассическим обволакиванием», в процессе которого традиционная теория применяет к компонентам альтернативных подходов свой оптимизационный инструментарий, синтезируя их с собственной парадигмой и переводя их на свой язык максимизации и равновесия [1, с. 16]. Так, в новом неоклассическом синтезе, который начал формироваться в 1990-х гг., произошел возврат к моделям первого неоклассического синтеза, соединяющим предпосылки общего равновесия и кейнсианства. Кроме того, в новый синтез вошли и абстрактные микроэкономические основания макроэкономической теории, разработанные новыми классиками [1, с. 445]. Именно в концепциях этого синтеза проявляются основные черты эпохи последней информационной революции [2], создавшей условия и технологическую среду для возникновения цифрового общества.

Проведенный ретроспективный анализ экономических концепций позволяет абстрагировать следующие политэкономические принципы, которые можно рассматривать как социально-философские предпосылки наступления эпохи цифрового общества: рыночный экспансионизм; индивидуализм; хозяйственный субъективизм (отношение индивида к вещи); оптимизация поведения хозяйственных субъектов; модернизированный вариант принципа *laissez-faire* (политическое «невмешательство», целью которого является обеспечение эффективной конкуренции).

Список литературы

1. Автономов В.С. В поисках человека: очерки по истории и методологии экономической науки / под ред. Е.А. Рязанцевой. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. 680 с.
2. Антипина О.Н. «Новая макроэкономика» информационной эпохи // Вестник Московского университета. Серия 6. Экономика. 2007. № 3. С. 3–18.
3. Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М.: Дело, 1994. 720 с.
4. Гурова И.П. Конкурирующие экономические теории. Ульяновск: УлГУ, 1998. 180 с.
5. Де Фрей М. История макроэкономики: от Кейнса к Лукасу и до современности / пер. с англ. А.В. Белых; под научн. ред. А.А. Белых. М.: Дело, 2019. 576 с.
6. Biebricher T. The Political Theory of Neoliberalism. Stanford, California: Stanford University Press, 2018. 226 p.
7. Friedman M. The Counter-Revolution in Monetary Theory // Explorations in Economic Liberalism: The Wincott Lectures / ed. by G. Wood. L.: Palgrave Macmillan, 1996. P. 3–21.
8. Hayek F.A. The Road to Serfdom. L.; N.Y.: Routledge, 2001. 256 p.
9. Hodgson G. Meanings of Methodological Individualism // Journal of Economic Methodology. 2007. Vol. 14. No. 2. P. 211–226.
10. Keynes J.M. The End of Laissez-Faire // Essays in Persuasion. N.Y.; L.: W.W. Norton & Company, 1963. P. 312–322.
11. Lucas R. Econometric Policy Evaluation: A Critique // Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy. 1976. Vol. 1. No. 1. P. 19–46.
12. Murdock G. Mediatization and the Transformation of Capitalism: The Elephant in the Room // Javnost – The Public. 2017. Vol. 24. No. 2. P. 119–135.
13. Steinhoff J. Automation and Autonomy: Labour, Capital and Machines in the Artificial Intelligence Industry (Marx, Engels, and Marxisms). L.: Palgrave Macmillan, 2021. 266 p.
14. Winch D. Marginalism and the Boundaries of Economic Science // History of Political Economy. 1972. Vol. 4. No. 2. P. 325–343.
15. Zouboulakis M.S. The Varieties of Economic Rationality: From Adam Smith to Contemporary Behavioural and Evolutionary Economics. L.; N.Y.: Routledge, 2014. 192 p.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THEORETICAL MODELS OF CAPITALIST ECONOMY

V.Y. Tatarov*, D.D. Grigorieva**

* Tver State Technical University, Tver

** Tver State Medical University, Tver

In a socio-philosophical key, theoretical market models are analyzed since the emergence of the mainstream of economic thought – the neoclassical direction. During this period, the economic thought of Western capitalist countries underwent three conceptual turns that laid the foundation of the emergence of modern market economy models. These conceptual shifts include the marginalist and

Keynesian revolutions, and the neoclassical counterrevolution. The last conceptual synthesis, which emerged under the influence of neoliberalism philosophy, reflected the main features of the modern information and communication age. The result of the socio-philosophical analysis of the development of economic thought was the identification of the political-economic premises of the onset of the age of digital society.

Keywords: *digital society, theoretical models of market economy, neoclassical counterrevolution, neoliberalism, market expansionism, laissez-faire principle.*

Об авторах:

ТАТАРОВ Владимир Юрьевич – аспирант кафедры психологии, истории и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail – tatarovvyu@mail.ru. SPIN-код: 9218-4697

ГРИГОРЬЕВА Дарья Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества, ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail – danya72@mail.ru. SPIN-код: 5811-2538

Authors information:

TATAROV Vladimir Yuryevich – PhD Student, Dept of Psychology, History and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: tatarovvyu@mail.ru. SPIN-код: 9218-4697

GRIGORIEVA Daria Dmitrievna – PhD, Ass. Prof. of the Dept of Philosophy and Psychology with courses in Bioethics and History of the Fatherland, Tver State Medical University, Tver. E-mail: danya72@mail.ru. SPIN-код: 5811-2538

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.07.2025.

УДК 130.31+124.5

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.102

ОСОБЕННОСТЬ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ИНДИВИДА

С.И. Некрасов

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет
гражданской авиации», г. Москва

Статья посвящена анализу основных особенностей развития индивида и его духовного становления. Доказывается, что по своей природе человеческое существо космоэволюционно, подчиняющееся закономерностям мироздания. Обращается внимание на такие природные особенности развития индивида как импринтинг и сензитивность. При анализе сущностных сил индивида внимание акцентируется на индивидуальной предрасположенности к определённому роду деятельности. В статье основное внимание уделено анализу особенностей этапов духовного становления личности, т. е. постепенного раскрытия её «духовных сил». При этом выделяются три этапа – этап элементарной духовности, этап ориентации на внешние социальные ценности и этап духовной саморегуляции. Каждому этапу духовного становления индивида даётся глубокий анализ на основе особенностей физического и психического развития.

Ключевые слова: *духовность, духоматерия, космоэволюционная природа человека, естественно-природные силы, импринтинг, сензитивность, социально-сущностные силы человека, духовные силы человека.*

Современные естественнонаучные достижения вызвали мировоззренческий кризис, требующий пересмотра стратегии бытия человека, который доказывает, что духовность становится основой преодоления этого кризиса.

Духовность по своей сущности индивидуально-социальный феномен, а по своей природе – космоэволюционно. В марксистской философии понятие «дух» рассматривался как синоним идеального, сознания и использовался для сопоставления понятий «материя» и «сознание» как категориальной пары бытия. В наших словарях понятия «духовность» долгое время вообще отсутствовало или рассматривалось как религиозное и как синоним «божественного». Начиная с конца 70-х гг. XX в. его начали рассматривать в качестве разных проявлений духовности: «дух-культура», «дух-ценности» и т. п. Духовность выступала социальной характеристикой человека, а духовная жизнь – как элемент общественной жизни или как особая её сфера, противоположная материальной её составляющей. Другими словами, наличие самого факта существования человеческой духовности рассматривалось долгое время в качестве второстепенной характеристики человеческого бытия.

Сегодня проблемы «духовности» начали привлекать внимание исследователей и уже не рассматривается как побочное явление сознания и

© Некрасов С.И., 2025

как сугубо религиозный феномен. Сегодня представители разных областей науки обращают внимание на проблемы духовности человека как одного из условий решения многих проблем современности. Это требует глубинного пересмотра представлений о взаимодействии духа и материи, где они представляют собой неразрывное единство противоположных начал человеческого бытия, то есть диалектическую взаимосвязь материально-духовной социальной действительности как единственную основу жизни общества.

Ещё в начале XX в. физика и естествознание пришли, хотя сначала робко, но последовательно, к философскому и научному пониманию существования единой космической реальности. Так, А.Л. Чижевский начал обосновывать идею энергетического: «...есть некоторая внезапная сила, воздействующая извне на развитие событий в человеческих сообществах. Одновременность колебаний солнечной и человеческой деятельности служит лучшим указанием на эту силу» [7, с. 52]. Так началось разрушение механистической картины мироздания и наметился переход к диалектическому пониманию духовно-физического универсума и значимости объективного наличия духовных факторов в развитии мира на всех уровнях единого Космоса.

Другими словами, природа бытия имеет материально-духовный характер, то есть в мироздание – это определённая стадия проявления духоматерии, где дух – это энергия, но никакая энергия не может проявляться вне материи. Можно утверждать, что существует единая духо-материальная субстанция, и поскольку энергия неуничтожима, то бытие и жизнь как его атрибут, вечны и неуничтожимы [3, с. 7–8].

Таким образом, человек как телесное живое существо является частью вещества, Универсума. Если человек по своей природе существо космоэволюционное, то по своей сущности – это индивидуально-социальное явление, а значит, его духовное развитие – это высший этап его развития, когда происходит становление личности как реализация его сущности в процессе существования.

Другими словами, духовность проявляет себя как природная «заданность», которая реализуется в виде определённого уровня развития человеческой индивидуальности, которая осуществляется в обществе.

Как существо космоэволюционное и природное, каждый человек наделён огромным потенциалом задатков, которые заложены в особом строении его нервной системы, психики, строении головного мозга и выступают залогом его неповторимой индивидуальности, представляя «естественные силы человека». К этим силам относятся такие предпосылки её развития как темперамент, характер и индивидуальные потенциальные задатки.

В своей жизни человек связан с миром в процессе обмена энергией и веществом с природой, а с обществом – путём взаимоотношений с другими людьми.

Первый процесс по Э. Фромму – ассимиляция, а второй – социализация [6]. При этом духовное развитие и социализация основаны на внешнем усвоении индивидуально-социального опыта, но насколько эти внешне принятые культурные реалии стали индивидуально значимыми и применимыми в его жизнедеятельности – это надо иметь в виду. Духовно развитая личность обладает не внешней трансляцией своего поведения, а свободным определением своих действий независимо от их внешних показателей. Социализация не раскрывает сущности духовного развития индивида, т. к. за её границами остаются субъективные основания этого развития: свобода выбора, волевых усилия, ответственность за свои действия, осмысленность своих поступков, которые стали опорой его бытия. М.М. Бахтин писал: «Всё содержательное, смысловое: бытие как некоторая содержательная определённости, ценность как в себе значительная истина, добро, красота и пр. – всё это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей» [1, с. 38].

Для духовно развитого индивида важно не проявление своих действий, а смысловое их наполнение. Духовное наполнение отличается от таких психологических проявлений бытия индивида, как потребности, интересы, цели, мотивы и др., ответом на вопрос «ради чего» совершается его активность? Но смыслы бывают ситуационными и личностно-ценностными, которые основаны на их восприятии сознанием индивида.

В процессе взаимодействия с другими людьми индивид может любить или ненавидеть, конкурировать, строить свои взаимоотношения на основе равенства или авторитарности, свободы или подчинения. Форма этих взаимосвязей определяется характером индивида, который помогает ему ориентироваться в социальной среде. Э. Фромм определял характер как «относительно постоянную форму, в которой канализируется энергия человека в процессе ассимиляции и социализации» [6, с. 59]. При этом в характере проявляется нравственная значимость поступков и резко подвергается корректировке, а в темпераменте эта направленность не имеет значения. И в темпераменте, и в характере проявляются бессознательные пласты человеческой психики.

Человек обладает не только естественными природными силами, но и «сущностными силами», как существо, вступающее в социальные отношения. Эти «социальные сущностные силы» приобретены им в процессе жизнедеятельности. К ним относятся социальные потребности и интересы, цели и ценности, эмоции и чувства, возможность умений и нравов, способность к преобразовательной деятельности и творчеству.

Однако, кроме естественно-природных и социально-сущностных сил, человек как существо духовное обладает ещё «духовными силами», которые раскрывают уровень человечности в нём. К ним относятся потребности и способности к общению и солидарности (в которых проявляются необходимые условия для его существования), к творчеству (как способу его

самоорганизации), к свободе (как возможности своего самоопределения). При этом необходимо сделать акцент на том, что социализация основана на процессе усвоения норм и ценностей общества на протяжении всей его жизни, то индивидуализация – это процесс обретения личностью своей неповторимости основанного на трансформации его естественных и социальных сил в личностно духовные силы. Если сказать кратко, то социализация – это проявление сущностных сил индивида, а индивидуализация – это формирование духовных сил личности.

Хотя каждая личность – это уникальное и неповторимое явление, она раскрывает свои особенности, подчиняясь природным и социальным закономерностям, то есть её становление – это поэтапное раскрытие её потенциальных задатков на основе объективных природных и социальных закономерностей.

Основные природные закономерности духовного становления личности – импринтинг и сензитивность [2].

Импринтинг – это первичное образно-эмоциональное восприятие родившегося ребёнка своей принадлежности к определённым представителям живых существ. Импринтинг – это проявление уникальной родовой памяти, заложенной в архетипе человечества. В момент рождения человека просыпается его родовая память (импринтинг), способствуя молниеносному задействию из неё первичной информации о себе как определённого рода существе. Именно в этот момент проявляется культурный архетип, который «сообщает» младенцу о том, какое социальное окружение является непосредственно его родным. Научные исследования подтверждают, что импринтинг проявляется как изначальная точка «улавливания» индивидом при помощи эмоционально-чувственных переживаний своих будущих ценностных установок в момент запечатления лиц его ближайшего окружения. Эти установки основаны на интуитивном восприятии ребёнком «желаемости» своего появления на свет: желаем, он раскрывается окружению, а если нет – то рождается установка на агрессивность. Поэтому желательно, чтобы в роддомах младенцы появлялись на свет в окружении своих родителей, которые рады его появлению на свет.

Следующая значимая природная закономерность, влияющая на духовное становление личности – сензитивность, которая проявляет себя как способность индивида поэтапно раскрывать свои потенциальные задатки. Это явление исследовал Л.С. Выготский, определив данную природную закономерность как «зону ближайшего развития», которая проявляет себя как способность человеческого организма указывать направление ближайшего проявления природных задатков индивида и его способностей. Сензитивность – это направленность человека на определённый род деятельности, которая проявляется у каждого на определённом возрастном этапе развития в виде желаемого рода деятельности.

Особенности сензитивности должны быть положены в систему образования, потому что на определённом этапе сензитивного восприятия

того или иного рода деятельности индивид склонен наиболее глубоко и быстро получать информацию и навыки, которые необходимы для раскрытия способностей именно в этой сфере. Например, сензитивность к иностранным языкам проявляется в возрасте от двух до пяти лет. Поэтому в это время общение с ребёнком на разных языках может развить желание владеть этими языками на протяжении всей жизни. Такой подход к обучению может экономить время и средства для системы образования, т. к. подобная сензитивность проявляется у индивида ко всем основным видам обучения.

Ребёнка можно сравнить с ещё нераскрывшимся цветком, где каждый будущий лепесток – это сензитивность к определённой деятельности, которая должна проявиться в конкретный отрезок времени. Но, когда это время проходит и ребёнок не получает навыки для того рода деятельности, которую необходимо развивать, сензитивность к ней безвозвратно уходит. Если вовремя человек не получает информацию и навыки для сензитивной деятельности, то способность к ней угасает, т. к. он будет вынужден заниматься нелюбимым видом деятельности.

Таким образом, данные от природы человеку потенциальные задатки должны быть раскрыты, для чего необходимо при помощи системы образования создавать условия, т. к. человек, занимающийся любимой деятельностью, раскрывает себя в творчестве, духовно совершенствуя себя как личность.

Кроме импринтинга и сензитивности от природы в каждого индивида заложена определённая склонность к виду деятельности, в которой он может проявляться с наибольшей полнотой. Так, у человека есть два полушария – правое и левое, но какое-то одно способно к большему развитию, нежели второе. Если правое полушарие склонно к развитию умственных способностей человека, то левое – к художественной деятельности. Поэтому не случайно гении были «односторонними» людьми, которые развивали свой природный дар в определённой деятельности, оставаясь глухим к другим сферам. Поэтому в период приёма для обучения в школу необходимо при помощи тестирования определять индивидуальную склонность ребёнка к научно-технической или к художественной деятельности. С учётом этого в программе обучения на протяжении всего школьного обучения кроме базовых наук должны быть факультативные уроки, где будут совершенствовать свои индивидуальные склонности одни дети с научно-техническими задатками, а другие – с художественными наклонностями.

Сам процесс духовного развития индивида можно разделить на два этапа: эмоционального и словесного реагирования на социальную среду. На первом этапе (от рождения до года) у ребёнка формируются механизмы эмоционального сопереживания, когда он интуитивно начинает ощущать необходимость в общении с другими людьми и бессознательно стремится подражать им. При этом формируется механизм самоограничения эмоциональной реакции. На следующем этапе (от года до пяти лет) формируется речь, мышление и навыки элементарного обобщения. Л.Н. Толстой считал эти годы

самым значимым периодом в жизни человека, утверждая: «Разве не тогда я приобрёл всё то, чем и теперь живу, и приобрёл так много, так быстро, что во всю остальную жизнь я не приобрёл и одной сотой того? От пятилетнего ребёнка до меня только шаг. А от новорожденного до пятилетнего – страшное расстояние. От зародыша до новорожденного – пучина» [5, с. 247].

Если до года ребёнок реагирует исключительно эмоционально на оценки его действий от окружающих, то после года он больше начинает реагировать на свои желания, а не на реакцию взрослых. Так начинает формироваться его внутренний духовный мир на основе мыслительной деятельности. Поэтому этот период духовного становления индивида можно определить, как «элементарную духовность», т. к. у него развиваются умственная и рассудочная деятельность, а основным достижением является формирование его душевного мира.

Следующий этап духовного становления индивида – этап «общественно ориентированной духовности» [4, с. 16], который происходит в дошкольные и младшие школьные годы. Именно в это время происходит активная социализация индивида и осмысленное подчинение нравственным требованиям путём внутренней саморегуляции.

Качественно новый этап его духовного становления связан с формированием чувства долга и осознанным выбором ценностных ориентаций при свободе действий. Расширяется круг общения и ориентация переносится с семейных отношений на среду сверстников, а также рождается ответственность за свои и чужие действия. Этот этап характеризуется активной душевной деятельностью, сопричастностью и солидарностью с другими людьми.

Следующий этап – подросткового и юношеского возраста – характеризуется способностью к саморегуляции. Психологические особенности подростков обоснованы ростом чувства совести и собственного достоинства, а также связаны с их обидчивостью, нервозностью, импульсивностью, повышенной утомляемостью, что детерминировано завершением физического оформления организма и желанием подражать взрослым. В это время происходит переход к активной мыслительной деятельности и поиску своей будущей области бытия.

Юношеский период жизни индивида характеризуется качественным скачком его духовного развития. В это время человек определяет свой будущий жизненный путь, профессию и спутника жизни. Если к этому времени индивид не получил необходимые для этого навыки, он становится раздражительным и неудовлетворительным. С психологической стороны юноши/девушки склонны к максимализму в своих действиях, неустойчивости в оценках себя и других, преувеличении своих сил и возможностей и часто не могут правильно действовать в критических ситуациях, что порождает скептическое отношение к окружающим. Но именно в это время индивид начинает духовно самоопределять свои поступки.

Завершение духовного становления личности связано с её физическим возмужанием и профессиональным самоопределением, когда с фрагментарного духовного самосовершенствования индивид постепенно, свободно и осмысленно отбирает свои индивидуальные жизненные нравственные ценности и начинает действовать на их основе, что говорит о том, что индивид стал духовно зрелой личностью, способной к творческому самораскрытию.

Духовно зрелым можно назвать индивида, в поступках и жизнедеятельности которого нашли своё воплощение его природные задатки, как проявление архетипических установок и развёртывание сущностных сил человека. Духовная зрелость личности характеризуется её свободным самоопределением и творческим поиском на основе универсальных законов мироздания, постоянным стремлением к духовному идеалу и душевному равнодушию.

Духовное развитие личности фундировано постоянным стремлением к самосозиданию, которое осуществляет её свободная воля, развитие чувственных переживаний и нравственных ценностей.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: прежде всего, духовное становление личности – это сложный многоэтапный процесс, в котором проявляются естественно-природные силы человека, его социально-сущностные силы и духовный потенциал. Как космоэволюционное явление человек подчиняется всем природным закономерностям, что в его развитии отражено в импринтинге и сензитивности. В своём духовном становлении индивид проходит этап элементарной духовности, этап ориентации на внешние социальные ценности и этап духовной саморегуляции. Каждый из этих этапов подразделяется на периоды. На первом этапе первый период можно определить, как элементарно-образный, а второй – как словесно-образный. На втором этапе первый период – период эмоционально-доверительной социализации, а второй – осознанной социализации. Третий этап начинается периодом фрагментарного духовного самоопределения, а завершается периодом свободного духовного самосовершенствования.

Список литературы

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. М.: Русские словари, 2003. Т. 1. С. 7–68.
2. Зинченко А. Психология духовности М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1996. 400 с.
3. Некрасова Н.А. Лики духовности. Владимир: Круг, 2001. 182 с.
4. Некрасова Н.А., Некрасов С.И. Духовность: сущность и проявление: монография. М.: Полиграф сервис, 2014. 139 с.
5. Толстой Л.Н. Сочинения: в 20 т. М.: Терра, 1997. Т. 10. 366 с.
6. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: АСТ, 1998. 566 с.
7. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического прогресса. Калуга: Ассоц. «Калуга-Марс»: Гос. музей истории космонавтики, 1992. 72 с.

FEATURES OF THE SPIRITUAL DEVELOPMENT OF AN INDIVIDUAL

S.I. Nekrasov

Moscow State Technical University of Civil Aviation

The article is devoted to the analysis of the main features of the development of an individual and his spiritual development. It is proved that by its nature a human being is cosmo-evolutionary, obeying the laws of the universe. Attention is drawn to such natural features of the development of an individual as imprinting and sensitivity. When analyzing the essential forces of an individual, attention is focused on the individual predisposition to a certain type of activity. The article focuses on the analysis of the features of the stages of spiritual development of a person, that is, the gradual disclosure of his «spiritual forces». In this case, three stages are distinguished - the stage of elementary spirituality, the stage of orientation to external social values and the stage of spiritual self-regulation. Each stage of the spiritual development of an individual is given a deep analysis based on the features of physical and mental development.

Keywords: *spirituality, spiritual matter, cosmoevolutionary nature of man, natural forces, imprinting, sensitivity, social-essential forces of man, spiritual forces of man.*

Об авторе:

НЕКРАСОВ Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет гражданской авиации», г. Москва. E-mail: info@mstuca.ru

Author information:

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow. E-mail: info@mstuca.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

УДК 140.8: 171

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.110

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТЫ САМОМЕНЕДЖМЕНТА (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

Р.В. Васюков

ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет»,
г. Москва

Статья посвящена социально-философскому анализу концепции самоменеджмента, раскрывающему его противоречия в условиях современного общества. Рассматриваются исторические истоки самоменеджмента, античные практики «заботы о себе» сопоставляются с их современными редуccionистскими интерпретациями, сводящими саморазвитие к инструментальной эффективности. Через синтез экзистенциально-феноменологического, постструктуралистского и организационно-управленческого подходов выявляется диалектика свободы и контроля, а также симулятивный характер бюрократизированных практик самоорганизации. Критикуя превращение самоменеджмента в форму самоэксплуатации, статья предлагает модель аутопоззиса – творческого самоконструирования, основанного на рефлексивной автономии, этическом выборе и гармонии профессиональных и экзистенциальных аспектов бытия. Научная новизна работы заключается в преодолении разрыва между философской рефлексией и управленческой прагматикой, что формирует основу для антропоцентричной парадигмы менеджмента, ориентированной на целостность личности.

Ключевые слова: *самоменеджмент, аутопоззис, экзистенциальная целостность, бюрократизация, философия управления, постструктурализм, организационный абсурд, агентность.*

Введение

Современный интерес к концепции самоменеджмента как инструменту личной и профессиональной эффективности достигает высокого уровня, однако его философские и этические основания остаются недостаточно осмысленными. Примечательно, что приблизительно с 1970–1980-х гг. и по сей день в академической и научно-популярной литературе активно разрабатываются темы управления временем, самореализации, оптимизации личностных ресурсов и т. п. Тем не менее, этот обширный пласт работ фокусируется преимущественно на инструментальных аспектах, оставляя в тени ценностно-смысловые основания практик самоменеджмента. Актуальность данного исследования обусловлена рядом факторов, отражающих противоречия и вызовы современного общества, среди

© Васюков Р.В., 2025

которых, прежде всего, кризис самореализации, а также в полной мере не раскрытая ни теорией менеджмента, ни философией социального управления диалектика свободы и контроля в организационных системах.

Практическая значимость исследования связана с переосмыслением подходов к управлению человеческим капиталом, разработке образовательных программ и индивидуальных стратегий саморазвития. Работа предлагает преодолеть доминирующие не только в массовом, но и профессиональном сознании симулякры эффективности через анализ условий подлинной агентности человека в организации – такой, при которой функциональная реализация не противоречит этической и экзистенциальной целостности. Этот аспект приобретает особую важность в контексте трансформации труда под влиянием ИИ и цифровизации, требующей формирования новой психологической и мировоззренческой идентичности.

Научная новизна работы заключается в синтезе философской рефлексии (от античной этики до постструктуралистской критики) с актуальными исследованиями в области менеджмента, психологии организации. Исследование преодолевает разрыв между теоретическим осмыслением «заботы о себе» и её прикладными интерпретациями. Предлагается модель самоменеджмента как аутопоэзиса – процесса творческого самоконструирования, основанного на рефлексивной автономии и этическом выборе.

Работа расширяет горизонты дискуссий о будущем труда в эпоху цифровизации и роли философии в эволюции управленческих парадигм. В условиях, когда ИИ и алгоритмы претендуют на статус новых субъектов управления, переосмысление самоменеджмента как экзистенциальной практики становится не только академической задачей, но и необходимым условием сохранения человеческого бытия в техноцентричном мире.

Методологическая основа исследования

Исследование опирается на междисциплинарный синтез философской рефлексии, критической теории и организационно-управленческих концепций. Методологический каркас включает следующие подходы:

Экзистенциально-феноменологический подход позволяет исследовать диалектику свободы и необходимости через призму экзистенциализма, трактующего свободу как способность к рефлексивному проектированию бытия, а не как отсутствие ограничений. Центральным элементом становится устранение симулякров успешности и самореализации, навязанных современностью. Этот процесс требует применения аналога феноменологической редукции к социальным контекстам.

Постструктуралистский подход раскрывает механизмы конструирования симулякров продуктивности в современных теориях менеджмента. Акцент делается на анализе дисциплинарных практик и идеологических аппаратов, превращающих самоменеджмент в форму интериоризированного принуждения через организационный контроль.

Организационно-управленческий подход включает теорию управленческого абсурда, изучающую дисфункции бюрократических систем, в которых гипертрофированная формализация подавляет креативность, сводя самоменеджмент к адаптации к иррациональным условиям. Данный подход дополняется моделью управления по целям, выявляющей взаимосвязь между чётким распределением зон ответственности и эффективностью саморегуляции – ключевым фактором успешного самоменеджмента.

Концепция аутопоззиса переосмысливает самоменеджмент как процесс творческого самовоспроизводства, в котором гармонизация профессиональных и личностных аспектов достигается через рефлексивную автономию.

Исследование стремится преодолеть разрыв между теоретическим осмыслением самоменеджмента и его прагматическими искажениями. Объединяя философскую рефлексию с управленческой прагматикой, работа предлагает модель, в которой эффективность становится не самоцелью, а следствием экзистенциальной целостности. Такой подход формирует основу для трансформации от «человека-функции» к «человеку-проекту» в условиях цифровой эпохи.

Истоки и смыслы концепции самоменеджмента

Современное философское осмысление концепции самоменеджмента обнаруживает глубокую историческую связь с античной традицией этико-антропологических размышлений. Уже у античных мыслителей, в особенности у Сократа и в сократических школах, а позднее у стоиков и эпикурейцев, прослеживается рефлексия над вопросами саморегуляции, рационального распределения времени и выстраивания жизненных приоритетов. Примечательно, что эту линию античной «практической философии» в XX в. актуализировал Мишель Фуко, исследуя генезис концепта «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) как метакатегории, объединяющей этические, эстетические и экзистенциальные практики самоконструирования [11, с. 14]. Близким самоменеджменту оказывается и идея пайдеи, исследованная Йегером, – комплексного воспитания человека, обретение им подлинной субъектности, в которой присутствует и момент самовоспитания [7, с. 56].

Тем удивительнее, что в современном дискурсе достаточно размытая концепция самоменеджмента нередко позиционируется как нечто инновационное, тогда как её подлинные истоки восходят к вполне четким и теоретически проработанным антропологическим интуициям западной философии. Многочисленные теории тайм-менеджмента и «лайфхаки», преподносимые как практическая мудрость XXI в., зачастую бедно и поверхностно воспроизводят идеи, выработанные ещё в рамках Античности. В отличие от античного идеала гармоничного самосовершенствования, современные его итерации в виде самоменеджмента редуцируют «культуру себя» до повышения механической продуктивности, функциональности и эффективности, игнорируя экзистенциально-этическое измерение.

Смысловое поле термина «самоменеджмент» пересекается с такими теоретическими категориями, как самоорганизация и самоуправление, при этом его содержательная специфика затрагивает также и индивидуальные, экзистенциально-антропологические аспекты. Речь идёт о процессах самоопределения, личностной трансформации и профессиональной самореализации, о ситуации, когда техническая оптимизация деятельности сотрудника в организации сопрягается с экзистенциальным выбором этого сотрудника как личности и ее стратегическим проектированием собственного жизненного пути. В этой связи целесообразно выделить два уровня интерпретации самоменеджмента:

В широком смысле – как метастратегию жизнеустройства, включающую формирование ценностных ориентиров, долгосрочное планирование и осознанное конструирование собственной идентичности.

В узком смысле – как адаптивный механизм в рамках теории менеджмента, позволяющий индивиду гибко реагировать на внешние управленческие импульсы, сохраняя состояние агентности в системах бюрократического контроля.

Центральной проблемой осмысления самоменеджмента выступает проблема свободы. С одной стороны, самоменеджмент предстаёт как акт волевой самореализации – преодоление внешних и внутренних ограничений, расширение горизонтов возможного, обретение агентности. С другой, прежде всего, в рамках теории менеджмента, самоменеджмент выглядит как форма «добровольного порабощения», при котором индивид, подчиняясь императивам эффективности и служения, интериоризирует внешние требования, превращая самоконтроль в инструмент самоэксплуатации.

Если в античной парадигме идея самоуправления, самообладания мыслилась как путь к гармонии и атараксии, то в современном контексте идея самоменеджмента рискует вовлечь человека в непрерывную гонку, в которой свобода самоопределения подменяется необходимостью постоянной самотрансформации. Таким образом, диалектика свободы и необходимости в рамках самоменеджмента остаётся неразрешённой. Провозглашая автономию субъекта, концепция самоменеджмента одновременно воспроизводит новые формы зависимости – от социальных ожиданий, рыночных стандартов, алгоритмов цифровых платформ и т. д.

Подобная противоречивость требует дальнейшего философского анализа, особенно в условиях, когда границы между самореализацией и самоотчуждением становятся всё более размытыми.

В поиске социальной и организационной свободы

Центральное место в анализе самоменеджмента занимает задача раскрытия и прояснения роли индивида в контексте организационных систем. Феномен иллюзорной свободы индивида, полностью сведенного до статуса «человека-сотрудника», со всем своим «жизненным миром» вписанного в организацию давно служит предметом критической рефлексии в

философии, социальной психологии, литературе и кинематографе. Образ гиперрационального субъекта, оптимизировавшего себя под требования организации и без устали самореализующегося, достигающего успеха, маскирует то, что декларируемая автономия такого субъекта оказывается ограниченной рамками корпоративной логики. Перспективы такого индивида остаются неразрывно связанными с его позицией как элемента организационной иерархии, функциональной единицы, встроенной в механизм бюрократической системы.

Подобная встроенность в организацию, неизбежно влечет за собой и соответствующие мировоззренческие трансформации. В данном контексте самоменеджмент становится своего рода мировоззренческим конструктом, трансформирующим внешние императивы организации в экзистенциальную программу. Экзистенциальный императив эффективности, прагматизма и мультизадачности имплантируются организацией сотруднику, и далее интериоризируются им в качестве соответствующих личностных добродетелей. В результате формируется специфический антропологический тип, демонстрирующий утопическое сочетание индивидуальности и конформизма, воплощающий идею благополучного сочетания успешной карьеры и свободы. Мировоззренческая надстройка, сформированная под влиянием корпоративных норм, легитимирует конформно-карьеристские стратегии, превращая самоменеджмент в инструмент воспроизводства полной лояльности организации.

В конечном итоге освобождающий потенциал самоорганизации и самоуправления нивелируется интериоризацией внешнего контроля, что превращает индивида в агента собственной эксплуатации.

Важнейший вопрос, проистекающий из указанного противоречия связан с возможностью сохранения подлинной субъектности сотрудника в условиях организационного и корпоративного контроля. Если индивид, применяя техники самоменеджмента, одновременно выступает и как субъект, и как объект управления, то где в таком случае пролегает грань между автономным действием и интериоризированным принуждением? Современная философия, пронизанная постструктуралистским скепсисом, может интерпретировать любые проявления свободы через призму влияния скрытых властных структур – будь то идеологические аппараты [1], дисциплинарные практики (Фуко) или более современные концепции алгоритмического управления цифровой среды (10; 13).

Исторически борьба за эмансипацию личности, невозможность рассмотрения человека как средства, а только как цели, недопустимость объектности, составляла ядро гуманистического проекта – от Канта до Сартра. Однако в условиях, когда сама субъектность конституируется через управленческие технологии, классический идеал свободы как преодоления внешней детерминации теряет свою убедительность.

Разрешение этой антиномии требует переосмысления свободы не как абстрактной независимости, но как способности к рефлексивному

взаимодействию с условиями, в которых даже в рамках структурного подчинения сохраняется пространство для этического выбора и смыслотворчества, возникает своего рода «просвет» в «железной клетке» рационализации [2, с. 206–207].

Начиная со школы человеческих отношений, в теории менеджмента намечается сдвиг от доминирования односторонних моделей тейлоризма и фордизма к поиску баланса между эффективностью сотрудника и его экзистенциальной целостностью, качеством коммуникации внутри организации [9]. Если традиционный подход фокусировался на внешних индикаторах эффективности, то новая парадигма потребовала смещения акцента на:

- Сущностное целеполагание – определение целей, согласованных с экзистенциальными ценностями, а не внешними ожиданиями.
- Причинно-смысловую рефлексию – анализ мотивов деятельности, преодоление автоматизма в принятии решений.
- Раскрытие потенциала – переход от линейного накопления навыков к развитию креативности, эмпатии, способности к критическому мышлению.

Самоменеджмент: от симуляции к бюрократической адаптации

Другой проблемой самоменеджмента становится кризис его содержания. Самоменеджмент всё чаще сводится к симуляции порядка и развития: безупречная организация рабочего пространства, оптимизация использования времени, эстетизация внешних атрибутов деятельности интерпретируются как главные признаки самоорганизации, маскирующие при этом экзистенциальную пустоту и бессмысленность. Самоменеджмент превращается в определенный вид перформанса, спектакль продуктивности. Формализация словно замещает креативность, находясь с ней в обратно пропорциональной зависимости – чем ее больше и чем она репрессивнее, тем меньше за ней можно обнаружить подлинной творческой и новизны. Механистичная, формальная упорядоченность замещает собой и личностную глубину.

Яркий пример такой симулятивности представлен в романе Брета Истона Эллиса «Американский психопат», в котором автор высвечивает в мельчайших деталях новый для конца 1980-х, начала 1990-х гг. мировоззренческий тип, представителя новой культуры – яппи. Необходимо отметить, что Эллис, по собственному признанию, при создании произведения, описывал собственный социокультурный опыт пребывания в среде «белых воротничков», полагался на автоэтнографический подход. Главный герой, Патрик Бэйтман, воплощает культ фасадной деловитости, доведённый до абсурда. Органайзер персонажа заполнен пустыми, но тщательно спланированными событиями. За глянцевым фасадом брендовых костюмов, тщательно выбираемых ресторанов и гостиниц, безупречно составляемых планов физических упражнений и мероприятий косметического ухода за собой

не оказывается ничего, более того прогрессируют деструктивные установки, Бэйтмен употребляет наркотики, фантазирует совершение убийств и т. д. Утомительные монологи Бэйтмана о музыкальных альбомах или дизайнерских аксессуарах, лишены эмоциональной и интеллектуальной глубины, обнажают катастрофическое опустошение его внутреннего мира. Оказывается, что одержимость контролем над внешними атрибутами жизни и карьеры призвана восполнить практически утраченную идентичность, подменить подлинное «Я» набором социальных и профессиональных масок.

Как отмечает сам Бэйтман: *«...существует представление о Патрике Бэйтмене, некая абстракция, но нет меня настоящего, только какая-то иллюзорная сущность, и хотя я могу скрыть мой холодный взор, и мою руку можно пожать и даже ощутить хватку моей плоти, можно даже почувствовать, что ваш образ жизни, возможно, сопоставим с моим. Меня просто нет. Я не имею значения ни на каком уровне. Я – фальшивка, aberrация. Я – невозможный человек. Моя личность поверхностна и бесформенна, я глубоко и устойчиво бессердечен. Совесть, жалость, надежды исчезли давным-давно (вероятно, в Гарварде), если вообще когда-нибудь существовали... Я испытываю постоянную острую боль, и не надеюсь на лучший мир, ни для кого. На самом деле мне хочется передать мою боль другим. Я хочу, чтобы никто не избежал ее...»* [14].

Эллис не просто фиксирует распад личности, но раскрывает бессознательное стремление Бэйтмана транслировать переживаемую боль и насилие вовне. Это стремление, по сути, становится способом компенсации внутренней пустоты, экзистенциальной неоформленности. В сознании Бэйтмана жестокость превращается в единственно возможный акт самоидентификации: «Я испытываю и причиняю боль – следовательно, существую». Подобный тип сознания, как показывает автор, становится продуктом современности, формируется в условиях рассеянного, но перманентного институционального абсурда.

Эллис рисует личность, вполне встроенную в организацию, – в конечном счёте, это психопатический тип, внешне и внутренне принимающий правила игры. В отличие от кафкианских героев из «Замка» или «Процесса», чьё сознание – даже в бессилии – сохраняет протест против внешнего абсурда, персонаж Эллиса демонстрирует иной путь, путь слияния с абсурдом. Внутренний абсурд и внешний абсурд оказываются полностью совмещёнными в отдельно взятой личности.

Ещё одним фактором, обедняющим экзистенциальную основу самоменеджмента и ограничивающим его конструктивный потенциал, выступает бюрократизация. Известный исследователь бюрократии Дэвид Гребер писал, что *«...в каком-то смысле вся бюрократия работает по такому принципу: как только вы задаете формальный критерий ... "реальностью" для организации становится то, что существует на бумаге, а стоящие за ней люди играют в лучшем случае второстепенную роль»* [4, с. 78]. Безусловно, влияние бюрократизации варьируется в зависимости от ее степени:

в гибких, слабо регламентированных структурах самоменеджмент вполне способен предполагать творчество, позволяя сотрудникам обладать возможностью перераспределять ресурсы, экспериментировать, находить нестандартные решения. Однако в условиях более жёсткой бюрократической системы самоменеджмент превращается либо в механизм самоэксплуатации через слепое следование инструкциям, либо в формальную адаптацию. В последнем случае соблюдение правил нередко граничит с саботажем – работник имитирует активность, экономя силы, осознавая абсурдность навязанных правил.

Усиление этой динамики связано с современной управленческой парадигмой, порождённой ускорением информационных и социально-экономических процессов. Обостряется дефицит времени. Профессиональная деятельность всё чаще требует мгновенных решений, оставляя для человека всё меньше возможности для глубокого анализа причинно-следственных связей или долгосрочного планирования. Акцент смещается на оперативное устранение последствий, которые, как правило, искусственно ограничиваются зоной личной ответственности сотрудника. Бюрократической системе оказывается важным создать «иллюзию контроля», пусть ради этого и придется пойти на большие жертвы в виде дисфункциональности и саботажных установок у сотрудников.

Проблема заключается в том, что императив мгновенных действий в условиях неопределённости сталкивается с институциональным страхом перед рисками. Стремясь преодолеть неопределённость, сохраняя «иллюзию контроля», организации (в особенности в государственном секторе) прибегают к экстенсивной бюрократизации – множат отчётность, ужесточают регламенты, внедряют многоуровневые согласования. Однако попытки компенсировать неопределённость через бюрократическую гипертрофию запускают порочный круг, поскольку сопровождающее бюрократизацию подавление креативных методов решения задач ещё больше усиливает зависимость от формальных процедур. Как следствие, растёт объём нетворческой работы, что, в рамках теории «управленческого абсурда» М. Альвоссона, демонстрирует деградацию рациональных механизмов контроля, превращение их в инструменты институционального застоя [15].

Формализация, изначально призванная минимизировать риски, порождает обратный эффект – сотрудники погружаются в рутину, теряя пространство для манёвра и инноваций. Стратегии превентивного документирования не столько предотвращают ошибки, сколько легитимируют тревогу, превращая её в неотъемлемый элемент организационной культуры.

Таким образом, бюрократия не нейтрализует неопределённость, а переносит её в плоскость внутренних конфликтов. Креативность и импровизация – ключевые механизмы преодоления кризисов – подавляются, а ответственность сотрудника сводится к выполнению ритуальных процедур. В этом контексте самоменеджмент становится не инструментом развития, а

формой выживания в бюрократической системе – через циничное приспособление к бессмысленным требованиям.

В контексте указанных противоречий актуализируется проблема корреляции между чёткостью зоны ответственности и эффективностью самоменеджмента. Классические теории организационного поведения (например, модель «управления по целям» П. Друкера) постулируют, что непосредственная ответственность за конкретные результаты создаёт условия для рефлексивного саморазвития. Осознание персональных ошибок становится катализатором профессионального роста, формируя основу подлинной саморегуляции. Напротив, размытые или дублирующиеся зоны ответственности разрушают мотивационное поле, провоцируя размытие ответственности и девальвацию персональной инициативы. Друкер пишет: *«о саморазвитии и самосовершенствовании нам известно не так уж много. Но мы знаем одно: люди в целом и работники умственного труда в частности развиваются согласно тем требованиям, которые они предъявляют к себе. Они развиваются в соответствии с тем, что, по их мнению, следует считать подлинными достижениями и свершениями. Если они выдвигают к себе заниженные требования, то рано или поздно они остановятся в своем росте. Если же их требования к себе достаточно высоки, то они могут дорасти до крупных постов. При этом личный и служебный рост потребует от них не больше усилий, чем обычно затрачивают люди, которые так ничего и не достигли в жизни»* [5, с. 102–103]. Этот же отрывок демонстрирует и определенную философскую уязвимость классического менеджмента. Что именно Друкер вкладывает в понятие личного роста? Очевидно, он избегает прямых определений, ограничиваясь инструментальными критериями; рост связывается с достижением «крупных постов» и соответствием внешним стандартам эффективности. Однако сама идея «требований к себе» подразумевает выход за рамки прагматики – в область ценностей, смыслов, самоопределения. Именно здесь его теория, фокусируясь на рациональных механизмах, наталкивается на неартикулируемые предпосылки. Чем наполнены эти «требования»? Кто задаёт их меру? Остаётся ли место для внутренней мотивации, не сводимой к карьерным ориентирам? Концепция Друкера, останавливаясь на пороге экзистенциального, словно приглашает дополнить её – будь то гуманистической этикой, индивидуализмом или иными идеологическими конструктами.

Самоменеджмент и проблема агентности

Эволюционируя в статус междисциплинарной научной области, современный менеджмент ориентирован на предиктивное и проактивное управление человеческим капиталом. Прогностические модели всё чаще фокусируются не только на оптимизации текущих процессов, но и на долгосрочной траектории профессиональной самореализации сотрудников, включая диагностику их скрытых способностей и проектирование индивидуальных карьерных стратегий. В этом контексте возникает диалектическая

взаимозависимость. Субъект управления, руководитель заинтересован в максимальной прозрачности психофизиологических и когнитивных характеристик сотрудника, тогда как последний получает возможность конвертировать персональный потенциал в карьерный успех, материальный капитал, демонстрируя динамику развития и усиливая свою агентность в организационной иерархии.

Ориентация на потенциал как системообразующий принцип позволяет менеджменту преодолевать редукционистские оценки, заменяя их многоуровневым анализом человеческого ресурса. Самоменеджмент, понимаемый как внутренняя динамика саморегуляции сотрудника, становится критически важным элементом этой трансформации. Его роль усиливается по мере интеграции философской рефлексии в управленческую теорию, что способствует переходу от механистических моделей «человека-функции» к холистическим концепциям «человека-проекта».

Однако, несмотря на декларируемый прогресс, сохраняется существенный теоретико-методологический разрыв между антропоцентрическими амбициями менеджмента и его способностью решать экзистенциальные дилеммы, возникающие в процессе онтологической интеграции жизненного мира личности в её профессиональной ипостаси. Современные подходы, акцентирующие внимание на ценности самоменеджмента, пока не предлагают удовлетворительных решений для противоречий между:

- императивом самооптимизации и потребностью в экзистенциальной подлинности;
- давлением организационной рациональности и стремлением к творческой спонтанности;
- риторикой агентности и реальными ограничениями структурного и бюрократического детерминизма.

Таким образом, эволюция менеджмента в направлении подлинного антропоцентризма требует не только технологического совершенствования инструментов работы с человеческим капиталом, но и глубокой философской ревизии оснований организационной антропологии. Только через синтез управленческой науки и экзистенциальной аналитики можно преодолеть текущее противоречие между «жизнью как ценностью» и «жизнью как организационным ресурсом».

Заключение

Феномен самоменеджмента, претендующий на роль универсальной жизненной стратегии, обнаруживает свою уязвимость при попытке утвердиться в качестве самостоятельной онтологии. Его имманентная динамика, выраженная в императиве непрерывного роста, сталкивается с телеологической неопределённостью. Если суть практики сводится к перманентному движению «вперёд», то в чём заключается её предельный смысл?

Практики самоменеджмента, позиционируемые как самостоятельная мировоззренческая система, формально ориентированные на «развитие», зачастую порождают симулякры преобразований. Достижение ситуативных целей, навязанных внешними системами (корпоративными, потребительскими, статусными), создаёт иллюзию прогресса при реальной стагнации или регрессе личности. Субъект, погружённый в бесконечный цикл задач, превращается в объект манипуляции, чья агентность ограничивается незначительными коррекциями заранее заданной траектории.

Преодоление этого кризиса требует возвращения к античным истокам концепции – раскрытию экзистенциально-творческого потенциала личности. Самоменеджмент следует переосмыслить как процесс онтологического самоконструирования, при котором внешние изменения становятся следствием глубинной трансформации [12]. Такой подход предполагает преодоление инструментальной рациональности через синтез этического, эстетического и экзистенциального измерений бытия. В этой перспективе самоменеджмент выступает не только адаптацией к внешним требованиям, но полноценным аутопозисом личности [3; 6; 8] творческим самопорождением субъекта, деятельность которого направлена на гармонизацию жизненных ролей в рамках целостного проекта существования.

Ключевая задача современной теории заключается переориентация самоменеджмента на экзистенциальные основания, при которой профессиональная роль «сотрудника» не подавляет, но интегрируется с личной идентичностью через:

1. **рефлексивную автономию** – критический анализ внешних и внутренних детерминант деятельности;
2. **этическое самоопределение** – согласование целей с системой ценностей;
3. **креативную агентность** – трансформацию структурных ограничений в ресурсы развития.

Таким образом, преодоление онтологических противоречий концепции самоменеджмента требует не отказа от его практик, но их перезагрузки в контексте экзистенциальной философии – как инструмента трансценденции. Свобода самоорганизации здесь становится условием подлинного бытия-в-мире, в котором внешняя эффективность производна от внутренней целостности и сочетается с ней.

Список литературы

1. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77). С. 14–58.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Европа, 2010. 656 с.
3. Войтюк Д.К. Культурная трансформация жизненного опыта как условие аутопозиса личности // Человек. Социум. Общество. 2018. № 1. С. 42–56.

4. Гребер Д. Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. 440 с.
5. Друкер П.Ф. Энциклопедия менеджмента / пер. с англ. М.: Вильямс, 2004. 432 с.
6. Желнин А.И. Управление природным началом в человеке: путь гуманистического аутопознания // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2022. № 1. С. 108–125.
7. Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. Т. 1 594 с.
8. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.
9. Сокиркин Д. Н. Школа человеческих отношений в контексте формирования социологической концепции управления // Russian Economic Bulletin. 2020. Т. 3, № 4. С. 286–292.
10. Срничек Н. Капитализм платформ / пер. с англ. М. Добряковой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 128 с.
11. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
13. Хан Бён-Чхоль. Топология насилия. Критика общества позитивности позднего модерна / пер. с нем. С. Мухамеджанова. М.: АСТ, 2024. 192 с.
14. Эллис Б.Э. Американский психопат [Электронный ресурс]. СПб.: Азбука-Аттикус, 2022. URL: <https://www.litres.ru/book/bret-ellis/amerikanskiy-psihopat-121027/> (дата обращения – 07.03.2025).
15. Alvesson M. The Triumph of Emptiness: Consumption, Higher Education, and Work Organization. Oxford: Oxford University Press, 2013. URL: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199660940.001.0001> (дата обращения – 07.03.2025).

PERSONAL AND ORGANIZATIONAL ASPECTS OF SELF-MANAGEMENT (SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS)

R.V. Vasyukov

Russian State Social University, Moscow

The article is devoted to a socio-philosophical analysis of the concept of self-management, revealing its contradictions in the context of modern society. It examines the historical origins of self-management, contrasting ancient practices of «care of the self» with their contemporary reductionist interpretations that reduce self-development to instrumental efficiency. Through a synthesis of existential-phenomenological, poststructuralist, and organizational-managerial approaches, the dialectics of freedom and control are revealed, as well as the simulacral nature of bureaucratized self-organization practices. Criticizing the transformation of self-management into a form of self-exploitation, the article

proposes a model of *autopoiesis*—creative self-construction based on reflexive autonomy, ethical choice, and the harmony of professional and existential aspects of being. The scientific novelty of the work lies in bridging the gap between philosophical reflection and managerial pragmatics, forming the basis for an anthropocentric management paradigm focused on personal integrity.

Keywords: *self-management, autopoiesis, existential integrity, bureaucratization, philosophy of management, reflexive autonomy, poststructuralism, organizational absurdity, agency.*

Об авторе:

ВАСЮКОВ Ростислав Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры современных аксиологических проблем и религиозной мысли Российского государственного социального университета, г. Москва. E-mail: rostislavwww@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>

Author information:

VASYUKOV Rostislav Viktorovich – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Modern Axiological Problems and Religious Thought, Russian State Social University, Moscow. E-mail: rostislavwww@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 12.07.2025.

УДК 130.2+167.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.123

КОГНИТИВИСТИКА И ВЫЗОВЫ ЦИФРОВИЗАЦИИ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В ЭПОХУ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

В.Ю. Лебедев*, Л.В. Удалова**

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

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

Статья посвящена анализу взаимодействия когнитивистики как междисциплинарной науки о познании и феномена цифровизации, трансформирующего когнитивные практики современного человека. Акцентируется внимание на ключевых проблемах, возникающих на пересечении когнитивных и цифровых технологий: изменение механизмов внимания, памяти и мышления под влиянием цифровой среды; формирование «расширенной когниции»; появление новых когнитивных искажений. Предложены направления интеграции когнитивистики в процессы цифровизации.

Ключевые слова: когнитивистика, цифровизация, человек, познавательные процессы, цифровое мышление, искусственный интеллект, когнитивные искажения, когнитивное здоровье.

Современная эпоха состоявшейся очередной научной революции характеризуется беспрецедентным развитием цифровых технологий, которые не просто трансформируют социальную реальность, но и становятся активными агентами изменения фундаментальных познавательных практик человека. Общество вступило в фазу, где цифровые технологии – Интернет, социальные сети, искусственный интеллект – не просто стали неотъемлемой частью повседневной человеческой жизни, но все чаще выступают в качестве человекосоразмерных объектов.

Когнитивистика как междисциплинарное научное направление, изучающее процесс познания и разум человека во всех аспектах их существования, сегодня оказывается на передовой линии исследования этих трансформаций. Взаимодействие когнитивистики и процессов цифровизации представляет собой исследовательское направление, которое позволяет не только фиксировать происходящие изменения в познавательной сфере, но и прогнозировать направления эволюции, трансформации человеческого мышления. Характерная для Просвещения парадигма, замыкающая сознание и его деятельность в рамки индивидуальной нервной системы (морфофункциональные представления о которой практически отсутствовали) сменилась парадигмой рефлексологических школ, увязавших психику с окружающей ее когнитивной средой через сложные системы психосоциальных рефлексов. Стало возможным говорить о законах деятельности коллектива, даже не сводя таковую только к сознанию [2; с. 206–208]. Соединяясь

© Лебедев В.Ю., Удалова Л.В., 2025

с системными моделями Богданова-Бертуллини такое понимание психической деятельности готовит почву для вопроса, остроактуального сейчас: возможно ли сведение высшей нервной деятельности человека к компьютерным системам или это принципиально уникальный феномен. Так, сформировавшись во второй половине XX в. как своеобразный методологический ответ на вызовы усложняющегося мира, когнитивистика объединила в себе достижения нейронауки, психологии, лингвистики, философии сознания, искусственного интеллекта и ряд других дисциплин. Ключевой особенностью когнитивистики является исследование познавательных процессов человека через призму информационного подхода, рассматривающего мышление как процесс переработки информации, аналогичный компьютерным вычислениям, но не сводимый к ним. Однако в эпоху цифровизации метафора «мозг как компьютер» приобретает новое звучание и поднимает вопросы о границах естественного и искусственного интеллекта, о влиянии цифровых инструментов на когнитивные функции и о перспективах «расширенной когниции» – концепции, согласно которой познание выходит за пределы мозга и включает внешние когнитивные инструменты.

Цифровизация как процесс внедрения цифровых технологий в различные сферы жизни существенно изменяет не только социальную, экономическую и культурную реальность, но и саму природу познавательной активности человека. Происходит трансформация традиционных когнитивных практик: изменяются механизмы внимания, памяти, мышления; формируются новые формы обработки информации; возникают специфические когнитивные искажения, связанные с особенностями восприятия и интерпретации цифрового контента.

В этих условиях когнитивистика становится не только аналитическим инструментом, позволяющим исследовать происходящие изменения, но и потенциальной методологической платформой для формирования гармоничного и когнитивно-благоприятного пространства (цифровой среды) сгенерированного с помощью Интернета, компьютерных технологий, искусственного интеллекта, в котором происходит обмен информацией, общение, обучение, работа и развлечения.

Исследования взаимоотношений когнитивистики и процессов цифровизации определяется рядом взаимосвязанных факторов. Во-первых, цифровизация создает принципиально новую окружающую среду для функционирования человеческого познания, специфическими, определяющими характеристиками которой становятся информационная избыточность, гипертекстуальность, интерактивность, мультимедийность. В этой среде традиционные механизмы когнитивной селекции, фокусировка внимания, формирование устойчивых ментальных репрезентаций (внутренние образы, символы, звуки и ощущения) подвергаются значительной трансформации, например: сокращение продолжительности концентрации внимания у активных пользователей цифровых устройств, что демонстрирует реальные изменения в базовых когнитивных функциях. Во-вторых, формируется

феномен «цифрового мышления» как особого типа когнитивной активности, характеризующегося фрагментарностью, многозадачностью, преобладанием визуальных форм обработки информации над вербальными, склонностью к поверхностному просмотру контента вместо глубокого, осмысленного погружения. Цифровое мышление становится объектом внимания не только психологов и нейрофизиологов, но и педагогов, социологов, культурологов, поскольку затрагивает фундаментальные аспекты культурной и социальной жизни. Постоянное, активное, использование цифровых устройств ведет к нейропластическим изменениям: трансформация нейронных связей и функциональных систем мозга, которые имеют последствия как позитивные, такие как повышение скорости обработки информации, развитие навыков многозадачности, так и негативные, такие как снижение глубины аналитического мышления, ухудшение долговременной памяти. В-третьих, цифровизация образовательных практик формирует условия, требующие пересмотра традиционных подходов к обучению, порождает потребность в разработке когнитивно-ориентированных образовательных технологий, учитывающих особенности восприятия и обработки информации в цифровой среде. В-четвертых, развитие искусственного интеллекта поднимает фундаментальные вопросы о природе познания, границах естественного и искусственного интеллекта, о возможностях «гибридной когниции», объединяющей познавательные способности человека и машины.

Основные черты представлений о человеке, как о человеке мыслящим – это разумность, социальность, целеполагание, продуктивность [4].

Человек разумный, мыслящий – многогранность человеческого разума – высокий уровень интеллектуального развития и сложная когнитивная организация, способность к абстрактному мышлению, саморефлексии и анализу окружающей действительности; разум и мышление дают человеку возможность изучать законы природы, формировать сложные системы символов и коммуникаций, принимать решения, предвидеть последствия своих действий и поступков, а приобретенный в процессе познания опыт и знания формируют когнитивные модели, которые служат основой для принятия решений и контроль и координация поведения в сложных, непредсказуемых условиях в ситуации неопределенности.

Человек социальный – взаимодействие, коммуникация как основа существования – социальная природа человека обусловлена его биологическими и социально-культурными характеристиками, способствует формированию его идентичности и социальных ролей; коммуникационные практики с социумом, начиная с семьи и заканчивая информационными технологиями, играют ключевую роль в формировании его личностных ценностей, норм, правил, способности создавать сложные социальные связи; социальные взаимодействия занимают важное место в формировании когнитивных способностей, активизируя процессы мышления, создавая благоприятные условия для познания, адаптации и усовершенствования интеллектуальных навыков, в том числе внимание, память, обработку

информации и решение задач, тем самым способствуя восприятию социальной реальности, осознанию мир, анализу ситуации и участие в системе социальных связей, формируя свои убеждения и мировоззрение; таким образом, социальное взаимодействие и развитие мышления являются взаимосвязанными процессами, влияющими друг на друга.

Человек целеустремленный – мотивация и достижения – важный компонент человеческой природы, способность ставить различные цели, которые могут быть как простыми, амбициозными и сложными; процесс, включающий в себя постановку цели, планирование, поиск и принятие решения, определение рисков и стремление к самосовершенствованию; обладание высоким уровнем мотивации, упорства и настойчивости, что позволяет преодолевать преграды на пути к достижению желаемого результата.

Человек умелый – мастерство, творчество и инновации – результат сочетания наследственных и приобретенных характеристик, способность к обучению и освоению новых навыков, приспособлению к изменяющимся обстоятельствам, требованиям и среде, эффективно функционировать в различных ситуациях; умение критически мыслить и генерировать идеи.

Таким образом, многогранность человеческой природы очевидна, он соединяет в себе разум, социальные связи, целеустремленность и умелость, мастерство и творчество, а мышление необходимо рассматривать как активный процесс, как деятельность, в ходе которой индивид формулирует понятия и концепты, принимает решения в условиях различных жизненных ситуациях и информационных потоках, и на основании которых совершает действия и поступки, используя эти понятия и концепты в соответствии с установленными правилами и законами, сформированными у него ценностями и нормами.

Цифровизация общества – использование цифровых технологий, цели которых разнообразны: это и поиск информации, и просмотр видео, и общение, и компьютерные игры. Специалисты отмечают такое явление, как «дофаминовая ловушка современности», связь с дофамином – нейромедиатором, который связан с познавательными способностями человека. Человеку свойственно от природы познавать что-то новое, творить, создавать, взаимодействуя с цифровыми устройствами, выполняя простые действия, он получаем мгновенный результат, «легкий дофамин». Интересно мнение С.В. Савельева, высказывания которого активно дискутируются. Его подход является нейроморфологическим и антипсихологистским, но так или иначе, он входит в общий дискуссионный ландшафт. Он подчеркивает важность такого биологического подкрепления праздности и лени, ведущих, с его точки зрения, к массовому снижению интеллектуального уровня и творческих черт человеческой жизни [6]. Мозг привыкает к легкому получению эмоций и удовольствий, теряет способность к более сложным формам познавательной деятельности, круг замыкается: чем больше человек получает быстрой информации, тем сложнее становится концентрироваться на решении реальных, порой не простых задач.

Изменения разных черт человеческой жизни, изменение конститутивных черт культуры настолько сильны, что эти изменения можно характеризовать как кризис. К когнитивной деятельности предъявляются крайне серьезные, масштабные, стрессогенные требования. «Компьютерные страхи», часто числившиеся по ведомству научной фантастики, отчасти оказались вполне справедливы, поскольку мышление человека вынуждено подстраиваться под новую, цифровую культурную среду, которая затронула даже более консервативный биологический уровень человека. Вместо роли помощника в приспособлении к среде, компьютерная культура радикально меняет саму среду.

Компьютеризация не просто поменяла образ жизни, внеся в него новые детали – она полностью сменила образ и сущностные черты реальности. Компьютер (в расширительном понимании этого слова) предлагает и даже навязывает человеку условия жизни, задачи, к которым человек не готов – физически, когнитивно, биологически – и, возможно, не будет готов в каком-то обозримом будущем. В рамках серьезного взгляда на положение дел, индивидуальное сознание является основным объектом интенсивного и хаотического преобразования и при таких условиях сначала деградирует, а затем уже способствуя атрофическим процессам, разрушается.

Информационизм также способствует сдвигу ценностного отношения с творческой деятельности на эмоции, формирует эмоциональный центризм. К числу когнитивных последствий тотального влияния информационных технологий относится мозаичность мышления, пассивная податливость, внушаемость, блокада продуктивности и процессов полагания цели. При этом клиповое сознание переходит в «кликное», с немедленной реакцией ради эмоции [3]. Даже небольшое «зависание» офисной техники вызывает раздражение и дискомфорт.

Н. Карр указывает на трудности в понимании того, как интеллектуальные цифровые технологии воздействуют на человеческое мышление и на способы взаимодействия между технологией и разумом. Однако он подчеркивает, что благодаря достижениям в области нейропластичности теперь можно более ясно представить процессы работы интеллекта, а также определить этапы процесса мышления и их ограничения. Эти исследования выявили, что применение цифровых технологий человеком оказало воздействие на его методы поиска, восприятия, анализирования, использования информации. Они также повлияли на процессы запоминания и забывания, изменяя физическую структуру и функциональные принципы человеческого мозга. Усиливая определенные нервные связи и ослабляя другие, цифровые технологии расширили одни пути мышления, тогда как некоторые из них потеряли актуальность, атрофировались, исчезли [5]. Однако возможность нейропластичности является в настоящее время дискуссионной проблемой, отчего и видение связанных с ней явлений единым быть вряд ли может.

Цифровизация социума стало катализатором множества новых явлений, где цифровая зависимость и ее последствия напрямую влияют на когнитивное здоровье человека.

Одним из наиболее заметных стало состояние человека, известное как синдром упущенной выгоды или FOMO (Fear of Missing Out) – навязчивый страх пропустить важное, интересное, увлекательное, необычное событие или многообещающую, перспективную, выгодную возможность, что заставляет, провоцирует человека постоянно проверять обновления в информационный среде, боясь пропустить что-то важное, ценное, интересное, значимое [8]. Такая реакция (поведение) вредит когнитивному здоровью человека, приводит к повышенной тревожности, дистрессовым явлениям, и снижению качества жизни. Появление онлайн-платформ и социальных сетей для мгновенного обмена информацией усиливает это состояние постоянным мельканием изображений и информации о чужих успехах и возможностях.

По З. Бауману, в современном мире человек живет в состоянии потока информации, в постоянном ожидании чего-то нового и из-за этого ему сложно оставить что-то позади, где пространство, не являясь сдерживающим фактором жизни, утрачивает свою ценность, в то время как ценность времени, обретая большую универсальность, возрастает. По его мнению, в современном мире настолько много возможностей, и каждая последующая еще более привлекательна, что сложно остановиться на одной из них надолго, итог – состояние «возбуждающего переживания» [1]

У человека, который испытывает синдром FOMO, создается искаженное ощущение, что жизни других складываются лучше, увлекательней и интереснее, мысль «все, кроме меня», что типично для указанного синдрома. Он обретает формы ангедонии и тревожно-депрессивного комплекса. По утверждению С. Кейна, человек постоянно сравнивает себя с другими, углубляя, усиливая чувство недостаточности, что приводит к состоянию изолированности [9]

Стремление человека постоянно отслеживать информационные потоки, отвлекает его от реального участия в собственной жизни, тем самым, информационное общество, которое должно способствовать активной социальности, коммуникации и взаимодействию, порождает изоляцию и беспокойство, способствует тому, что человек начинает упускать значимые для него моменты, происходящие непосредственно с нами в его жизни. Сюда относятся многочисленные явления, описываемые психологами и социологами, например, феномен «хикки». Несмотря на определенные различия, все они располагают практически общим ядром симптомов, так что здесь несомненно имеется единая общая проблема. Таким образом, синдром упущенной выгоды стал важным аспектом нашего времени, отражая сложные отношения между человеком и цифровыми технологиями, человек находится в состоянии постоянного торга между желанием быть вовлеченным в социум и необходимостью заботиться о собственном внутреннем мире.

Еще одно явление, катализатором которого стало цифровизация, последствия которого повлияло на когнитивное здоровье человека – цифровая усталость – это состояние, возникающее в результате чрезмерного и постоянного использования цифровых технологий, которое приводит к

физическому, эмоциональному и когнитивному истощению [8]. Человек, решая проблему или изучая тему, неизбежно пользуется цифровыми технологиями, набирая поисковый запрос на экране смартфона, читая информационный контент в интернете, просматривая изображения-онлайн, ведет поиск в интернет-базе чатов, ищет идеи или помощь в социальных сетях. В современном мире, где цифровые устройства стали неотъемлемой частью повседневной жизни человека, этот феномен приобретает все большую актуальность.

Среди симптомов цифровой усталости можно выделить постоянную усталость, головную боль, трудности с концентрацией внимания и снижение памяти и продуктивности. Однако за распространением невротических и неврозоподобных явлений (откладывающих, кстати, пришествие гармоничного «человека будущего», вымышленного в немалой мере мифологией Ренессанса) кроется нечто большее и фундаментальное: став рабом цифровых технологий, человек утрачивает способность размышлять [7]. Постоянное присутствие в виртуальном пространстве и сравнение себя с идеализированным образом другого, когда на человека непрерывно обрушивается поток информации, происходит постоянное отвлечение внимания уведомлениями и всплывающими окнами, происходит истощение когнитивного здоровья, интеллекта и креативности, что ведет к атрофии, угрожающей примитивизации мышления. Не бесконечна у человека и его оперативная память, чем быстрее она «забывается», тем быстрее он ощущает дискомфорт, нервное истощение, чувство усталости. Исследования подтверждают связь между чрезмерным использованием гаджетов и разными симптомами нарушения когнитивного здоровья, отмечая рост снижения памяти, внимания.

Когнитивное здоровье человека – это состояние, характеризующееся оптимальной работой мозговых функций (разумность), включая память, внимание, способность к познанию, обучению и мышлению. Оно играет значительную роль в повседневной жизни человека, влияя на его способность принимать решения, справляться с задачами и поддерживать социальные взаимодействия, утрата когнитивного здоровья имеет серьезные для человека последствия, связанные с угрозой системной атрофии мышления.

Когнитивное здоровье является важнейшим аспектом общего благополучия человека. Оно требует постоянной заботы и активности, что позволяет избежать атрофии мышления. Заботясь о своем когнитивном здоровье, человек не только укрепляет себя, но и создает устойчивую основу для взаимодействия с окружающим миром. На когнитивное здоровье влияют образ жизни и окружающая среда, хронический стресс и отсутствие умственной стимуляции могут приводить к потере когнитивных функций и атрофии мышления. Мышление человека, восприятие, действия не всегда зависят от его естественной природы, они могут изменяться в процессе его жизни и зависеть от того, как живет человек и какие инструменты для этого использует. Цифровые технологии являются не просто помощниками в

деятельности человека, представляют мощную, значительную силу, которая способна изменить не только деятельность человека, но и его мышление.

Очевидно, что цифровизация не является внешним фактором, воздействующим на познание, а представляет собой интегральный процесс, трансформирующий саму природу когнитивных практик. Трансформация познавательных процессов под влиянием цифровизации имеет амбивалентный характер. С одной стороны – цифровые технологии, обеспечивая доступ к большим объемам данных и информации, увеличивая возможности коммуникации, создавая новые инструменты для решения сложных задач, расширяют когнитивные возможности человека. С другой стороны, цифровизация порождает специфические когнитивные проблемы: фрагментацию внимания, экстернализацию памяти (передача функции запоминания цифровому устройству), поверхностность обработки информации, формирование когнитивных искажений, связанных с особенностями цифровой среды.

Цифровизация трансформирует не только внешние условия познавательной деятельности, но и внутренние механизмы когнитивных процессов, происходит формирование специфического цифрового мышления, характеризующегося фрагментарностью, многозадачностью, преобладанием визуальных форм обработки информации над вербальными, склонностью к поверхностному сканированию контента вместо глубокого погружения. Базовые когнитивные функции подвергаются существенной трансформации: внимание становится более распределенным и менее устойчивым; память экстернализируется в цифровые системы; мышление приобретает сетевой и ассоциативный характер при снижении аналитической глубины.

Концепция «расширенной когниции» получает новое развитие в контексте цифровизации: цифровые устройства становятся не просто инструментами, а функциональными компонентами познавательной системы, что размывает границы между человеческим и машинным познанием. Формируются специфические «цифровые когнитивные искажения» – особые типы ошибок мышления, связанные с особенностями взаимодействия с цифровыми технологиями (иллюзия многозадачности, фильтрационный пузырь, иллюзия глубокого понимания). Развитие искусственного интеллекта и систем машинного обучения создает предпосылки для формирования новых моделей гибридного интеллекта, основанных на комплементарном взаимодействии человеческих и машинных познавательных способностей.

Необходима разработка системы цифровой когнитивной гигиены – практик осознанного взаимодействия с цифровыми технологиями, направленных на оптимизацию познавательных процессов и минимизацию негативных эффектов цифровизации. Ключевым направлением интеграции когнитивистики в процессы цифровизации является разработка когнитивно-ориентированных цифровых сред, учитывающих естественные ограничения и возможности человеческого познания, а этические аспекты взаимодействия человеческого и искусственного интеллекта приобретают ключевое значение в контексте обеспечения когнитивного суверенитета личности

и формирования регуляторных рамок (совокупность законов, регламентов, руководств, методических указаний и других регуляторных инструментов) для цифровых технологий.

Список литературы

1. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Бехтерев В.М. Коллективная рефлексология. М.: Концептуал, 2024. 416 с.
3. Делягин М.Г. Мир после информации. Стабильность [с] той стороны. М.: Институт проблем глобализации, 2023. 218 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Гносеология. М.: Проспект, 2021. 496 с.
5. Карр Н. Пустышка. Что Интернет делает с нашими мозгами, СПб.: BestBusinessBooks, 2012. 256 с.
6. Савельев С.В. Нищета мозга, М.: Веди, 2015. 200 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
8. Шокирующая статистика: сколько времени мы действительно проводим онлайн. [Электронный ресурс]. URL: <https://dzen.ru/a/Z6NdpCSaxwybPrDJ> (дата обращения – 08.05.2025).
9. Cain S. Quiet. The Power of Introverts in a World That Can't Stop Talking. New York: Penguin, 2022. 333 p.

COGNITIVE SCIENCE AND CHALLENGES OF DIGITALIZATION: TRANSFORMATION OF COGNITIVE PROCESSES IN THE ERA OF DIGITAL TECHNOLOGY

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

*Tver State University, Tver

**Tver State Technical University, Tver

The article is devoted to the analysis of the interaction between cognitive science as an interdisciplinary science of cognition and the phenomenon of digitalization, which transforms the cognitive practices of modern people. The article focuses on the key issues that arise at the intersection of cognitive and digital technologies: changes in the mechanisms of attention, memory, and thinking under the influence of the digital environment; the formation of «extended cognition»; and the emergence of new cognitive distortions. The article proposes directions for integrating cognitive science into the processes of digitalization.

Keywords: *cognitive science, digitalization, human, cognitive processes, digital thinking, artificial intelligence, cognitive distortions, cognitive health.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования, ФГБОУ ВО Тверской государственный университет, г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

УДАЛОВА Лариса Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологии и связи с общественностью, ФГБОУ ВО «Тверской

государственный технический университет», г. Тверь, SPIN-код: 7005-5090. E-mail: lv.udalova@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, Professor, Professor Department of Theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru

UDALOVA Larisa Viktorovna – PhD, Associate Professor of the Department of Media Technology and Public Relations, Tver State Technical University, Tver. E-mail: lv.udalova@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.10.2025.

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.133

ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ТРУДАХ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

Н.В. Зайцева, Д.М. Крайнов, В.Б. Малышев

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

В статье актуализируется вопрос о ценностном измерении российской цивилизации в контексте общемирового духовного кризиса. Современная общественно-политическая ситуация ставит перед Россией критически важные задачи по сохранению собственной идентичности, поддержанию межэтнического и межконфессионального согласия. Определяющим фактором формирования патриотических установок в общественном сознании выступает трансляция духовно-нравственных ценностей на общенациональном уровне. В статье обосновывается тезис, что современное российское общество должно сохранять приоритет исторически сложившихся ценностных доминант, определивших развитие России как мировой державы. Для решения данной задачи авторы обращаются к трудам русских философов, исследовавших становление отечественной культуры и основания национальной самобытности. Основываясь на анализе трудов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, в статье выделяются базовые духовно-нравственные ценности русского народа, определившие контуры его духовного облика. Помимо этого, авторы осуществляют последовательный анализ ценностных доминант, присущих характеру русского человека. Среди них выделяются такие черты, как миролюбие, терпимость, созидательность, милосердие. Эти системообразующие качества находят свое воплощение в концепции добрососедства. Подчеркивается, что русские мыслители отводили особое место идее византизма, отводя последней роль ядра российской ментальности, определившего соотношение основополагающих идей о государственности, социальности и духовности в мировоззрении россиян. Будучи основанной на православной вере, указанная концепция задала ценностные контуры российской национальной идентичности и традиционное истолкование сущности государственной власти. Помимо этого, в статье обосновывается плодотворность идеи опоры на самобытную культуру и ее преимущества в сравнении с западным менталитетом. В заключении делается вывод о взаимосвязи гражданско-патриотических и духовно-нравственных ценностных доминант в общественном сознании россиян и их роли в сохранении государственного суверенитета и права русского народа на историческое самоопределение.

Ключевые слова: *идентичность, цивилизация, культура, византизм, православие, нация, российская ментальность, ценностные доминанты.*

© Зайцева Н.В., Крайнов Д.М., Малышев В.Б., 2025

Осмысление исторического пути развития России является важнейшей задачей философии и отечественной гуманитарной мысли в целом. Данная проблематика приобрела особую остроту в последние несколько лет, когда российское государство встало на путь защиты собственных интересов, в первую очередь, в области национальной безопасности, а также в вопросах экономической независимости и культурной самобытности. Все эти вопросы на сегодняшний день являются предметом активных споров ученых, политиков и общественных деятелей, поскольку за годы так называемой глобализации лояльность российского общества к аксиологическим доминантам североатлантического мира значительно возросла. В ситуации активного внешнего давления это обстоятельство привело к определенной дестабилизации внутрисполитической обстановки, в рамках которой осуществилось разделение граждан на так называемых «атлантистов» и патриотов, продиктованное активной рецепцией идей западного либерализма. Можно утверждать, что последние в своей экономической (рынок), политической (государство) и культурной (ценностные предпочтения) сущности по отношению к России существенно «ослабляют ее цивилизационный код» (см. подр.: [10]).

В результате перед российским социумом встала серьезная задача по укреплению мировоззренческих позиций в вопросах гражданской идентичности, патриотизма и культивирования соответствующих духовно-нравственных ценностей. В контексте рассмотрения данного вопроса использование цивилизационного подхода в качестве основного исследовательского инструмента представляется наиболее перспективным, поскольку последний, с одной стороны, позволяет дать ретроспективную характеристику развития того или иного государственного образования, а с другой, позволяет эффективно прогнозировать события будущего за счет привлечения законов цикличности цивилизационного развития. Более того, прогностический потенциал цивилизационного подхода многократно был подтвержден на практике, получив аргументированное отражение в выводах современных исследователей.

Особый вклад в развитие отечественной философской школы, основным объектом изучения которой являются цивилизации, внесли Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Наиболее активный период их творчества пришелся на вторую половину XIX в. и несмотря на то, что они писали более полутора веков назад, сделанные ими выводы являются актуальными и по сей день. Причина этого кроется в схожем внешнеполитическом фоне: во многом их творчество было обусловлено событиями Крымской войны (1853-1856 гг.), которая по своей сути и вовлеченности стран Запада, по большей части, повторяет и в каком-то смысле предвосхищает тождественную позицию по отношению к СВО. Это обстоятельство не может не вызывать интереса к работам этих мыслителей. Итак, актуализация основных идей Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева представляется перспективной задачей для современных отечественных исследований социально-политической сферы общества с целью более эффективного решения задач в области как внутренней, так и внешней политики.

Н.Я. Данилевский в классической работе «Россия и Европа» (1869), представляет цивилизации, сложившиеся в процессе исторического развития в виде особых культурно-исторических типов: индийский, иранский, новосемитический, или аравийский, германо-романский, или европейский и др. [3, с. 109–110]. Подчеркнем, что мыслитель не только выделил ряд цивилизаций прошлого и настоящего, но и описал формы взаимодействия между культурами. Также автор установил базовые параметры каждой исторической цивилизации, за счет которых исследуемая культура смогла достичь ощутимого прогресса. В каждой из существовавших цивилизаций можно рассмотреть особые виды деятельности, в которых они смогли наибольшим образом преуспеть: религиозная, культурная (наука, эстетика, техника), политическая, социально-экономическая и т. п. Такой анализ позволяет проанализировать различные цивилизации с точки зрения множественности составляющих их компонентов.

Важное значение автор придавал аксиологическому аспекту развития той или иной цивилизации, выделяя негативные последствия смешения представлений о человеке и обществе одного культурно-исторического типа с ценностными доминантами другого, поскольку это может содержать угрозу потери одной цивилизацией своей народной культуры и даже политической независимости. Вследствие этого отечественный мыслитель видел необходимость развития народа внутри своей самобытной культуры и подчеркивал важность реализации им «собственной программы, к выполнению которой он предназначен» [2, с. 55]. Анализируя тенденцию включения западных культурных элементов в жизнь русского народа, Данилевский квалифицировал данный опыт как негативный. Обращаясь к истории российского государства, философ писал: «Но зачем же жертвовать славянским племенем, молодым и самобытным, от которого должно ожидать своеобразного развития и своеобразных результатов его <...> Крепкая на своей почве, она может достигнуть на ней своего окончательного предназначения без всякого чужездства» [3, с. 154]. Помимо этого мыслитель подчеркивал, что вся палитра славянского народа в своей культурной основе представляет самобытный культурно-исторический тип и «ежели откажется от самостоятельного развития своих начал, то и вообще должен отказаться от всякого исторического значения и снизойти на ступень служебного для чуждых целей этнографического материала» [3, с. 197]. Как видим, философ отмечает отличительную специфику российской цивилизации, гарантом сохранения которой является неуклонное развитие своего потенциала.

В характере российской нации Н.Я. Данилевский придавал особое значение терпимости, определившей во многом национальный состав и характер ведения государственной политики. Эту черту автор противопоставляет насильственности, которая, по мнению философа, присуща западному миру, при этом мыслитель доводит данное явление до крайности, когда ненасильственное отношение России к подчиненным нациям обращалось «в несправедливость к самому коренному русскому народу» [3, с. 228]. Кроме того

Н.Я. Данилевский добавляет, что в течение первого тысячелетия существования русского государства расширение его территориальных границ в процессе планомерного расселения народа проходило без применения радикальных и насильственных методов: «Никогда занятие народом предназначенного ему исторического поприща не стоило меньше крови и слез...» [3, с. 35]. Таким образом, ценности в виде терпимости и ненасильственности в исконном русском характере позволили нашей стране раскинуться на колоссальных географических просторах, став самой большой страной в мире.

Стоит отметить, что интенция добрососедства в национальном характере российского государства, несомненно, определяется влиянием православия. Вот как сам мыслитель пишет по этому поводу: «Самый характер русских и вообще славян, чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности, имеет наибольшую ответственность с христианским идеалом» [3, с. 557]. Стоит обратить внимание, что автор в своих рассуждениях обозначает взаимодополняемость православной веры и исконной славянской ментальности как наиболее удачный пример христианизации государства. Современный исследователь В.Н. Расторгуев, развивая данную мысль, указывает, что российская цивилизационная идентичность в своей специфике построения межэтнических и межконфессиональных отношений согласуется с позицией Русской православной церкви, последняя вследствие нетерпимости «к собственным порокам, среди которых наихудший – гордыня, в том числе этнонациональная» [11, с. 26], прививала русскому народу уважительное отношение к соседствующим народам и культурам.

Как справедливо отмечает А.А. Горелов, для русского национального характера свойственны такие качества как «благодущие, мягкость, наивность» [2, с. 57], задающие уровень толерантности по отношению к другим культурам. Стоит особо отметить миролюбивый нрав русского народа, который проявился ещё в момент зарождения государственности: «Варяги послужили только закваской, дрожжами, побудившими государственное движение в массе славян, живших ещё одной этнографической, племенной жизнью» [3, с. 307].

Данилевский видел в российской цивилизации созидающее начало, развитие которого в перспективе позволит построить общество, основанное на понимании, солидарности, добрососедстве и миролюбии. Автор строго придерживался позиции, согласно которой российская цивилизация способна на успешное развитие исключительно в согласии с самобытной культурой и «протестовал против подражательства Европе», поскольку усматривал в этом губительные последствия для России» (см. подр.: [1]). В соответствии с этим мыслитель резюмировал объективные преимущества российского национального характера в сравнении с западной ментальностью.

Творчество К.Н. Леонтьева характеризуется преемственностью с идеями Данилевского: его также волновали вопросы, связанные с будущим российской цивилизации, гарантом процветания которой философ считал развитие идеи византизма. Автор в этой связи писал: «Византизм

организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами <...> Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию» [7, с. 104]. Понятие византизма складывается из «нескольких частных идей – религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных» [7, с. 81]. В своих размышлениях К.Н. Леонтьев придавал большое значение фактору усвоения византийской культуры и религии Россией, добавляя, что перед нашим государством стоит важная задача – «сохранить и по возможности приумножить» этот исторический дар [4, с. 98]. Как видим, философ усматривал индуцирующий потенциал византизма в становлении российской национальной идентичности.

Главной движущей силой византийской культуры и ее оплотом мыслитель считал православие, которое в своей специфической форме «симфонии властей» было перенято русским народом от Византии. Для Леонтьева влияние византизма на формирование национальной российской идентичности особенно высоко, поскольку исторически сформировавшийся византийский тип личности русского человека представлял собой «уникальную разновидность культурного сознания, основанного на православии» [5, с. 48].

В свою очередь, по мнению Леонтьева, именно культура определяет отличительные признаки национальной самобытности, она выступает гарантом сохранения уникального образа народа. Для философа в особенности важным является сохранение духовно-нравственной самобытности и национальной культуры. Мыслитель определяет культуру как «сложную систему идей, которая вырабатывается всей жизнью нации» [12, с. 212], исходя из этого положения автор констатирует жизненно важное значение сохранения культурной самобытности в качестве определяющего фактора существования цивилизации.

Философ, обсуждая вопрос самобытности русского характера, придавал особое значение обособляющей функции религии, ставя сам фактор религиозности на высшую ступень в иерархии форм жизнедеятельности русской нации. К.Н. Леонтьев отмечал: «Религия, преобладающая в каком-нибудь народе, вот краеугольный камень охранения прочного и действительного. Когда веришь, тогда знаешь во имя чего стесняешься и для чего <...> переносишь лишения и страдания» [8, с. 44]. В творчестве философа явно артикулируется мысль, согласно которой основой русского национального характера является «православие, самодержавие и поземельный мир (община)» [9, с. 212].

Отечественный философ неоднократно подчеркивал значимость Русской православной церкви для русского народа, указывая что «православие – это нервная система нашего славянского организма» [9, с. 230]. Он считал, что именно церковь является ключевым генератором культурной самобытности, а также достижений и успехов всего народа, добавляя при этом, что именно православие «может дать великих деятелей, великие произведения пластических искусств и слова, историческое значение его

огромно...» [9, с. 72]. Более того, Леонтьев полагал, что только вместе с церковью Россия в своем дальнейшем развитии имеет право на процветание: «Я верю, что в России будет пламенный поворот к православию, прочный и надолго <...> Я верю этому, потому что у русских болит душа» [6, с. 517].

Леонтьев, как и Данилевский, к отличительному качеству русской ментальности относил миролюбие, отмечая, что Россия миролюбивее всех других держав – она миролюбива «вследствие широты своей, и вещественной, и духовной. Это широта есть ее исторический *fatum*» [8, с. 25]. Вот и сейчас по прошествии более чем полутора веков данные слова не теряют своей актуальности. Для российского государства все также остается неприемлемым проявление необоснованной агрессии, причины которой кроются в языковой, национальной, культурной или религиозной неприязни. Необходимо отметить, что непонимание русского национального характера, в том числе отказ от сформировавшихся в ходе истории таких ценностных установок как добрососедство, защита Отечества, христианское отношение к врагам и др., является одним из определяющих факторов противостояния России западному миру. В свою очередь, это объясняет политику России в отношении современного политического режима на Украине, в том числе в его отношении к русскому народу, проживающему на ее территории, а также в отношении других государств, так или иначе участвующих в обусловленных войной конфликтах, в том числе экономических.

Таким образом, в ситуации современного кризиса будущее Российской Федерации зависит от социально-политического выбора её граждан. Последний, в свою очередь, определяется их мировоззренческими и ценностными доминантами. Самосохранение государственной независимости и отстаивание права на историческую самостоятельность могут стать имманентными общественному сознанию только с опорой на традиционные ценностные установки, которые заданы православным истолкованием нравственности и проявляются в таких моральных качествах русского человека как миролюбие, терпимость, созидательность, милосердие. То, что обращение к русской православной традиции имеет определяющее значение для устойчивости российского общества, неоднократно отмечалось Президентом Российской Федерации В.В. Путиным и Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. В контексте вышеизложенного представляется актуальным рассмотрение практической значимости работ выдающихся представителей русской общественно-политической мысли.

Список литературы

1. Байбаков В.Ю., Пахомова А.Н., Крыгина Н.М. Россия в аспекте цивилизационной теории Н.Я. Данилевского // Современные проблемы науки и образования [Электронный ресурс]: сетевое издание. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=7021> (дата обращения – 19.03.2025).

2. Горелов А.А. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и современная социально-политическая реальность // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 53–61.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / сост. Ю.А. Белова; отв. ред. О. Платонова. М.: Институт русской цивилизации, 2008, 816 с.
4. Донских К.Ю. Идея византизма и ее значение в творчестве К.Н. Леонтьева // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 4. С. 97–102.
5. Емельянова О.Б., Маслова Е.С. Византийская идентичность как фактор формирования русской идентичности // Общество: философия, история, культура. 2024. № 4. С. 46–52.
6. Ивсак Ю.П. Константин Леонтьев (1831-1891) жизнь и творчество // К.Н. Леонтьев: pro et contra: в 2 кн. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. 2. С. 229–650.
7. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1885. Т. 1. 312 с.
8. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1886. Т. 2. 420 с.
9. Леонтьев К.Н. Избранные письма. 1854-1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. 640 с.
10. Муза Д.Е. Русская цивилизация в фокусе аксиоцентрического смысловедения // Журнал Института Наследия [Электронный ресурс]: сетевое научное рецензируемое издание. URL: <https://nasledie-journal.ru/ru/journals/25/203.html> (дата обращения – 19.03.2025).
11. Расторгуев В.Н. Цивилизационный путь России: Избранные труды / под ред. Е.Н. Мошелкова, А.В. Никандрова, Т.Н. Седых. М.: Издатель А.В. Воробьев, 2022. 444 с.
12. Черныш А.М. Константин Леонтьев о характере русского народа // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 2. С. 210–2018.

THE VALUE DIMENSION OF RUSSIAN CIVILIZATION IN THE WORKS OF N.Y. DANILEVSKY AND K.N. LEONTYEV

N.V. Zaitseva, D.M. Krainov, V.B. Malyshev

Samara State Technical University, Samara

The article actualizes the question of the value dimension of Russian civilization in the context of the global spiritual crisis. The current socio-political situation poses critical tasks for Russia to preserve its own identity, maintain interethnic and interfaith harmony. The determining factor in the formation of patriotic attitudes in the public mind is the broadcast of spiritual and moral values at the national level. The article substantiates the thesis that modern Russian society should maintain the priority of historically established value dominants that determined the development of Russia as a world power. To solve this problem, the authors turn to the works of Russian philosophers who studied the formation of domestic culture and the foundation of national identity. Based on the analysis of the works of N.Ya. Danilevsky and K.N. Leontyev, the article identifies the basic spiritual and moral values of the Russian people, which determined the contours

of its spiritual appearance. In addition, the authors carry out a consistent analysis of the value dominants inherent in the character of the Russian person. Among them, such features as peacefulness, tolerance, creativity, mercy stand out. These backbone qualities are embodied in the concept of good neighborliness. The article emphasizes that Russian thinkers gave a special place to the idea of Byzantium, assigning the latter the role of the core of the Russian mentality, which determined the ratio of fundamental ideas about statehood, sociality and spirituality in the worldview of Russians. Being based on the Orthodox faith, this concept set the value contours of Russian national identity and the traditional interpretation of the essence of state power. In addition, the article substantiates the fruitfulness of the idea of relying on an original culture and its advantages in comparison with the Western mentality. The conclusion concludes on the relationship between civil-patriotic and spiritual-moral value dominants in the public consciousness of Russians and their role in preserving state sovereignty and the right of the Russian people to historical self-determination.

Keywords: *identity, civilization, culture, Byzantium, Orthodoxy, nation, Russian mentality, value dominants.*

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: zajceva.natalia2012@yandex.ru

КРАЙНОВ Данил Монолисович – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: Kamikoto12@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

Authors information:

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

KRAINOV Danil Monolisovich – PhD student of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: Kamikoto12@yandex.ru

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.06.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 25.07.2025.

УДК 1(091):130.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.141

ОПЫТЫ «КОНСТРУИРОВАНИЯ» ФИЛОСОФИИ: КЛАССИЧЕСКОЕ ЕВРАЗИЙСТВО, ВТОРОЙ ЭТАП (Л.П. КАРСАВИН, Н.С. ТРУБЕЦКОЙ)

В.В. Ванчугов

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

На материале классического евразийства реконструируется разработка новой философии. Целью исследования является выявление попыток «конструирования» собственной системы взглядов, излагаемых евразийцами в формате философского нарратива. Особый интерес представляет выявление не только корпуса текстов и группы интеллектуалов, но и контекста, совокупности социальных факторов, оказавших влияние на идеологически мотивированный «креативный» процесс. Полученные результаты создают платформу для понимания не только произошедшего в определенном месте и при определенных условиях, но и формируют установки сознания для аналогичных действий в аналогичных ситуациях. Классическое евразийство представляет особый интерес для философского исследования, поскольку появляется возможность наблюдать опыт как организации междисциплинарных исследований, так и создания нового философского направления, которое претендовало на выражение новой идеологии в категориях академической философии.

Ключевые слова: *евразийство, идеология, мировоззрение, проектирование, метафизика, методология, доктрина, учение, установка сознания.*

Контекстуальное и методологическое введение

Философский процесс в России содержит моменты, эпизоды, представляющие ценный эмпирический и методологический материал историкам мысли в контексте «конструирования» философии (например, «Общество любителей мудрости», ранние славянофилы, Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский и др.). Особый интерес с точки зрения «проектирования» философии представляет собой и классическое евразийство. Под таковым я понимаю идеологию, совокупность взглядов, имеющих определенную пространственно-временную локализацию, устойчивую социальную группу, обосновывающую необходимость построения «континента Россия–Евразия». В формировании новой цивилизации, а также в разработке новой философии принимали участие интеллектуалы в изгнании, отечественные эмигранты в период времени с 1921 по 1929 гг.

Таким образом, в центре моего внимания классическое евразийство в интеллектуальном, прежде всего в философском аспекте. Другими словами, то общественное движение и направление мысли, которое, как утверждал

© Ванчугов В.В., 2025

П.Н. Савицкий в статье 1922 г. «Два мира», «заключает в себе зерно стремления к истине общефилософской» [8, с. 113]. Особенно ценно, что с самого начала, с первых шагов, они принимаются за проектирование собственной философии. Первыми здесь отметились такие деятели, как Г.В. Флоровский с его рассуждениями о «новой православной философии», и П.Н. Савицкий («благая метафизика»). Эта тема требует отдельного освещения, в данной же статье я представлю реконструкцию второго этапа «конструирования» евразийской философии, где наибольшую активность в этом направлении проявляют Л.П. Карсавин и Н.С. Трубецкой. Ретроспективно видится, что важно проработать материал по тем периодам, этапам, которые можно обнаружить в эволюции классического евразийства, поскольку это дает представление о меняющейся палитре мнений, условий, факторов, базовых установках и игре случайностей, всего того, что присутствует в ситуации организации творческой работы в условиях неопределенности и нестабильности.

Уже во втором сборнике евразийцев («На путях. Утверждение евразийцев. Книга 2»), опубликованном в 1922 г., П.Н. Савицкий пытается усиливать философскую тематику, сводя в единое поле тексты современные и прошлые, наращивая объем философических сюжетов. Особо активным и продуктивным в этом деле оказывается Г.В. Флоровский, усиливая замысел «благотворной метафизики» П.Н. Савицкого своими построениями на тему «новой православной философии». Однако наметившийся тандем вскоре распался: после того как Флоровский заметил, что участники движения интересуются в большей степени политическими делами, а не философско-культурными, к 1923 г. он отходит от движения.

Но сообщество сохраняется, укрепляется, эволюционирует, продолжает формировать свою доктрину в целом и в частностях, что находит отражение в выпуске евразийцами коллективных текстов. Так, среди прочего, появляется «Евразийство (опыт систематического изложения)» (Париж, 1926) объемом 77 страниц. Установочной частью этого сочинения является концептуальный раздел «Вред ложных идеологий и жизненная необходимость истинной идеологии». Идеология определяется как «органическая система идей» [2, с. 7], при этом отмечается также, что идеологии бывают как истинными, так и «вредными». К последним причислен, например, коммунизм, как попытка предвидеть будущее, и на основе исключительно «гадательной картины будущего» его представители изобретают «мнимые» законы развития. Коммунисты представляют собой тип «вредных идеологов» именно потому, что их идеология ненаучна, поскольку формируется в новом мире на основе «полуграмотного толкования плохо понятой гегелевской философии», и ошибочна в силу своей абстрактности, из-за чего она оказывается «вне связи с конкретной действительностью» [2, с. 5].

Но коммунистов, как «вредных доктринеров», рекомендуется отличать от большевиков. Большевик как тип мыслительного и поведенческого максимализма, есть «абсолютность заданий», при этом он учится у жизни, предпочитая соотносить с ней свою деятельность. Вот почему

большевики, несмотря на ложность и абстрактность теории в виде марксизма, сохранили чувствительность к реальности, к потребностям русской действительности. Отмечается в «Опыте систематического изложения» евразийства также, что в разные эпохи то идеология опережает жизнь, то наоборот – жизнь опережает идеологию. И анализируя свое время, евразийцы полагают, что в данную эпоху жизнь опередила идеологию и требует идеологического осмысления и оправдания, и видят также, что занимающаяся как в России, так и за ее пределами «заря новой жизни – заря новой философской эпохи» [2, с. 10].

Этот небольшой по объему, но емкий по содержанию текст вкупе с другими работами показывает, что внутри нового движения, с его установкой на формирование органической системы идей, идет непрерывная работа по перебору нужных и полезных установок сознания, по выяснению формы и содержания идеологии, по материи и структуре соответствующей философии. А привлекая к обозрению и анализу разнообразный материал, можно заметить в первую очередь такой «конструкт», как персонология, или персонализм в евразийском преломлении. И в этой концептуальной активности наиболее продуктивными оказываются два евразийца, представляющие интерес и как деятели нового идеологического течения, и как «конструкторы» философии, претендующей на обновление теоретических и практических аспектов всей жизни.

Интеграция религиозно-философского «всеединства» в практику евразийского движения: «симфоническая личность» и просопология Л.П. Карсавина

В 1923 г. от движения отошел Г.В. Флоровский, наиболее подготовленный среди евразийцев в философии, зато вскоре к группе примкнул Л.П. Карсавин. В то время как Флоровского на момент вхождения в сообщество можно считать скорее неопитом в философии, то Карсавин к этому времени сформировался уже как мыслитель, состоялся как автор, имея в творческом активе такие работы, как «Петербургские ночи», «Восток, Запад и русская идея», изданных в Петрограде в 1922 г., «Философия истории» (опубликовано в 1923 г. в Берлине) и «О началах» (1925 г.). Также следует учесть сложившийся профессионально-академический формат Карсавина: диссертации магистерская и докторская, разнообразная педагогическая деятельность, включая профессорство, публикационно-издательская активность в гуманитарной сфере, участие в профессиональных сообществах. Таким образом, Карсавин прошел все ступени образования, профессионального признания, опробовал себя в практической и теоретической сферах, получил официальное и неофициальное признание. Так что евразийское движение получало ценный актив. Также можно отметить, что в то время как Флоровский, обретая точки академической опоры, приступал только к творческой самореализации в условиях начинающегося, формирующегося евразийства, Карсавину удалось привнести в движение не только

профессиональную философию, но и повлиять на судьбу движения в целом. Оставляя в стороне разбор внешних причин сближения с евразийцами, основываясь лишь на ретроспективном взгляде, можно сказать, что евразийство в момент вхождения в него Карсавина могло казаться ему своего рода геополитической аналогией всеединства. Евразийство могло видаться движением, с помощью которого принципы метафизики всеединства можно было бы сделать практикой государственного и культурного строительства.

Политическая активность евразийцев, которая отпугнула Флоровского, интеллектуала Карсавина не только не отвращала, но и, наоборот, привлекала. И спектр задач, решаемых Карсавиным как политическим мыслителем, будет простирается от спекулятивных «Основ политики» до осмысления советского режима с точки зрения его полезности для философии. К евразийцам он примкнул в 1925 г., а с 1926 г. уже выступает как один из ведущих теоретиков движения. Благодаря ему формируется интеллектуальная инфраструктура внутри идеологического универсума. Так, в Париже под его руководством ведется «Евразийский семинар», основу которого составляли его лекции «Россия и Европа». При спекулятивном характере ума Карсавин в то же время проявил больше интереса к посюсторонней реальности, к жизни, к действительности, преобразованием которой заняты были евразийцы. К тому же, именно работая прежде всего с действительностью, евразийцы намеревались освободиться от прелестей всякого рода ложных идеологий, равно как и философий спекулятивного типа: «Живая конкретная действительность отрицает, высмеивает и разрушает абстрактные формулы» [2, с. 4].

В итоге, погружаясь в евразийскую «действительность», ядром которой была «русская жизнь», Карсавин органично трансформируется в соответствии с задачами движения в политического мыслителя, евразийского философа, со всеми формальными и неформальными атрибутами. Карсавин появляется в евразийских изданиях с 1925 г.: «Евразийский временник Книга четвертая» (Берлин) содержит его статью «Уроки отреченной веры». Примечательно, что на это издание реагирует Н.А. Бердяев в только что созданном журнале «Путь», отметив, среди прочего, философскую часть нового течения. Евразийцы, как видится Бердяеву, восстанавливают историософическую теорию Данилевского, формируют тип воззрения, который неприемлем для него: «Национально-расовая и географическая историософия столь же материалистична, как и экономический материализм. Она отрицает, что философия истории есть философия духа, духовной жизни человечества. Она забывает, что кроме Востока и Запада, кроме столкновения рас и кровей есть еще царство духа и что потому только возможно стало в мире христианство» [1, с. 136–137]. В свою очередь, примкнувший к евразийству Карсавин дает свой разбор суждений Бердяева, показывая как слабые места критика, так и сильные стороны нового движения [5].

С каким интеллектуальным активом влияет Карсавин в евразийское движение?

Еще будучи в России, в конце 1919 г. он приступил к большой работе под названием «Метафизика Христианства», появлению которой предшествовали как семинары в Петроградском университете по теме «История христианской догмы и философии», так и курс лекций «Введение в гносеологию и метафизику», прочитанный им в открывшемся Богословском институте. Занятия над «Метафизикой Христианства» были прерваны сначала арестом, затем высылкой (1922). Но уже в конце лета 1923 г. оказавшийся в Берлине Карсавин возобновляет работу, так что в конце ноября 1923 г. он фиксирует следующее положение дел: «У меня, конечно, есть светлый пункт – это все та же тебе известная Метаф[изика] Христианства]. Ее пишу днями и ночами, и все осмысляю превосходства отказа от себя и своего» [3, с. 364]. В последней редакции труд должен был состоять из трех частей, объединенных названием «О началах (Опыт христианской метафизики)». К 1925 г. в Берлине, в издательстве «Обелиск» появляется текст, воплощающий часть его замысла: «О началах. Бог и тварный мир».

Также свои идеи Карсавин декларирует в «профильном» издании, опубликованном в Париже в 1926 г.: «Евразийство (опыт систематического изложения)». Здесь он прописывает основы «истинной идеологии», конкретизируя новое мировоззрение на материале собственных философских наработок. Новой эпохе предлагается обновленная установка сознания и переработанная терминология. Таким образом достигается видимая демаркация между миром и сознанием прежним и новым, что облегчает задачу тем, кто готов взяться за демонтаж прежнего мироустройства и мирозерцания. Что находит Карсавин в современности из старого мира, когда речь заходит о концептуальном пространстве? Понятие отделенного и замкнутого в себе социального атома. Чем его следует заменить? Понятием личности как живого и органического единства многообразия. Этой личности присуще «единство множества» состояний и проявлений, в силу чего она характеризуется как «единство множества и множество единства»; она есть по сути своей «всеединство» [2, с. 11]. Вместе с тем Карсавин признает реальностью не только 1) «индивидуальную личность», но и 2) социальную группу, где есть и а) сословие, и б) класс, и в) народ, и г) «субъект культуры» (например, культуры русско-евразийской), и д) человечество. Заменяя архаичное ему понятие «внешней связи» понятием «связи органической или личной», Карсавин и все элементы второй группы (а, б, в, г, д) полагает личностями, только, в отличие от индивидуумов, «личностями соборными», личностями «симфоническими» [2, с. 12]. Такое модернизированное учение о личности, для удобства именуемое им еще и «просопология», дает основание для правильного и полного понимания евразийской идеологии.

В следующем сборнике движения – «Евразийский временник. Книга пятая (Париж, 1927) – печатаются две статьи Л.П. Карсавина: «Основы политики» и «Феноменология революции». Особого внимания заслуживает работа «Основы политики» как в контексте «систематического учения о культуре», так и из-за рассуждений о философии, в основе которых – «учение о

личности». Карсавин исходит из того, что политика должна строиться «не на индивидуалистически-материалистических и не на бездейственно релятивистских предпосылках и гипотезах», а на философском учении о личности – «просопологии, или персонологии», что только из учения о личности «выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуро-субъекта» [4, с. 111]. Таким образом, из этих работ видно, как под новое политическое движение, равно как и под соответствующее партийное строительство, подводится философская платформа.

Помимо статьи Карсавина «Основы политики» (1927), заслуживает внимания и его работа «Прологомены к учению о личности» [6], а также его книга «О личности», изданная в Каунасе в 1929 г., где есть главы «Индивидуальная личность», «Симфоническая личность», «Совершенство и несовершенство личности» [7, с. 3–234]. Все они демонстрируют контуры той философии, которой должны придерживаться евразийцы, выступающие конкурентами коммунистам в деле преобразования действительности. В то время как большевики руководствуются принципами марксизма, евразийцы должны планировать свою теорию и практику исходя из положений персонализма, просопологии.

Персонология Н.С. Трубецкого: евразийская координация комплекса наук о личности

Одновременно с Карсавиным развитию новой идеологии в философском контексте уделяет внимание и Н.С. Трубецкой. Однако, при всей укорененности в движении, он не столь углублен в проблематику философии. Оттого-то, возможно, развитие темы «евразийской философии» вместо унисона приводит к диссонансу, творческое разногласие – к разногласию, а полемика – к пререканию. Действуя внутри одного движения, решая общую проблему, Трубецкой и Карсавин не создают творческий тандем, как следовало бы ожидать, а возникающая полифония мнений содержит элементы конфликта, эмоционального и интеллектуального сопротивления.

В отличие от Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкой – давний участник движения, можно даже сказать, что с него оно и начинается. Возникновение евразийской группы почти инициировано выпуском книги Н.С. Трубецкого «Европа и человечество». Летом 1921 г. в Софии проходит семинар, где с докладами выступают Н.С. Трубецкой и Г.В. Флоровский, а в августе того же года в Болгаро-Российском книгоиздательстве (директором-распорядителем был П.П. Сувчинский) выходит в свет первый евразийский сборник из цикла так называемых «Утверждений» – «Исход к Востоку. Утверждение евразийцев. Предчувствия и свершения. Книга 1» (София, 1921), где есть две статьи Трубецкого: «Об истинном и ложном национализме» и «Верхи и низы русской культуры (этническая база русской культуры)». В 1922 г., когда в Берлине вышел сборник «На путях. Утверждение Евразийцев. Книга

вторая», там также напечатаны две статьи Трубецкого: «Религия Индии и христианство» и «Русская проблема». В следующем году в том же Берлине публикуется сборник «Россия и латинство, где Трубецкой представлен работой «Соблазн единения». С 1923 г. начинает выходить теоретический печатный орган евразийского движения – «Евразийский временник», и нашего внимания заслуживает четвертый выпуск (1925) с текстами Трубецкого «Мы и другие» и «О туранском элементе в русской культуре».

В контексте формирования темы евразийской «философии» заслуживает внимания последняя статья, где Трубецкой «ясно и конкретно» пытается представить «туранский психологический тип», решив начать с иллюстрации его проявления в жизни отдельного человека. Типичный представитель туранской психики в нормальном состоянии, в понимании Трубецкого, характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Его мышление, познавательные процессы, внутренние состояния, все восприятие внешней действительности укладываются в простые схемы, симметричные его «подсознательной философской системе». В схемы этой «подсознательной системы», в основе которой ясность и спокойствие, вписываются также и все его поступки, поведение и быт. При этом «система» не сознается как таковая, она не отрефлексирована, она вся таится в подсознании, являясь при этом явной основой всей душевной жизни человека. Благодаря этому, как видится Трубецкому, «нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Внешние впечатления, мысли, поступки и быт сливаются в одно монолитное, неразделимое целое» [10, с. 156].

Далее, определившись с базовыми элементами туранского психотипа, Трубецкой намерен продемонстрировать, как и в чем туранский психологический тип может отражаться в русском национальном характере и какое значение имели черты «туранской психики» в русской истории. В итоге феноменология русской истории сквозь призму туранского элемента имеет следующий вид. Из-за «туранского» архетипа догмат веры, к примеру, рассматривается как основной фон душевной жизни и внешнего быта, а не как предмет философской спекуляции. В итоге получается, что религиозное мышление лишено гибкости, демонстрирует пренебрежение к абстрактному, тяготеет к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и элементов культуры. Вместо сознательно продуманной и тонко детализированной богословской системы в Древней Руси, как видится Трубецкому, все же получилась «подсознательная философская система», словами не выраженная и, несмотря на свою концептуальную неоформленность, нашедшая выражение во всем житейском укладе [10, с. 156]. Говоря другими словами, можно сказать, что Трубецкой усматривает в русской культуре склонность к философии на интуитивном уровне, поскольку философские конструкции как бы встроены в структуру сознания; мы философствуем самой жизнью, о нашей философии говорит образ жизни, а не термины.

Вскоре Н.С. Трубецкой также начинает оперировать понятием «симфоническая личность», включаясь в персонологический нарратив, однако больше внимания он уделяет необходимости создания учения о личности на основе системы наук, избегая уклона в метафизику, погружения в спекулятивное умонастроение. Пытаясь держаться середины между умозрительным и эмпирическим, в предисловии к сборнику своих статей 1927 г. («К проблеме русского самопознания») он отмечает, что одним из самых важных понятий, лежащих в основе евразийского учения, является понятие личности, и что «на этом понятии строятся и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства» [10, с. 105].

Сосредоточившись на личности в контексте задач евразийского движения, но не упуская из виду и чисто научные цели, Трубецкой приступает к формированию своего воззрения в терминах персонализма. Прописывая свою позицию, он фиксирует следующее: хотя личность в силу своей «неразложимости и неповторимости» не может быть познана исключительно средствами человеческого рассудка, тем не менее она может и должна быть предметом научного и философского изучения. Поскольку постигаться могут либо общие законы существования личности и отношение личности к миру и к другим личностям, либо формы эмпирического проявления как личности вообще, так и какой-нибудь конкретной данной личности, то мы должны сформировать комплекс наук, где координатором должна стать «особая наука о личности – персонология» [10, с. 107].

Пока же, как считает Трубецкой, подобного типа персонология еще не сформирована. Все ученые, ведущие работу в указанной области, должны сознавать, что их личный труд есть только часть общего исследования и что общим предметом исследования является именно «конкретная многоличностная личность в ее физическом окружении». В силу такой ориентации научного сознания возникнет потребность согласовать и осмыслить результаты, добываемые отдельными науками. Это приведет к тому, что наряду с «описательными» научными исследованиями появятся исследования, «осмысляющие» фактический материал, а именно: наряду с исследованиями историческими появятся исследования «историософские», наряду с исследованиями этнографическими – исследования «этнософские», наряду с географическими — «геософские» и т. д. И уже из совокупности таких вот «осмысляющих работ» и должна возникнуть особая «теория данной личности» [10, с. 108].

Поскольку центром всех теоретических и прикладных исследований является понятие личности, они все должны быть согласованными друг с другом и вместе составить единую систему наук, подчиненных персонологии. Но и этим задача евразийского движения как системы мирозерцания не исчерпывается: «Идея личности», доминируя в системе наук, не исчерпывается одними науками и потому становится «исходной точкой» уже для «системы философии». «Идея личности», собравшая в единый комплекс науки, создавшая опорную точку для новой философской системы, также должна сыграть

важную роль и в системе богословия, где природа личности найдет свое «окончательное раскрытие». Трубецкой подводит итог: таким образом, вместо «энциклопедии», т. е. конгломерата друг с другом не согласованных научных, философских, политических, эстетических и т. д. идей», должна быть создана стройная и органически согласованная система идей, которой должна соответствовать и «система практических действий» [10, с. 109]. Последнее для него особенно важно, поскольку именно совокупность согласованных практических действий и позволит избежать формирования очередной красивой, но бесполезной, а то и вредной для жизни теории.

Итоги / Заключение

Таким образом, с 1925 по 1927 г. внутри евразийского движения формируется «персонализм» как особая, собственная, своя философская платформа. Однако, занимаясь реконструкцией евразийского движения в философском аспекте, не следует упускать из виду и контекстуальные моменты, и иные сюжеты из философии в целом. Также необходимо принимать во внимание расширительные и узкие толкования того, что есть персонализм. Опуская здесь многие детали, отметим лишь, что персонализм в России, в его узком и техническом значении, развивался со второй половины девятнадцатого века. Первым его представителем можно считать Тейхмюллера, связанного с Дерптским университетом. Среди его последователей можно отметить Я.Ф. Озе, докторской работой которого станет сочинение «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце». Затем персонализм приобретает местный колорит, национальный характер, одновременно и запутанность из-за многообразия форм, трактовок. Трудности в установлении проблемного поля российского персонализма усиливаются еще и терминологическим многообразием. Так, например, А.А. Козлов, относимый к персоналистам, свое учение называл «панпсихизмом», к персоналистам относят также создателей новых вариантов монадологии – П.Е. Астафьева («критическая») и Н.В. Бугаева («эволюционная»). Так что, говоря о персонализме в России, следует непременно делать оговорку: какой тип персонализма, какая его версия? Есть свой персонализм у Л.М. Лопатина, у Н.О. Лосского, тео- и антропософов всех оттенков. И вот за пределами России, но интеллектуальными усилиями соотечественников появляется еще и евразийский персонализм, в основе которого «симфоническая личность».

Только евразийский персонализм не следует рассматривать как естественный момент эволюции российского персонализма. Евразийский вариант персонализма есть результат конструирования, а не вызревания в процессе эволюции мысли. Евразийцы не философское сообщество, не сообщество метафизиков, которое интеллектуально и институционально включено в академический процесс. Это сообщество интеллектуалов, представителей различных сфер знания, объединенных политическими целями и задачами. Но будучи политическим сообществом, идеологическим «орденом», они предпочитают интеллектуальные методы, научные инструменты, техники и

практики. И пытаясь сформировать интеллектуальную политику, они принимаются, с одной стороны, за переформатирование научных дисциплин, с другой стороны – за конструирование собственной философии. И конструирование собственной философии достигло конкретности в виде «персонализма».

Разрабатывается он прежде всего Карсавиным и Трубецким на протяжении 1925–1927 гг. Здесь уже не стилистические правки в области философии, как то было в период формирования евразийства в исполнении Г.В. Флоровского с его рассуждениями о «новой православной философии» и П.Н. Савицкого с робкими помыслами о «благой метафизике»). Здесь представлен определенный нарратив, формируемый Н.С. Трубецким (в виде плана комплекса наук о человеке) и Л.П. Карсавиным с его видением «симфонической личности». При этом евразийская философия разрабатывается как сознательная альтернатива марксистской философии. И что особенно важно – новая доктрина разрабатывается в данный момент не столько опираясь на наследие русской мысли, сколь отталкиваясь от канонов марксистской идеологии. Но формируясь как принципиально иная по отношению к марксизму философия, евразийская просопология / персонология должна все же найти опорные моменты не только в настоящем, но и в прошлом. Но готовой предыстории «персонализма» в евразийском понимании еще нет, ее надо будет создать. На данном же этапе идет конструирование персонализма, евразийской философии. Это и сделано усилиями Трубецкого, но прежде всего и более всего стараниями Карсавина.

Но собрав воедино тексты, все соответствующие фрагменты, получив представление об объеме проделанного в эмпирическом и методологическом плане, мы видим, что эта философия пока лишь более придумана, сконструирована, представлена в рассказах и текстах. Она задекларирована, но не детализирована, не прописана в полном объеме и совсем еще не применена на практике. О ней говорят некоторые евразийцы, но далеко не все; ее описывают, но далеко не все понимают и принимают. Она не стала основой единоголосия и единомыслия, ее апологеты не сформировали язык, который в кругу представителей разных областей знания стал бы метаязыком. В отличие от марксистской философии, которая не только «демонтировала» старый мир, но и формирует новый, сочетая теорию с политической активностью.

Евразийская философия была на тот момент лишь конструктом, у которого есть творец, имеются читатели и слушатели, но нет последователей, причем даже внутри евразийского союза. Эта философия в виде «персонологии» была проявлением интеллектуального искусства, волевого усилия, а не плодом творческой эволюции, прошедшей проверку на прочность в долгих баталиях с оппонентами, проверку жизнью. Так что в этот период функционирования евразийского союза философия лишь сконструирована, она существует больше в текстах, чем в сознании, о ней знает узкий круг людей, но никто не руководствуется ею.

К тому времени как внутри евразийства ввели в оборот «симфоническую личность», чтобы проявлять ее модификации на практике для

преобразования мира в лучшую сторону, сами евразийцы все чаще совершали поступки, которые вносили дисгармонию в собственную жизнь, приближая движение к разделению на «левое» и «правое», а затем и приведя его к полному разложению. Содействовала этому отчасти и придуманная собственная, «партийная» философия. Но на тот момент проделанная работа виделась конструктивной, продуктивной. Отчасти это верно, если смотреть на это событие и в историко-философской проекции: всякая практико-ориентированная интеллектуальная политика приводит к пониманию необходимости опоры на философию. Одни ее ищут в прошлом, другие пытаются изобрести в настоящем, в своем времени и пространстве, в окружающем их мире с его проблемами. Желание евразийских идеологов быть актуальными инициировало разработку ими новой философии. Но эта «философия», в виде персонологии, проявилась лишь как искусственная установка сознания, краткая в своей длительности по времени и ограниченная в пространстве. На тот момент она была всего лишь убеждением для части кружка интеллектуалов, содействуя спорам и конфликтам, а не согласованным действиям и органическому умонстроению.

Все это хорошо иллюстрирует фрагмент из письма к П.П. Сувчинскому (1927), где, не называя имен, Трубецкой выражает резкое неприятие интеллектуальной активности Карсавина, равно как и фиксирует положение дел в области евразийской философии: «Когда нас упрекают, что у нас нет системы, а есть механическая смесь, ералаш совершенно разнородных, друг с другом совершенно не связанных идей, из которых каждый может выбрать себе подходящую, то упреки эти справедливы. При помощи субтильной казуистики, метафизического тумана и жонглированием удобными, но абсолютно бессодержательными философскими понятиями (вроде всеединства), конечно, можно примирить друг с другом самые противоречивые понятия и создать видимость системы. Но этим никого не проведешь. Здравомыслящий простой человек прекрасно видит, что это – жульничество» [9, с. 56].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Евразийцы («Евразийский временник. Книга четвертая», Берлин) // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 134–139.
2. Евразийство: (опыт систематического изложения). [Париж; Берлин]: Евразийское книгоизд-во, 1926. 78 с.
3. Карсавин Л.П. О началах. Берлин: YMCA-PRESS; Петербург, 1994. 376 с.
4. Карсавин Л.П. Основы политики. Мир России-Евразия: Антология / сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высш. шк., 1995. 396 с.
5. Карсавин Л.П. Ответ на статью Бердяева об евразийцах // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1926. № 2. С. 124–127.
6. Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1928. № 12. С. 32–46.
7. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance. Т. 1. 325 с.

8. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Автограф, 1997. 461 с.
9. Соболев А.В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие (конспект исследования) // Начала. Религиозно-философский журнал. 1992. № 4. С. 49–58.
10. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: «Прогресс», 1995. 797 с.

EXPERIENCES IN «CONSTRUCTING» PHILOSOPHY: CLASSICAL EURASIANISM, SECOND STAGE (L.P. KARSAVIN, N.S. TRUBETSKOY)

V.V. Vanchugov

Lomonosov Moscow State University, Moscow

The article reconstructs the development of a new philosophy using classical Eurasianism as material. The aim of the study is to identify attempts to «construct» their own system of views, presented by the Eurasians in the format of a philosophical narrative. Of particular interest is the identification of a) the corpus of texts and the group of intellectuals, b) the context, the totality of social factors that influenced the ideologically motivated «creative» process. The results obtained by the author allow us to create a platform for understanding not only what happened in a certain place and under certain conditions, but also forms the mindset for similar actions in similar situations. Classical Eurasianism is of particular interest today for philosophical research, since it provides an opportunity to observe both the experience of organizing interdisciplinary research and the creation of a new philosophical direction that claimed to express a new ideology in the categories of academic philosophy.

Key words: *Eurasianism, ideology, worldview, design, metaphysics, methodology, doctrine, teaching, mindset.*

Об авторе:

ВАНЧУГОВ Василий Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», г. Москва. E-mail: vanchugov.v@yandex.ru

Author information:

VANCHUGOV Vasily Viktorovich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow. E-mail: vanchugov.v@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 21.10.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.153

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНО-ИЕРАРХИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ VS ОККУЛЬТНО-ТЕХНОКРАТИЧЕСКОЙ ПЛАТФОРМЫ ТРАНСГУМАНИЗМА

Е.В. Алёхина, С.В. Буренков, Н.Н. Каргин

ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи

В статье рассмотрены узловые моменты христианского учения о человеке, которое стало методологическим фундаментом русской философской антропологии. В ее наследии вопрос о предназначении и смысле земной жизни решался в аспекте изучения природы человека, его телесности. Представлены различные подходы к феномену телесности в европейской культуре. Обосновывается изначальная предпосылка русской религиозной философии, исходящей из святоотеческой антропологии, – утверждение богособразной сущности человека как некоего вневременного, онтологического стержня его целостно-иерархической природы в единстве духа, души и тела, что определяет достоинство и особую роль человека в мироздании. Смысл феномена телесности раскрыт через категории *материальность*, *плотскость*, *святая телесность*, *смертность*, *тленность* (*изменчивость*), *страстность* (*зависимость*). Сопоставляя подход к несовершенному состоянию природы человека и методов его улучшения с консервативной (христианской) и ультралиберальной (трансгуманистической) позиций, автор делает вывод о выполнении всех условий осмысленности бытия и выбора правильных решений с опорой на принципы русской религиозно-философской традиции. Противоположная позиция имеет иные религиозные корни – оккультное учение и методологию гностицизма, в котором информации придается сакральное значение «эфирного тела» для нового кибер-человека.

Ключевые слова: *личность, природа человека, плотскость, святая телесность, смертность, грех, гностицизм.*

Цель данной работы – реконструировать основополагающие принципы христианской антропологии в отечественной философской традиции и обосновать их актуальность в противостоянии антигуманной тенденции идеологии трансгуманизма.

В условиях ускоренного отхода от Традиции и ее норм, что столь характерно для некогда христианской цивилизации, и принятия вымышленных утопических социально-антропологических проектов крайне актуальным становится обращение к русской классической философской мысли. Именно христианское учение о человеке становится ядром методологического фундамента русской философской антропологии. В ее наследии решался вопрос о природе человека, его предназначении и смысле жизни,

© Алёхина Е.В., Буренков С.В., Каргин Н.Н., 2025

накоплен богатый духовный опыт, подтвержденный проживанием и осмыслением русской истории XX в. Важно то, что теоретические проблемы антропологии анализируются русскими религиозными философами в борьбе с западной секулярно-рационалистической традицией, обесмысливающей и обесценивающей человеческую жизнь.

В гибридных войнах XXI в. более всего необходим мощный потенциал христианского учения о человеке, особенно молодому поколению, чтобы достойно и осмысленно существовать в ситуации повышенных рисков и неопределенности. Если у человека не сформированы базовые ценности, у него не может быть и серьезных политических воззрений. В условиях современной глобализации особое значение приобретает сохранение того опыта самобытной рефлексии общезначимых вопросов, которые определяют специфику национального сознания, культурную идентичность.

Классическая русская философия сфокусирована на идее существования некоторых вневременных, онтологических инвариантов природы человека в иерархическом единстве духа, души и тела. Следуя христианскому учению, *душа* рассматривалась как феномен *жизни*, источником которой является Жизнь Бога, вследствие чего отделение души от тела становилось причиной смерти человека и распада тела, потерявшего формирующее начало. Иерархическая природа человека ставилась в соответствие со смыслом его бытия и высоким *предназначением*: как микрокосм и микротеос, человек объединяет духовный и вещественный миры, одухотворяя и освящая свою творческую деятельность, имеет определенную *обязанность* по отношению к своему телу и материальному миру в целом, а именно – властвовать и управлять ими, творчески воплощая в материи мира идеи и ценности. При этом ими отмечается отсутствие «достаточного основания» жизни человека, «неустойчивость» его природы. Другими словами, человек не может сам из себя обосновать и осмыслить свою жизнь. Только возводя, «сублимируя» свой ум и направляясь свободно к Богу, он становится самим собой. Как образно выразился Е. Трубецкой, «человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя» [11, с. 214].

На целостно-иерархическом понимании природы человека, сущностной связи тела с душой основана христианская истина о *воскресении в теле* для полноты жизни «в будущем веке», когда состояние тела человека выявит степень подчиненности его духу в прожитой жизни. Таким образом, человек буквально является сотворцом себя самого. Как писал С.Н. Булгаков, «в известном смысле можно сказать, что вся земная жизнь есть рождение себя для вечности, и притом одинаково как души, так и тела, в силу общей принципиальной неразрывности их» [1, с. 519]. И еще его же: «Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, “тело духовное”, о котором говорит ап. Павел: “если есть тело душевное, есть и духовное – πνευματικόν” (1 Кор. 15:44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела» [2,

с. 671]. Напротив, телесность как материальность, в смысле отрицания духовности рассматривается им как болезненное состояние тела, а не его сущность. Повторимся: *святая телесность*, т. е. духовное, духоносное является *онтологической нормой* телесности человека, но она трансцендентна и может быть доступна созерцанию «под благодатным озарением св. Духа, как об этом свидетельствует опыт святых». Важно отметить, что святая телесность в христианстве противопоставляется им оккультным практикам¹, в которых опытно воспринимается утонченная телесность (эфирное, астральное, ментальное тело), но по своей онтологической природе они не выходят из физической природы земного бытия. Это замечание помогает оценить трансгуманистические идеи о «постчеловеческой» цифровой телесности.

Феномен телесности

Исходя из сказанного, остановимся подробнее на феномене телесности, который приобретает самодовлеющее значение в современной культуре и отражает возрастающий интерес в философских исследованиях [4].

Тело человека – не просто вещь среди вещей, поскольку оно само формирует вокруг себя мир вещей, «вторую» техническую природу как свое продолжение и дополнение. Все, что служит телу человека, – пища, одежда, жилище и само состояние тела (здоровье, рождение, брачные отношения, умирание) – становится предметом творчества, регулируется культурными ценностями, нормами, идеалами. Различные культуры имеют тело-канон – идеальную норму правильного использования тела.

В античной Греции был не просто культ прекрасного тела, но во всем господствовал эстетический принцип телесной выразительности: космос – тело Бога, государство – тело народа, храм – тело веры, душа – форма тела и т. д. В то же время в некоторых религиозных и философских учениях древности наблюдалось уничижительное отношение к телу и телесной жизни, рассматриваемым как наказание за грехи, что мешало принять христианский догмат о Боговоплощении и всеобщем воскресении.

Богословское понимание телесности основывается на библейском предании о первозданном Адаме: он обладал прекрасной, неувядающей человеческой природой – чистой душой и совершенным телом, а также божественными качествами, в которых он мог возрастать, если бы пожелал быть с Богом. Будучи свободным и ограниченно совершенным, как любое сотворенное существо, Адам захотел невозможного – автономного существования. Если до грехопадения его телесное существование поддерживалось не столько пищей (растительной), сколько благодатной силой, которая преобразовывала его природу и не позволяла стареть и умереть, то после этого катастрофического события человек стал смертным, тленным и страстным. Духовная смерть – отвержение Бога как источника жизни – неизбежно стала

¹ Оккультизм (*лат. occultus* – тайный, сокровенный) – совокупность учений и практик, ставящих целью общение с потусторонним, демоническим миром.

причиной телесной гибели человека и ада для души после смерти. Называя человека «метафизическим центром мироздания», С.Н. Булгаков, вопреки дарвинизму, считает, что «человек не произошел от низших видов, но сам их в себе имеет: человек есть всеживотное и в себе содержит как бы всю программу творения» [2, с. 444–445]. Но человек должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой в сыновнем послушании и лишь затем вступить во владение миром, осуществив тем самым общий план творения. Несостоятельность человека на этом пути потребовала от «Бога новый акт творения мира в совершенном человеке через боговоплощение» [2, с. 519].

С утверждением буржуазно-капиталистических отношений меняется отношение к телу человека: «Произошло отчуждение тела от личности и превращение в его собственность. До этого понятие “Я” включало в себя и дух, и тело как неразрывное целое. Теперь стали говорить “мое тело” – это словосочетание появилось в языке недавно, лишь с возникновением рыночной экономики. Если мое тело – это моя священная частная собственность, то никого не касается, как я им распоряжаюсь (показательны дискуссии о проституции, гомосексуализме, эвтаназии, суррогатном материнстве)» [3]. Особенность современных нравов объясняется господствующим онтологическим нигилизмом в понимании природы человека, отношением к телу как к вещи – некой механической конструкции, которая меняется в зависимости от внешних обстоятельств, превращается во что-то другое, «эволюционирует», «ремонтируется». Исходя из этого натуралистического принципа, допускаются произвольные эксперименты с телом для получения главного – максимального ощущения «счастья», удовольствия как смысла жизни. В общем, жизненным кредо постхристианского человечества становится тезис древних софистов «Человек есть мера всех вещей», другими словами, делай, что хочешь, лишь бы быть счастливым, а все моральные нормы условны, относительны. Утилитарно-прагматический подход к телесной жизни превращает тело в бездушную вещь «общественного пользования», одновременно убивает живую личность, буквально обезличивает, рождая чувство самоотчуждения, неукорененности в жизни. В онтологической пустоте и растождествленности с собственным телом человек становится буквально «сам не свой» и уже может стать кем угодно.

Альтернативная установка выражена в максимах христианства: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор., VI, 19–20). Здесь не столько порицается нарушение норм общественной морали, сколько утверждается губительность разрушения целостной и самобытной природы человека, единства духовной и психофизиологической сторон жизни. Отсюда понятна категоричность в христианстве нормы чистоты и целомудрия как условия общения с Богом.

Существует ошибочное представление о том, что для христианства характерно пренебрежительное отношение к телесной жизни. Однако спиритуализм, который присущ, например, традиции платонизма, чужд христианству. Напротив, благодаря телесным болезням, старческим немощам и страданиям человек может отказаться от порочных наклонностей, осмыслить их и исправляться, тем самым получить шанс на спасение.

В христианском богословии и философии используется два понятия – *тело* и *плоть*, которые содержательно отличаются. Тело – это вещественный элемент природы человека, плоть – это человеческая природа, поврежденная греховным образом жизни, отсюда негативный смысл фраз со словом «плотский» и апостольское предупреждение: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13).

Основываясь на этих положениях, в русской религиозной философии центральный тезис в отношении телесной природы человека заключается в различении тела и плоти как уровней развития личности. Само по себе тело не только не противостоит духовности, но предполагает одухотворение, тогда как плотскость – это неправильное (греховное) обращение с телом. Но если тело – не враг, а помощник, то почему вообще в нашей жизни получают два противоборствующих начала – духовное и телесно-плотское? Суть этого конфликта В.С. Соловьёв представляет так: плоть – это «возбужденная животность», нарушение меры, выражающейся в самосознании, самообладании, и появление самолюбивой безмерности, гордой самостоятельности. Материя тела, выходящая из своего страдательного положения средства, орудия духовной жизни, пытается привлечь к себе духовную силу, т. е. стать богом. Из этого следует норма аскетизма: животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной и осмысленной [9, с. 142–143]. Отношение человека к телу должно определяться этическими чувствами, важнейшее из которых – стыд, регулирующий поведение человека главным образом в половой сфере. В.С. Соловьёв определяет человека как «животное, стыдящееся самой сущности животной жизни» [9, с. 226]. Существенное отличие от животного мира – в сознательном воздержании и в чувстве любви как высшей цели брака. То есть нужна духовная «одежда» для души, преображающая телесные потребности человека.

Как было сказано, понятие «тело» шире, чем «плоть». Человек плотский, то есть живущий по-скотски, не реализует заложенные в его природе возможности, есть недочеловек. Тело человека – не тело животного, оно есть орган души. Святитель Василий Великий пишет о теле человека возвышенно, как об изысканном музыкальном инструменте, который призван сыграть уникальную партию в божественном оркестре.

Русские религиозные философы придерживаются христианских традиций в понимании последствий грехопадения и новых условий физического существования человека: *смертность, тленность, страстность* (в значении подверженности различным болезненным переживаниям,

зависимостям). Тленность обозначает распад, разложение, утрату единства и целостности разного рода, т. е. всеобщую изменчивость, противоречивость, рассогласованность не только на уровне человеческого организма, но и в психических и умственных процессах. С тленностью связана смертность, поскольку она есть разрушение целостного душевно-телесного состава человека. Причиной телесной смерти в христианстве считается духовная смерть – разрыв человека с Богом как с самой Жизнью, богооставленность.

С телесным существованием личности тесно связана *тема смерти*, сознание неизбежности которой заставляет человека по-иному относиться к жизни в «мире сем», где царствует смерть. Если для теории эволюции состояние смертности считается неизбежной участью всей живой природы, движущим механизмом естественного отбора, то христианское мировоззрение совершенно иное. Так, Е.Н. Трубецкой мучительно переживал состояния всеобщей борьбы как трагедию, биосоциальная жизнь человека представляется ему бессмысленным круговращением. Если признать борьбу за существование смыслом жизни (или «механизмом развития»), то война оказывается окончательной целью человеческого прогресса. Для него это значит, «*что человека больше нет в мире*, что сама память о нем исчезла, ибо затерялось единственно ценное его отличие от низшей твари. Это отличие и эта ценность – то откровение смысла жизни, коего мир вправе ждать от одухотворенного человеческого сознания и от просветленной человеческой воли» [10, с. 273–274]. Заметим, что Трубецкой, в отличие от отцов Церкви, развивавших мысль о нетлении всей твари до падения первого человека, в современной ему жизни видит отражение «дочеловеческой эпохи» как «хаоса сил, борющихся за жизнь, и в этой борьбе сеющих смерть». Тем самым он сближается с теологическим эволюционизмом В.С. Соловьёва, хотя при этом не принимает идеи «прогресса» в возникновении новых форм за счет других.

Раскрытие смысла телесной жизни в русской религиозной философии связано с понятиями *временное – вечное, тленное – нетленное*: всё временное изменчиво, неким образом тленно, но из этого не делается вывод, будто всё созданное во времени обратится в *небытие*, ибо допускается возможность его преображения. Особенно велика роль нравственной воли человека, которая делает выбор в отношении к Богу и тем самым в пути собственной трансформации. С.Л. Франк временность, изменчивость и тленность не считает существом бытия, видя в нем лишь «умаленность, неполноту и ущербность бытия и что это дефективное бытие... только и возможно на твердыне вечности. Бытие и вечность, вечная жизнь есть просто *одно и то же*; вечность есть целокупная, всеобъемлющая, сразу данная полнота бытия; и эта вечность есть наше исконное достояние, она всегда как бы готова нас принять в свое лоно, и только от нас, от нашей духовной энергии и готовности к самоуглублению зависит – пойти ли нам навстречу ей или бежать от нее на ту умаленную периферию, в ту “тьму крошечную”, в которой всё течет и ничто не прочно» [12, с. 549].

С философско-антропологической точки зрения в тайну смерти можно проникнуть через изучение состояний телесности человека. Существует три подхода к природе смерти: материалистический (механистический), философско-идеалистический (платонизм, буддизм) и религиозный (соответствующий целостной природе человека как воплощенного духа).

Позиция отечественных философов, которую ясно выразил богослов XIX в. В.И. Несмелов, исходит из того, что физическая смерть – не только переход в новую жизнь, но и «последний момент действительной жизни», причем не менее, а даже более важный, чем рождение». Вопрос о личной смерти *Я* считается событием не менее важным для жизни, чем рождение и называется «вторым рождением в жизнь вечную» [6, с. 387]. Через смерть осмысливается вся перспектива жизни, отвергаются идеологические подмены, а борьба и победа над ней представляется основной задачей жизни.

В парадигме христианской антропологии смерть рассматривается, с одной стороны, как событие, противоестественное природе человека, а с другой стороны – утверждается ее необходимость, благо для испорченной грехом человеческой природы как спасительного пути возрастания духа. В антиномии смерти сочетаются оба условия осмысленности бытия человека: сохранения его и необходимости кардинального изменения. Как пишет С.Н. Булгаков, «Падший человек должен умереть, ибо он не может не умереть, но он должен и воскреснуть во Христе, – тот же и не тот же, иной самого себя, однако сознающий свое тождество с прежним, ветхий и новый» [2, с. 531]. Причину смерти он объясняет так: «Смерть, т. е. недостаточная сила жизни, пронизала собою весь мир, а человек вместо того, чтобы быть носителем жизни, стал носителем смерти. И надлежало спасти мир и человека от смерти, но это возможно было, лишь влив в человека отсутствующую в нем силу – создать духовное тело и победить смерть... для этого нужно было новое творение человека, при условии, однако, сохранения старого. Но это и совершено было Боговоплощением Христа Спасителя, спасителя от греха и смерти, и посему, Спасителя Тела» [1, с. 516]. В зависимости от господства духа над телом, заключает он, различна и сила смерти: «все-то вообще умирают в разной степени, соответственно овладению телами», т. е. сила смерти, степень разрыва души и тела различна. Тела святых, умирая, остаются духовными телами.

Таким образом, смысл земной жизни раскроется в том, что произойдет с телом человека после смерти, и с этих позиций понятно определение земной жизни как «рождения себя для вечности». При таком подходе бессмертие становится не только отсутствием смерти (как в теориях Н. Фёдорова, биокосмистов и современных трансгуманистов), но несет новое, положительное качество обновленной жизни в новом одухотворенном теле. «После Воскресения Господа духовная смерть уже уничтожена для всех, кто имеет единство со Христом, а телесная смерть побеждена в том смысле, что она уже не становится переходом в ад, но стала временным переходным состоянием, необходимым для преображения телесного состава человека...

для жизни вечной» [5, с. 421]. Но уже в земной жизни, как свидетельствуют многочисленные жития святых мучеников, человеческая природа, в том числе и телесность, приобретает новые качественные состояния, становится святой, божественной.

Размышляя о смерти, современные богословы сравнивают Христа с врачом, который для получения прививки против смертельной болезни добровольно ею заражается, умирает и воскресает. Его кровь становилась лекарством, ибо она содержит нужные антитела против смертельного недуга: «Мы словно приоткрыли дверь в таинственную лабораторию, где происходят слишком сложные для нашего понимания процессы. Божественное, бессмертное начало, которое умереть не может, не просто воскресило Человека, но и преобразило человеческую природу, довело ее до совершенства» [8, с. 43]. С тех пор для всех людей, желающих получить эту «прививку» и спастись, Господь утверждает Таинство Причастия.

Еще один современный образ – диск с антивирусной компьютерной программой, которая восстанавливает работу зараженного компьютера. Так в Евхаристии частицы хлеба и вина становятся «носителями Божественных энергий, той “программы”, что исцеляет наше человеческое естество и делает его способным воскресать на третий день после смерти... Смерть – это лишь подготовительный этап к Воскресению. И поэтому Он произносит: “Кто не будет есть Мою Плоть и пить Мою Кровь, не войдет в Царство Небесное” (см. Ин. 6:57)» [8, с. 46]. Итак, в христианской антропологии тело – орган души, постоянная структура человеческого бытия, условие соединения с миром; с его судьбой связана надежда на бессмертие.

Религиозные основы трансгуманизма

В середине XX в. русские философы – зарубежники предвидели смену религиозного сознания на Западе с секулярного, так называемого «светского» с его постулатами материализма, гуманизма, просвещения, рационализма, на «новое Средневековье» (Н.А. Бердяев), предполагая, что это будет возврат не к христианству, но к язычеству в форме темной мистики и оккультизма в соединении с крайней развращенностью и безнравственностью. В наши дни пишут об идеологической подготовке человечества по трансгуманистической программе с осознанным стремлением затемнить в нем образ Божий. Особенно яростным нападкам подвергается телесность человека как естественноеместилище души – залог будущего воскресения [7, с. 14]. Идет борьба за тело, как писал С.Н. Булгаков. В настоящее время футурологи пишут о выходе за пределы человеческого и переходе в сферу инфернального мира. Очевидна нравственная и духовная мутация, имеющая глубоко религиозные корни (оккультное учение, методологию *гностцизма*). О.Н. Четверикова выделяет в нем ключевые положения, которые имеют принципиальное значение для понимания причины искажений природы и достоинства человека: «Считая, что наш материальный мир создан в результате ошибки и целью жизни человека является освобождение его

светлой духовной сущности от уз злой материи (тела), гностики искали мистического спасительного знания (гносиса), которое, по их убеждению, доступно лишь немногим избранным, дает силу и бессмертие, но достигается это в результате психических практик, медитации и “расширения сознания”, а не нравственного совершенствования и служения» [13, гл. 1].

Гностицизм в теоретических построениях и практике современных трансгуманистов обнаруживается в том, что *информации* придается сакральное значение «*эфирного тела*» для нового кибер-человека, у которого сознание сведено к чистому интеллекту. О.Н. Четверикова поясняет: «Когда теория информации перешла в сферу биологии, социологии, психологии и когнитивных наук, она перевернула представление о личности человека. Личность стали рассматривать просто как носителя информации, машину по обработке данных... Она утверждает, что любую информацию можно свести к контролируемым всплескам электроэнергии. И поскольку мозг живет электрической активностью, он тоже представляет собой всего лишь информационную машину, которую может заменить другая машина в качестве “вместилища для души”... Задача трансгуманиста – освободить сознание-интеллект от тела и в виде сверхнового бессмертного существа покинуть Землю ради вечной кибернетической жизни во Вселенной”. Однако сверхзадачей трансгуманистов является создание искусственного интеллекта или “сверхразума”, который должен настолько превзойти человеческий мозг, что это нанесет серьезный удар по любому антропоцентрическому мировоззрению. В результате, по их утверждениям, “человеческий вид уже не будет рассматриваться как самая разумная форма жизни на земле”» [13, гл. 14].

Вывод

Использование новейших технологий в планах трансгуманистов является вариантом атеистического мировоззрения и антихристианской идеологии, которые можно назвать *оккультным механицизмом*, поскольку в них отрицается существование души как источника жизни, а тело рассматривается как механизм, который можно «ремонттировать», бесконечно продлевая земное существование. Православное христианство предлагает нам совершенно другую перспективу одухотворенной телесности в жизни вечной. Эту дилемму знаменитый хирург Н.И. Пирогов удачно представил так: или жизнь первична (душа – субстанция жизни тела) и её источник трансцендентен, или (если души нет) жизнь вторична как следствие работы тела-механизма, «поломка» которого (прежде всего сердца и мозга) приводит к смерти. Он, как и другой великий хирург и мыслитель – святитель Лука (Войно-Ясенецкий), развивали учение о целостно-иерархической природе человека, находя на этой основе эффективные способы лечения и исцеления. Тем самым они обозначили единственно верное направление развития современной науки, реально улучшающей земную жизнь человека, – в ее единстве с Божественными законами.

Список литературы

1. Булгаков С.Н. О святых мощах. (По поводу их поругания) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2 т. М.: Наука, 1997. Т. 2. С. 501–527.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: АСТ, 2001. 672 с.
3. Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать ее наука. М.: Алгоритм, 2002. [Электронный ресурс]. URL: <https://studfile.net/preview/7086169/> (дата обращения – 12.05.2025).
4. Киященко Л.П. О границах телесности человека // Телесность человека: междисциплинарные исследования: сб. ст. М.: ФО СССР, 1993.
5. Леонов В.А., протоиерей. Основы православной антропологии: учебник / 3-е изд., испр. и доп. М.: Сретенский монастырь, 2023. 544 с.
6. Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань: типо-лит. Имп. Ун-та, 1898–1903. Т. 1. Опыт психологической истории критики основных вопросов жизни. 1898. 446 с.
7. Никитин С.С. Идеология трансгуманизма и ее научное обеспечение: возможности и пределы развития // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1. С. 10–22.
8. Симеон (Мазаев), иеромонах. Мужская философия. Быть настоящим мужчиной. М.: Данилов мужской монастырь, 2017. 320 с.
9. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. М., Мысль, 1990. Т. 1. С. 47–580.
10. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 243–488.
11. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 195–219.
12. Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 489–583.
13. Четверикова О.Н. Диктатура просвещенных. Дух и цели трансгуманизма. М: Благовещение, Техинвест-3, 2015. 160 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://djvu.online/file/XjdFRdyw9tBdv> (дата обращения - 24.05.2025).

THE PRINCIPLE OF THE INTEGRAL-HIERARCHICAL NATURE OF MAN IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY VS OCCULT-TECHNOCRATIC PLATFORM OF TRANSHUMANISM

E.V. Alekhina, S.V. Burenkov, N.N. Kargin

Federal State University of Education, Moscow

The article examines the key points of the Christian doctrine of man, which became the methodological foundation of Russian philosophical anthropology. In its legacy, the question of the purpose and meaning of earthly life was resolved in the aspect of studying the nature of man, his corporeality. Various approaches to the phenomenon of corporeality in European culture are presented. The original premise of Russian religious philosophy, based on patristic anthropology, is substantiated - the assertion of the God-like essence of man as a timeless, ontological core of his integral-hierarchical nature in the unity of

spirit, soul and body, which determines the dignity and special role of man in the universe. The meaning of the phenomenon of corporeality is revealed through the categories of materiality, carnality, holy corporeality, mortality, corruption (variability), passion (dependence). Comparing the approach to the imperfect state of human nature and methods of its improvement from conservative (Christian) and ultra-liberal (transhumanistic) positions, the author concludes that all conditions for the meaningfulness of being and the choice of the right decisions are fulfilled based on the principles of the Russian religious and philosophical tradition. The opposite position has other religious roots – the occult teaching and methodology of Gnosticism, in which information is given the sacred meaning of the «etheric body» for the new cyber-man.

Keywords: *personality, human nature, carnality, holy corporeality, mortality, sin, Gnosticism.*

Об авторах:

АЛЕХИНА Евгения Викторовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru

БУРЕНКОВ Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: sergeivburenkov@gmail.com

КАРГИН Николай Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теории и методики физического воспитания и спорта, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: nikolay.kargin@gmail.com

Author information:

ALEKHINA Evgenia Viktorovna – PhD (Philosophy), Professor at the Departments of Philosophy, Federal State University of Education, Moscow. E-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru

BURENKOV Sergey Vladimirovich – PhD (Philosophy), associate Professor at the Departments of Philosophy, Federal State University of Education, Moscow. E-mail: sergeivburenkov@gmail.com

KARGIN Nikolay Nikolaevich – PhD (Philosophy), associate Professor at the Departments of Philosophy, Federal State University of Education, Moscow. E-mail: nikolay.kargin@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 19.10.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.164

ХРИСТИАНСКИЙ И АНТИХРИСТИАНСКИЙ РЕНЕССАНС НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА¹

О.И. Кусенко

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского,
г. Санкт-Петербург

Н.А. Бердяев опровергает мнение о том, что вся ренессансная эпоха окрашена в единый цвет, и предлагает смотреть на итальянский ренессанс как на сложное явление, разделяя его на несколько периодов. Кроме этого, ренессансный период истории, по Бердяеву, выходит далеко за пределы Ренессанса в точном смысле слова. «Конец Ренессанса» наступает для философа в начале XX в., когда христианский гуманизм окончательно переходит в свою предельную антихристианскую противоположность, черты человеческого лика размываются, сам человек, личность теряется в коллективе и среди машин. Ренессансная концепция Бердяева, над которой он работал целое десятилетие (с 1912 по 1922 г.), последовательно раскрывается в трех работах: «Смысл творчества», «Конец ренессанса» и «Смысл истории». Фокус настоящей статьи будет направлен на анализ представлений Бердяева о ренессансном гуманизме в вышеуказанных текстах.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, итальянский Ренессанс, ренессансный гуманизм, ренессансные исследования, философия истории.

В сложные годы первой четверти XX в. русские интеллектуалы, чувствуя глубокий кризис традиционной культуры, пытались понять, каким образом западноевропейская цивилизация вступила на губительный путь войн и революций. Это привело к особенному интересу к истории Средневековья и Ренессанса. Николай Александрович Бердяев, создавая свою философию истории, обращается к этим эпохам, пытаясь понять судьбу человека в новой истории.

Оттенки Ренессанса

Ренессансная Италия, которую Бердяев «пережил сильно и остро» [2, с. 474] в ходе своего путешествия 1911–1912 гг., вдохновила его на создание ярчайшей апологии эпохи итальянского Возрождения. Внимание к итальянскому Ренессансу связано у Бердяева в первую очередь с его

© Кусенко О.И., 2025

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00748, <https://rscf.ru/project/24-28-00748/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

чаянием наступления новой творческой эпохи, эпохи Духа, с попыткой проникновения в тайну антропологического откровения. Однако уже в работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) он создает отнюдь не идеалистическую картину периода, в котором безграничные возможности человека как творца были направлены исключительно на созидание и духовное преображение. Чем глубже вглядывается философ в изучаемое явление, тем яснее он видит его различные оттенки, его противоречия.

По мере погружения Бердяева в религиозную философию истории и, в частности, в судьбу эпохи итальянского Ренессанса на окружавшей его исторической сцене происходили все более и более драматические события, увеличивался кризис европейской культуры, что давало философу повод для углубления его понимания Ренессанса и ренессансного гуманизма. Первая мировая война, русская революция 1917 г., гражданская война – Бердяев, как мыслитель, чуткий к историсофской проблематике, особенно остро переживал эти события.

В пореволюционные годы Бердяев остается в России, наблюдая крушение старых форм жизни и торжество новых советских форм, от которых веет духом ренессансного гуманизма, вернее, оборотной антигуманистической стороной этого гуманизма, обратившегося против человека. Он активно занимается преподавательской и публицистической деятельностью, в том числе, будучи поклонником Италии, он и в это непростое время поддерживает начинания, связанные с укреплением русско-итальянских культурных связей. Бердяев становится членом общества «Studio Italiano», организованного литератором Одоардо Кампа при «Книжной лавке писателей», основанной П.П. Муратовым и М.А. Осоргиным. Помимо последних и Бердяева, в кружок входили также такие признанные знатоки итальянской культуры, как А.К. Дживелегов, Б.К. Зайцев, Ю.К. Балтрушайтис и другие еще не покинувшие Россию авторы.

У Бердяева зреет план книги по истории философии, который был положен в основание курса лекций, читанных им в Вольной Академии Духовной Культуры в течение зимы 1919–1920 гг. Философ хочет понять, как ренессансный гуманизм, ставший «закваской новой истории» [3, с. 108], сейчас проявляет себя. Бердяев считает, что «понять новый гуманистический дух – значит понять самое существо новой истории, значит понять всю судьбу человека в новой истории, понять неотвратимость тех испытаний, которые человек переживает в новой истории, до нашего времени, осмыслить и объяснить эти испытания» [3, с. 108].

Записи читанных Бердяевым лекций легли в основание книги «Смысл истории», опубликованной уже в эмиграции, в Берлине в 1923 г. Годом ранее в Санкт-Петербурге в издательстве с говорящим названием «Эпоха» была опубликована работа «Конец Ренессанса» (датирована

1919 г.)². Данный текст тоже являлся частью бердяевских лекций, читанных в Академии, в переработанном и дополненном виде он затем вошел в книгу «Смысл истории». Бердяев посвящает «Конец Ренессанса» гуманистической диалектике, анализу оборотной стороны ренессансного христианского гуманизма, которая с особой остротой проявила себя в современной Бердяеву исторической действительности. Бердяев задается вопросом: «Как осмыслить тот кризис европейской культуры, который давно уже начался на разных концах и который ныне достигает своего предельного внешнего выражения?» [1, с. 22]. И историософским ответом для него является интуиция о том, что это осмысляемое им время – пограничное время, время конца Ренессанса. Последствия Ренессанса тянулись все эти долгие века с XV по начало XX столетия, «вся новая история есть ренессансный период истории» [3, с. 102]. И именно советская Россия, по сути, венчает этот конец Ренессанса. «Мы (русские люди. – *О.К.*) переживаем в самой крайней форме конец Ренессанса, не пережив самого Ренессанса» [1, с. 45], считает Бердяев.

В работе «Кризис Ренессанса» Бердяев обращается именно к последствиям Ренессанса, говоря о самой эпохе раннего и позднего итальянского Возрождения лишь вскользь. Основная его интуиция состоит в том, что Ренессанс является эпохой испытания человеческой свободы, человек отпущен на свободу после средневекового внутреннего духовного сосредоточения, аскезы, и он постепенно растрчивает себя, его силы умалются и совсем истощаются к началу XX в. Бердяев пишет: «В Ренессансе были отпущены на свободу человеческие силы и шипучая игра их творила новую культуру, создавала новую историю. Вся культура той мировой эпохи, которая в учебниках именуется новой историей, была испытанием человеческой свободы. Новый человек сам захотел творить и устраивать жизнь без высшей помощи, без божественной санкции. Человек оторвался от религиозного центра, которому подчинена была вся его жизнь в средние века; он захотел идти самочинным, вольным путем... Когда человек оторвался от духовного центра жизни, он оторвался от глубины и перешел на периферию. Удаление от духовного центра делало человека все более и более поверхностным. Утерев духовный центр бытия, человек утерел и свой собственный духовный центр... Возвеличивший человека гуманизм лишил его богоподобия и поработил природной необходимости. Ренессанс, основанный на гуманизме, раскрыл творческие силы человека как существа природного, а не духовного. Но природный человек, оторванный от духовного человека, не имеет бесконечного источника творческих сил, он должен исчерпаться и изойти на поверхность жизни. Это и сказалось в последних плодах новой

² Кооперативное издательство «Эпоха» было основано в 1921 г. в Петрограде писателями Е.И. Замятиным и К.И. Чуковским. В 1922-м г. было создано берлинское отделение «Эпохи» под началом видных членов партии меньшевиков С.Г. Каплуна и Д.Ю. Далина. Петербургское издание «Конец Ренессанса» утрачено. Работа была переиздана в Берлине в 1923 г. в сборнике «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии».

истории, которые привели к концу Ренессанса, к самоотрицанию гуманизма, к пустоте поверхностной и утеравшей центр жизни, к иссяканию творчества» [3, с. 119]. Ренессансный человек заблудился, а ренессансная культура – блудная заблудшая культура³, разорвавшая свою связь с духовным центром жизни, или, как в эти же годы будет говорить о. Павел Флоренский в своих лекциях, собранных в книгу «Философия культа», что культура, искусства, оторвавшиеся от сакрального центра, есть «выпавшие из гнезда или выскочившее звенья более серьезного и более творческого искусства – искусства богоделания – феургии» [9, с. 56–57].

Читатель «Конца Ренессанса», не знакомый со «Смыслом творчества» Бердяева, может сделать вывод о том, что мыслитель находится по одну сторону с такими непримиримыми критиками Ренессанса, как П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, ранний А.Ф. Лосев. И что он нападает на ренессансный гуманизм даже почище последних. Однако это будет неверно: отношение Бердяева к эпохе сложное: он восхищается духовными завоеваниями раннего Ренессанса XIV в., он влюблен в раздвоенных творцов кватроченто, глубоко переживает неудачу ренессансного почина, великую неудачу человеческого свободного творчества, и он так же, как вышеуказанные мыслители, делает акцент на утрате высшей религиозной основы культуры в эпоху Возрождения⁴. Во взглядах на Ренессанс, особенно на ренессансный гуманизм и его последствия, мы действительно найдем нечто общее у Бердяева и Флоренского. Различие же состоит, пожалуй, вот в чем: Бердяев смотрит на Ренессанс не как на книжную эпоху, локализованную между Средневековьем и Новым временем, а как на длящийся разноликий период, наполненный жизнью, стремлениями, борениями, тесно связанный со всем предшествующим развитием как античной, так и христианской культуры. «Весь Ренессанс, основанный на бурном столкновении языческих и христианских начал человеческой природы, как вечных начал, имманентных и трансцендентных, был необычайно сложен», – утверждает Бердяев [3, с. 105].

³ Эпитет «блудный» по отношению к Ренессансу Бердяев не употребляет, его использует о. Павел Флоренский для характеристики эпохи Возрождения и творчества отдельных ее представителей [8, с. 269], однако интенция, лежащая в основе подобного наименования, равно проявляет себя и у Бердяева.

⁴ Неправда, что свободное творчество само по себе для Бердяева несомненно важнее, чем связь с высшим божественным началом. Он неоднократно подчеркивает следующую мысль: «Для того, чтобы человек до конца утвердил себя и не потерял источника и цели своего творчества, он должен утверждать не только себя, но Бога. Он должен утверждать в себе образ Божий [3, с. 120].

«Конец Ренессанса», по сути, является продолжением «Смысла творчества», и читать эти работы стоит в хронологическом порядке. Все три работы – «Смысл творчества», «Конец Ренессанса» и «Смысл истории» – последовательно раскрывают бердяевскую ренессансную концепцию, взаимодополняя друг друга. По сути, целое десятилетие с 1912 (время пребывания Бердяева в длительной командировке в Италии) до 1922 г. (выход «Смысла истории», работа над текстом «Новое Средневековье», который венчает собой историософские размышления Бердяева над эпохами Средневековья и Ренессанса) Бердяев прорабатывает свою ренессансную концепцию, уточняя и углубляя ее.

Уже в «Смысле творчества» Бердяев опровергает мнение о том, что вся ренессансная эпоха окрашена в единый цвет. Такой единой она была, скажем, для отца П. Флоренского, историософия которого базируется на выделении двух ритмически сменяющих друг друга типов культур: целостной, органичной и соборной средневековой и блудной, раздробленной и поверхностной возрожденской⁵. Бердяев же предлагает смотреть на итальянский Ренессанс как на сложное явление, разделяя его на несколько периодов: проторенессанс (философ называет этот период «мистическая Италия» и считает его «истоком раннего Возрождения и вообще высшей точкой всей западной истории» [4, с. 223]); затем треченто, которое «окрашено в христианский цвет» [4, с. 223]; кватроченто – время «противоборства языческих и христианских стихий в человеке» [4, с. 224] и, наконец, высокое Возрождение чинквеченто – «начало упадка, омертвения духа» [4, с. 226]. Если образно выразить ход итальянского Ренессанса в исторических фигурах, то это будут Данте – Боттичелли – Рафаэль.

Важно подчеркнуть также то, что Бердяев не разрывает эпохи Средневековья и Возрождения, наоборот, он подчеркивает взаимосвязь средневековой христианской культуры и итальянского Возрождения. Творческий расцвет эпохи Ренессанса в принципе был возможен, согласно Бердяеву, лишь потому, что он был подготовлен аскетическим Средневековьем – периодом внутреннего сосредоточения духовных человеческих сил. Ранний христианский Ренессанс для философа – вершина, самый высокий результат, которого смогла достигнуть западноевропейская культура. «Раннее итальянское Возрождение было христианским возрождением. Св. Доминик и св. Франциск, Иоаким из Флоры и Фома Аквинат, Данте и Джотто – это уже настоящий Ренессанс, возрождение человеческого духа, человеческого творчества, не утерявшего связи с античностью. В эпоху Ренессанса, средневекового и христианского, было уже творческое отношение к природе, к человеческой мысли, к искусству, ко всей жизни. Ранний Ренессанс в

⁵ Признаки культуры средневекового и возрожденческого типа Флоренский дает в многочисленных работах: «Автореферате (1925/26)», «Обратной перспективе», «Философии культа».

Италии – треченто – величайшая эпоха европейской истории, высшая точка подъема. Тогда поднимавшиеся творческие силы человека были как бы ответным откровением человека на откровение Божие» [1, с. 25]. Но кватроченто свернуло с пути, намеченного ранним итальянским Ренессансом и подлинным христианским гуманизмом, последний стал вырождаться в свою противоположность, оборотившись против человека, чаемый выход за пределы дихотомии имманентное–трансцендентное не происходит, искусство не становится подлинно теургическим. В этом «великая неудача Ренессанса» и начало его конца.

«Самоистребляющая диалектика гуманизма»

Николай Александрович эксплицитно не дает своего определения «гуманизма», но, судя по всему, он находится в поле понимания данного термина классиком исследований эпохи Возрождения и популяризатором термина «Ренессанс» Якобом Буркхардом, книга которого *«Культура Италии в эпоху Возрождения»* в 1904 г. увидела свет на русском языке. Буркхард зачастую понимает «гуманизм» двойственно. С одной стороны, подразумевается, что новое интеллектуальное течение было полноценной философией, которая «освободила» человека от оков средневековых суеверий и религиозных догм и открыла новые подходы к осмыслению личности и ее места в системе мироздания. С другой – гуманистическая ученость способствовала возрождению, казалось бы, потерянного античного наследия. У Бердяева находим похожее отношение к «гуманизму»: он много говорит про обращение к античности как про одну из ключевых черт эпохи⁶.

⁶ Надо сказать, что Николай Александрович решительно отменяет упрощенный взгляд на Ренессанс как на Возрождение Античности в смысле реставрации язычества. «Но ошибочно было бы думать, – утверждает Бердяев, – что итальянское Возрождение было языческим, стало под знак возрождения язычества. Этот упрощенный взгляд оставлен культурными историками. В творческом подъеме Возрождения совершилось небывалое еще по силе столкновение языческих и христианских начал человеческой природы. В этом – мировое и вечное значение Возрождения <...> Античность со своими идеалами имманентной завершенности никогда не могла быть восстановлена, потому что окончательная реставрация какой-нибудь предшествующей мировой эпохи вообще невозможна» [4, с. 222]. Или вот такое высказывание философа: «В эпоху Ренессанса произошло не простое повторение, не простой возврат к античному творчеству, а произошло своеобразное преломление античных форм в новом духе, в новом содержании, изменившее все результаты. В конце концов, сходство между античным и ренессансным преувеличено. Совершенства античного в искусстве Ренессанса нет, так как вообще никогда ничто не повторяется. Платонизм эпохи Возрождения очень мало походит на античный платонизм. Как в области искусства, так и в области создания искусственных форм государственности, в которых не повторяется ничего похожего на формы античные. Это – обман внешнего сходства, в действительности же вся творческая культура эпохи Возрождения гораздо менее совершенна, чем творческая культура периода расцвета эллинской культуры, никогда, быть может, не превзойденная в человеческой истории и вместе с тем гораздо более богатая своими исканиями и гораздо более сложная, чем более простая и целостная культура греческая» [3, с. 107].

Николай Александрович полагает, что «всякое возрождение есть возвращение к греческим источникам культуры» [3, с. 100], потому что создание Царства Божьего в величайшей красоте непременно требует совершенной формы, которая не осуществима без античных основ мысли, искусства, государственности. Весьма вероятно, что именно эта мысль посещала и критика эпохи Возрождения о. Павла Флоренского, с великим удовольствием созерцавшего на стенах своей комнаты репродукции памятников ренессансного искусства, привезенных ему его другом В.Ф. Эрном из Италии. Николай Александрович в целом, как мне представляется, проговорил за русский религиозно-философский ренессанс те мысли, которые эта эпоха и ее представители часто выражали подспудно или символически, а именно: итальянский Ренессанс (несмотря на то, а может быть, и именно потому, что русская культура не знала Ренессанса) стал родным для русских авторов, стал своеобразным золотым веком, которому желали подражать, возвращая, как потом скажет В.В. Бибихин, «ренессансное настроение» [5, с. 33–34], подобно ренессансным творцам, деятели русского *fin de siècle* пытались вместить все достижения предшествующей культуры и понести их дальше (и античная греческая культура здесь была одной из ключевых).

Возвращаясь к пониманию Бердяевым гуманизма, стоит отметить, что он, как и Буркхард, понимает гуманизм и как всеобъемлющую духовную основу: «Гуманизм же был не только возрождением античности, – пишет Бердяев, – не только новой моралью и движением наук и искусств, но также новым чувством жизни и новым отношением к миру, зародившимся на заре новой истории и определившим эту историю» [1, с. 22]. И вот именно философия Ренессанса, эта духовная основа, гуманистическое чувство жизни и отношение к миру подходит, по Бердяеву, к концу, исчерпывает себя. Анализ терминальной стадии Ренессанса Бердяев посвящает работу «Конец Ренессанса». Работа же «Смысл истории» разворачивает перед читателем масштабную ренессансную эпопею (от XIII в. вплоть до 1920-х гг. XX в.) и сложную «самоистребляющую ренессансную диалектику» [3, с. 109] с выходом на эсхатологические просторы по ту сторону земной истории.

Бердяев различает христианский гуманизм «раннего Ренессанса мистической Италии, в начале которого заложены пророчества Иохима из Флориды, святость Франциска Ассизского, гениальность Данте» [3, с. 100], и гуманизм антихристианский, который все больше проявлял себя по мере истощения духа раннего христианского ренессанса и продвижения к так называемому высокому Возрождению.

Христианский Ренессанс, эпоха Джотто и Данте, является идеалом для Бердяева, это был тот короткий, но вершинный момент истории, когда осуществилось максимальное приближение к «абсолютной головокружительной истине о человеке» [4, с. 78]. Это был притвор новой творческой эпохи, эпохи Духа, попытка проникновения в тайну антропологического

откровения и раскрытия христологического измерения человека, завершившаяся неудачей.

Во взглядах Бердяева на ренессансный гуманизм проглядывает точка зрения Фридриха Ницше, последнему свойственна романтизирующая эпоху концепция итальянского Ренессанса как периода небывалой духовной творческой мощи человека. Только у Ницше Ренессанс связан с появлением нового типа человека, а для Бердяева не менее, чем человек как свободный творец, важна связка Бога и человека, их свободный союз, стремление последнего в трансцендентные дали через земное совершенство.

В системе координат Бердяева гуманизм представляется христианским, когда он, давая свободу личности, при этом не отрывает ее от духовного ядра жизни, и антихристианским – когда подлинно духовное вытесняется на периферию. В длинной ренессансной эпохе, начавшейся еще на излете Средневековья, по Бердяеву, действуют в разных пропорциях два указанных типа гуманизма – христианский и антихристианский.

Надо подчеркнуть, что в ренессансном гуманизме важны две компоненты – христианство и Античность, важен их баланс. При этом именно подлинному христианскому ренессансу (раннему итальянскому Ренессансу) этот баланс был под силу на краткий исторический вершинный миг. Античность всегда была для Италии своим, домашним делом, поэтому она, освещенная и просвещенная светом Христовой благодати, органично сосуществовала с христианством. Деятели Ренессанса как бы с новой силой продолжили еще средневековый порыв: «приставлять христианскую голову к античному торсу», как выразился современник Бердяева, блестящий знаток средневековой и ренессансной культуры Владимир Забугин⁷.

В вышеуказанном обязательном наличии в Ренессансе двух начал – христианского и классического – и заложена, по Бердяеву, «самоистребляющая диалектика» т. к. органично они не могли сосуществовать, постепенно формируя раздвоенность⁸ в ренессансных творцах. Бердяев пишет:

⁷ Два мыслителя не были знакомы, однако некоторые мысли Бердяева о Ренессансе (о невозможности языческого ренессанса, о важности христианской компоненты для эпохи) конгениальны идеям, выраженным Забугиным в его известной италоязычной работе «История христианского Возрождения в Италии» [10].

⁸ У А.Ф. Лосева в «Эстетике Возрождения» находим похожие идеи, он пишет о глубинном противоречии ренессансной эстетики, разрывающейся между конечным и бесконечным, небесным и земным. Судя по всему, Лосев был знаком с бердяевскими идеями, но ни одной ссылки на работы высланного из России философа в «Эстетике Возрождения» мы не находим. Лосев пишет: «Эстетика Ренессанса чрезвычайно многомерна и многопланова. И эта многомерность обнаруживается прежде всего в огромном напряжении индивидуального человеческого самочувствия и в то же самое время в его безвыходности и трагизме, как раз и возникавших на путях проникновенного изображения стихийно-человеческого самоутверждения <...> Стихийно утверждающий себя человеческий субъект в эпоху Ренессанса еще не потерял разумной ориентировки, еще понимал свою беспомощность перед громадой бесконечной жизни и космоса и еще не потерял чувства меры, т. е. чувства своей фактической ограниченности. В этом и

«Для этого мира неизбежно искание совершенных форм и обращение к античным формам, но так же неизбежно и глубочайшее разочарование в осуществимости этих форм здесь. Имманентное осуществление совершенства в культурном творчестве невозможно в христианский период истории» [3, с. 107].

С ходом времени христианский гуманизм постепенно ослабевает, в нем иссякает христианское начало: из ядра оно постепенно уходит на периферию, т. к. человек не может постоянно находиться в колоссальном напряжении между трансцендентным и имманентным (одной из фигур, могущих сохранять подобное напряжение в своем творчестве, Бердяев считает Боттичелли). Античное, природное начало на некоторое время берет верх: побеждает стремление к пустым совершенным формам, к природному. Ренессансный гуманизм вырождается в антихристианский, когда «перестал утверждать небесную родину и начал утверждать исключительно его (человека. — *О.К.*) земную родину и земное происхождение» [3, с. 109]. Человек, которого ренессансный гуманизм изначально возносил, таким образом принижается, так как перестает считаться существом высшего божественного происхождения, связь с Абсолютом разрывается, а сам человек замыкается в чисто земных пределах, теряется сыновство Богу. Бердяев так описывает эту гуманистическую диалектику: «Диалектика эта заключается в том, что *самоутверждение человека ведет к самоистреблению человека, раскрытие свободной игры сил человека, не связанного с высшей целью, ведет к иссяканию творческих сил*. Страстное стремление к созданию красоты и совершенства форм, с которого начался ренессансный период истории, ведет к разрушению и ослаблению совершенства форм» [3, с. 110].

Постепенно и античная компонента истощается, уже Реформация, по замечанию Бердяева, была «враждебна эллинским истокам христианства» [3, с. 112]. А дальше – просвещение XVIII в. с его подрывом разума, уединением человека от мироздания, Великая французская революция, осуществившая тиранию и поругание человека, социализм как ответ на неисполнение французской революцией своих обещаний освобождения человека [3, с. 112–113]. Социализм, согласно Бердяеву, является своеобразной «альфой и омегой» земной истории: точкой, где сходятся конец Ренессанса и начало нового Средневековья. Социализм – венец свободного испытания человеческой личности, личность распадается, теряет свой лик, поглощаемая коллективом и машиной. Однако в социализме, особенно в его большевистском изводе (об этом Бердяев будет писать уже в «Новом Средневековье»),

заключается вся юная прелесть возрожденческой эстетики. И если мы в дальнейшем будем находить черты трагизма у Боттичелли или Микеланджело, черты отчаяния и бессилия у могучего Леонардо и в маньеризме черты колоссального порыва вырваться за пределы всего успокоенного, всего гармоничного и благоприличного, то это только очень хорошо» [7, с. 63–65].

явственно ощутима религиозность, пусть и темная, поэтому в своей сути это явление, открывающее притвор в еще не бывалое другое Средневековье.

«Ренессанс начался с утверждения творческой человеческой индивидуальности. Он кончился отрицанием творческой человеческой индивидуальности. Человек без Бога перестает быть человеком – в этом религиозный смысл внутренней диалектики новой истории, истории расцвета и гибели гуманистических иллюзий» [1, с. 41], – подытоживает Бердяев.

По ту сторону земной истории

В «Смысле истории» Бердяев раскрывает метафизику хода земного бытия, каждая эпоха плавно перетекает в другую, выполняя свои задачи: не те, что она сама считает «своими» (вроде замысла земной теократии средневековой эпохой), но те, что ей уготованы Творцом, ведущим человека через перипетии земной истории к пакибытию. Ренессанс в рамках подобной логики был необходимым этапом раскрытия человеческой свободы, испытания этой свободой. «Человек, – пишет Бердяев, – должен был пройти через свободу и в свободе принять Бога. В этом – смысл гуманизма» [1, с. 31].

Ренессанс для Бердяева – «великая неудача», но вместе с тем он дорог философу свободы и творчества, философу, задумавшему создать антроподицею, тем, что это была единственная в истории попытка человека дать творческий ответ Творцу. Ренессанс для Бердяева – не просто прошедшая эпоха, прошлое истории, но вечно пребывающий урок, указание на возможность повторного завоевания вершины, взятой ранним итальянским Ренессансом. Ренессанс – это и прошлое, и настоящее, и будущее истории не только потому, что это, по Бердяеву, длинная эпоха, конец которой переживается в социализме. Вневременность Ренессанса у Бердяева, как мне представляется, связана с его пониманием метафизики истории в целом. Приведу следующую важную цитату из «Смысла истории»: «Метафизика истории должна признать прочность исторического, признать, что историческая действительность, та действительность, которую мы считаем прошлым, есть действительность подлинная и пребывающая, не исчезнувшая, не умершая, а вошедшая в какую-то вечную действительность; она является внутренним моментом, внутренним периодом этой вечной действительности, отнесенной нами к прошлому, которое нами непосредственно не воспринимается, как воспринимается настоящее только в силу того, что мы живем в испорченном, больном времени, во времени разорванном, что это есть не что иное, как отражение разорванности нашего бытия, не вмещающего цельности. Мы можем жить в историческом прошлом, как мы живем в историческом настоящем и как уповаем, что будем жить в историческом будущем. Есть какая-то целостная жизнь, которая совмещает три момента времени – прошлое, настоящее и будущее в едином целостном всеединстве, поэтому историческая действительность, отошедшая в прошлое, не есть умершая историческая действительность; не менее реальна она, чем та, которая

свершается в данное мгновение, или та, которая будет свершаться в будущем и которую мы тоже не воспринимаем, а на которую лишь уповаем, которую ожидаем. Прошлое остается, пребывает, и зависит от разорванности и ограниченности нашего человеческого бытия, от того, что мы не живем в этом целостном прошлом, что мы отрезаны от него, что мы замкнуты в мгновении настоящего, – между прошлым и будущим, и воспринимаем это прошлое как отошедшее. Оно есть вечная действительность. Прошлое с своими историческими эпохами есть вечная действительность, в которой каждый из нас, в глубине своего духовного опыта, преодолевает болезненную разорванность своего бытия» [3, с. 56–57]. Это ощущение связанности времен, вечного пребывания прошлого в настоящем и понимания будущего как такого времени, в котором вернется прошлое, но в новом виде (новое Средневековье, новый Ренессанс, которые подхватят внутренний настрой предшествующих эпох)⁹, очень важны и характерны для историософии Бердяева.

От концепта «конца Ренессанса» Бердяев историософски переходит к «Новому Средневековью» и «новому Ренессансу». В работе «Смысл истории» он пишет: «Гуманистической Европе наступает конец, начинается возврат к Средневековью. Мы вступаем в ночь нового Средневековья» [3, с. 138–139]. А в «Конце Ренессанса» находим следующие строки: «Ни к какому новому Ренессансу нельзя прийти после истощения и растраты духовных сил человека, после блужданий по пустыням бытия, после потрясений самого образа человека. Если уж проводить аналогию, то мы приближаемся не к Ренессансу, а к темному началу средневековья и должны будем пережить и новое цивилизованное варварство, и новую религиозно-аскетическую дисциплину, прежде чем забрезжит заря нового, неведомого еще Ренессанса» [1, с. 30].

Судя по всему, сам философ колеблется между земной осуществимостью этого нового Ренессанса, между желанием подойти к осуществлению предельных задач человека в рамках земной истории и осознанием того, что «высшее призвание человека и человечества – сверхисторично, что возможно лишь сверхисторическое разрешение всех основных противоречий истории» [3, с. 143]. Ренессанс в своей предельной осуществленности скорее возможен, по Бердяеву, именно за пределами истории: «Трагизм творчества, его неудача – последнее поучение великой эпохи Возрождения. В великой неудаче Возрождения – его величие. Абсолютная завершенность и совершенство для христианского мира лежит в трансцендентной дали» [4, с. 227].

⁹ У Библихина находим схожее отношение ко времени, к истории, к прошлому: «Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается впервые, потому что было оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет» [5, с. 37].

Эту эсхатологическую настроенность Бердяева замечательно уловил Бибихин, ссылающийся на «Смысл истории» Бердяева в «Новом Ренессансе». Он критикует понимание задач Ренессанса Бердяевым и пишет следующее: «Николай Бердяев называет “провал Ренессанса” (т. е., в его понимании, творческого индивидуализма) “священной неудачей истории”, учащей, что высшее призвание человека сверх-исторично и не осуществляется в этом мире. С такой позиции создания истории человеческое тело, природа лишь декорации в трагедии духа, которые пойдут в костер после конца представления. Ренессанс с его этикой любви к бытию, участия к природе как хрупкому сокровищу, ответственности за историю ставит перед человеком более захватывающие и сложные задачи, чем духовность средневекового типа, которая в кризисной ситуации легко оставляет мир» [5, с. 173]. Кажется, что Бердяев, напротив, считает достижения Ренессанса не «декорациями», но необходимыми вечно пребывающими уроками. Однако вершинными завоеваниями Ренессанса для него являются действительно те, в которых творец ставит себе цель за пределами этого мира. Здесь уместно привести воспоминания Е.К. Герцык, которая счастливым образом явилась свидетелем того эффекта, который производило на Бердяева искусство ренессансной эпохи: «Как же властно над ним искусство! Флоренция мне ключ к нему. Он – к Флоренции. Но я изнемогла от усталости, от впечатлений. Домой! Еще десять минут, упрасивает он, сердится он и влечет меня прочь из Уффици узкими улочками, где едва разминуться с медленно пробирающимся трамваем, в церковь, в Бадию; не давая мне окинуть ее взглядом, к одной, одной только Филиппиниевской фреске: явление Богоматери св. Бернарду. Женский хрупкий профиль. Но он торопит меня смотреть на ее руку: так глубоко прорезаны пальцы, так тонки, что кажется, сохраняя всю красоту земной формы, рука эта уж один дух, уже не плоть. И восторг в глазах Бердяева выдает мне его тайну – ненависть к плоти, надежду, что она рассыплется вся (аминь, аминь, рассыпья...)» [6, с. 434–437].

Верит ли Бердяев, что новый Ренессанс возможен в земной истории, что явится Данте новой эпохи? В это, вероятно, он верил и даже считал, что задачу нового христианского ренессанса может осуществить Россия [1, с. 46]. Бердяев, очарованный ранним итальянским ренессансом, желает его повторения в земной истории. Ренессанс для него – эпоха, дерзающая подойти к раскрытию антропологической тайны, что неосуществимо в земной истории, но осуществима «христианская работа над человеческим образом», которая, по Бердяеву, должна продолжаться до конца земных времен. «Смысл истории» заканчивается как раз оптимистичным указанием на необходимость продолжения этой работы (стремлению к завоеванию оставленных высот дух). Подводя итоги новой истории, итоги конца Ренессанса, философ пишет: «Так кончается новая история и начинается какая-то другая история, которую я, по аналогии, назвал новым Средневековьем; в ней человек вновь должен связать себя, чтобы собрать себя, вновь должен

подчинить себя высшему, чтобы не окончательно погубить себя. Для того чтобы человеческая личность вновь обрела себя, чтобы та христианская работа над человеческим образом, которая составляет существенный момент в судьбе человека во всемирной истории, продолжалась и дальше, для этого необходим возврат, по-новому, к некоторым элементам средневекового аскетизма. То, что Средние века переживали трансцендентно, должно быть пережито имманентно. Работа свободного самоограничения человека, свободной дисциплины, волевого подчинения себя сверхчеловеческой святине, может предотвратить окончательное истощение творческих сил человека, она приведет к накоплению новых творческих сил и сделает возможным новый христианский Ренессанс, который для избранной части человечества наступит лишь на почве укрепления человеческой личности» [3, с. 141].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Эксмо, 2008. 640 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 174 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Академический проект, 2024. 346 с.
5. Биbihин В.В. Новый Ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
6. Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Флоренции. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2016. 640 с.
7. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус: Академический проект, 2012. 904 с.
9. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014. 685 с.
10. Zabughin V. Storia del Rinascimento Cristiano in Italia. Milano: Treves, 1924. 376 p.

CHRISTIAN AND ANTI-CHRISTIAN RENAISSANCE OF NIKOLAI BERDYAYEV¹⁰

O.I. Kusenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow
Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky,
Saint Petersburg

¹⁰ The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-28-00748, <https://rscf.ru/en/project/24-28-00748/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky

N.A. Berdyaev rejects the opinion that the entire Renaissance era is painted in a single color and suggests looking at the Italian Renaissance as a complex phenomenon, dividing it into several periods. In addition, the Renaissance period of history, according to Berdyaev, goes far beyond the Renaissance in the generally accepted sense. «The end of the Renaissance» comes for the philosopher at the beginning of the 20th century, when Christian humanism finally turns into its extreme anti-Christian opposite, the features of the human are blurred, the person himself, the individual, is lost in the collective and among machines. Berdyaev's Renaissance concept, which he worked on for a whole decade from 1912 to 1922, is consistently revealed in three works: «The Meaning of Creativity», «The End of the Renaissance» and «The Meaning of History». The focus of this article will be on the analysis of Berdyaev's ideas about Renaissance humanism in the above-mentioned texts.

Keywords: *N.A. Berdyaev, Renaissance studies, Italian Renaissance, Renaissance humanism, Philosophy of history.*

Об авторе:

КУСЕНКО Ольга Игоревна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва; научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, г. Санкт-Петербург. E-mail: isafi137@gmail.com

Author information:

KUSENKO Olga Igorevna – PhD, Senior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow; Research Fellow at Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Saint Petersburg. E-mail: isafi137@gmail.com.

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.06.2025.

УДК 1(091)+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.178

Н.А. БЕРДЯЕВ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

М.Г. Андреанов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Автор статьи исследует размышления Н.А. Бердяева над историей и сущностью русской культуры. С точки зрения автора, данные размышления имеют характер экзистенциальной рефлексии. Автор приходит к выводу, что экзистенциальная рефлексия Н.А. Бердяева над русской культурой основана на шести экзистенциалах. Такими экзистенциалами, по автору, являются религиозная вера, душа русского народа, самореализация, свобода, отчуждение, творчество.

Ключевые слова: *религиозная вера, душа русского народа, самореализация, свобода, отчуждение, творчество, экзистенциал.*

Н.А. Бердяев был одним из российских мыслителей первой половины XX в., которые испытали горечь вынужденной эмиграции, но продолжили переживать за судьбу своей Родины – России и её культуры. В чём состояла специфика исследования Бердяевым русской культуры? Это углублённое размышление над историей и спецификой русской культуры, преломленное через личный жизненный опыт и взаимодействующее с ним. На наш взгляд, суть данного размышления может быть определена при помощи словосочетания «культурфилософская экзистенциальная рефлексия». Тому есть три причины.

Первая причина заключается в том, что Бердяеву присуще характерное для экзистенциальной рефлексии взаимопреодоление и противоречие между историей русской культуры и мыслями о ней, которые им проживаются [1, с. 37].

В качестве второй причины можно выделить использование Бердяевым, исследователем закономерностей истории русской культуры, экзистенциальной рефлексии как «механизма, обеспечивающего изменения восприятия личностью себя и своего жизненного мира» [12, с. 149–150]. Если обратиться к культурфилософским работам этого мыслителя, то окажется, что их содержание – совокупность осмысляемых и переосмысляемых им «оснований личностного бытия» [12, с. 154], или экзистенциалов. В связи с этим мы будем следовать подходу А.С. Гагарина, согласно которому экзистенциалы – это «смыслжизненные основания и способы человеческого существования», их выявление и постижение предполагает личное проживание и переживание [8, с. 71].

© Андреанов М.Г., 2025

Третью причину мы обнаруживаем в том, что Бердяеву, автору культурфилософских текстов, склонному к экзистенциальной рефлексии над русской культурой, присуще «непрерывное продуцирование смыслов и осознание ценностей», соотнесённых с русской культурой, которое видится способом существования индивидуального сознания автора данных текстов [13, с. 68].

Мировоззрение Бердяева неотделимо от осмысления истории русской культуры и той культурной реальности, которая сложилась после Великой российской революции 1917–1922 г. Потому все те особенности, которые были свойственны мировоззрению данного философа, оказывали определяющее влияние на выбор им тех экзистенциалов, которые он избрал для характеристики специфики русской культуры и основных этапов её истории. Если исходить из того, что Бердяев был религиозным мыслителем, творчески интерпретировавшим культурные процессы и события в жизни русского общества, обоснованно выделение шести экзистенциалов. Это, на наш взгляд, религиозная вера и душа народа, самореализация, свобода, отчуждение и творчество.

В культурфилософской рефлексии Бердяева экзистенциал религиозной веры играл определяющую роль, т. к. мыслитель был убеждён в том, что ход истории народа и его культуры, в том числе специфика его философской мысли, предопределены религией, принятой этим народом [3, с. 46]. Позиция Бердяева как христианского философа, размышляющего о роли православия в истории русской культуры, была своеобразной. Он признавал весомую роль двоеверия в формировании русской религиозности [3, с. 8]. Для него было характерно негативное отношение к последствиям влияния победы иосифлян над нестяжателями на русскую православную религиозность [3, с. 12–13]. Бердяев использовал словосочетание «историческое христианство», понимая под ним малодушное и рабское приспособление вероучения и политики христианской церкви, в том числе и Русской православной церкви, «к господствующим силам» мира сего. В связи с этим философ возлагал на русское «историческое христианство» существенную часть вины за те «гонения на дух» в революционной России, которые проведены большевиками [3, с. 132].

Бердяев немало внимания уделил сравнительному анализу западной и русской христианской религиозности. Он пришёл к выводу, что русское «моральное сознание... более христианское», т. к. мысль православной России была всегда «свободна от греха рационализма», в отличие от католической схоластики [3, с. 46–47, 241]. Мыслитель полагал, что русскому христианину присуще предпочтение религиозно преображённой жизни земной культуре, а западный христианин склонен к культу культуры, обустройству в земном мире [3, с. 124–125].

Экзистенциал религиозной веры для Бердяева отражал самую важную составляющую души русского народа. Философ утверждал, что «русский народ – религиозный по своему типу и своей душевной структуре», и

поэтому в русской культуре даже атеизм, материализм и коммунизм приобрели религиозную окраску [3, с. 239]. Бердяев много внимания уделил изучению проявлений экзистенциала души народа в истории русской культуры. Мыслитель при этом исходил из того, что душа русского народа является одним из самых противоречивых примеров народных индивидуальностей [3, с. 7–8]. Бердяев считал, что в душе русского народа обнаружил три главных противоречия, и они заключались в конфликтах между восточным и западным началом, между восточнославянским политеизмом и византийским православием, в склонности к апокалиптике и к нигилизму [3, с. 8, 124]. Философ пришёл к выводу о неустранимости данных противоречий, и причину её он усматривал в том, что душе русского народа присущи «огромная сила стихии и сравнительная слабость формы» [3, с. 8].

Мыслитель эти особенности души русского народа объяснял двояко. С одной стороны, географически. То есть тем, что необъятность пространств России согласуется с «бесконечностью... русской души» [3, с. 8]. С другой стороны, при помощи образного соотношения мужского и женского начал. Бердяев, утверждая, что в каждом народе есть и мужское, рационально-волевое начало, и женское, иррационально-эмоциональное начало, констатировал преобладание женского начала в русской народной душе. Философ обосновывал это мнение тем, что «есть... индетерминированность в жизни русского человека», малопонятная для более рационально мыслящих европейцев [3, с. 240], а также что русскому народу присуща «пассивная... женственность... в отношении государственной власти» [5, с. 5]. Но это лишь преобладание, а не доминирование, т. к., по наблюдению Бердяева, «русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности» при защите своих интересов [3, с. 240]. В связи с этим важно отметить, что философ провёл сравнительный анализ души германского и русского народов, пришёл к выводу об их противоположности и при этом посчитал скорее уродством, чем преимуществом господство в душе германского народа мужского начала с идеей господства и могущества [3, с. 240–241].

Для Бердяева экзистенциал души русского народа был тесно связан и с экзистенциалом самореализации души народа в истории культуры. Непосредственно он отмечал, что ему в первую очередь хочется найти ответ на «вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ народа, его идея», а уже во вторую очередь – «чем эмпирически была Россия» [3, с. 7]. По мнению мыслителя, этот процесс самореализации длится всю земную историю русского народа, ведь «русская идея не есть идея культуры» [3, с. 125], но есть «эсхатологическая идея Царства Божьего» [3, с. 136].

Согласно Бердяеву, самореализация души русского народа сталкивалась и сталкивается с двумя препятствиями. Первое из этих препятствий является собой соблазн «обскурантского отрицания культуры вместо эсхатологической критики её», которому, к примеру, поддавался Л.Н. Толстой. Вторым препятствием мыслитель считает массовое увлечение строительством

«механистической, коллективистской цивилизации», которое, в частности, присуще большевикам, пришедшим к власти в России в 1917 г. Бердяев считал, что преодолеть оба данных препятствия способна «только культура конца», т. е. эсхатологически настроенная культура. По его мнению, к пониманию данной миссии русской культуры ближе всего подошёл философ Н.Ф. Фёдоров. Ведь именно он обличал проявления лжи в русской культуре и призывал к полному достижению мира и установлению «родства и братства не только социального, но и космического» [3, с. 136].

Бердяев, размышляя об историческом пути души русского народа, исследовал его связь с экзистенциалом свободы. Согласно мыслителю, суть этой связи заключается в том, что душа русского народа религиозна, а «источники свободы духа заложены в христианстве» [3, с. 46]. Для Бердяева доказательством такого понимания свободы духа русского народа послужил тот факт, что этот народ «не слишком поглощен жадой... земного благоустройства» [5, с. 12]. По этой же причине «русский пафос свободы был скорее связан с... анархизмом, чем с либерализмом» [3, с. 139], не даром русский народ, подавляемый деспотическим государством, не боролся за свои права, а периодически «убегал в вольницу, бунтовал» [3, с. 15]. Экзистенциал свободы был так значим для Бердяева, что он использовал критерии свободы и бунта для оценки всех периодов русской истории.

Анализируя отношение Бердяева – исследователя русской культуры – к экзистенциалу свободы, необходимо упомянуть и о влиянии нарастающего отчуждения на судьбу русской культуры. По наблюдению Б.Л. Губмана, данный процесс является «порождением нескончаемой череды феноменов, мешающих индивиду быть самим собой» [9, с. 59]. Каждый философ может по-своему понимать суть неподлинного существования, причины пребывания человека в дисгармонии с собой, то, что является подлинной экзистенцией.

В связи с этим отметим, что, хотя Бердяев не использовал понятие «отчуждение», о влиянии этого феномена на историю русской культуры он размышлял. Мыслитель использовал другое, близкое по смыслу слову «отчуждение» понятие – «объективация» [11, с. 356]. Для него объективация является глобальным состоянием отчуждённости от Бога, от объективной реальности, падшего мира и всех составляющих его субъектов: такие существа, по Бердяеву, должны рассматриваться как явления, а не подлинно существующие субъекты [7, с. 254]. Для него важным проявлением объективации является «поглощенность неповторимо-индивидуального, личного, общим, безлично-универсальным». Её примером является подмена религиозной веры её суррогатом, примиряющим христианина с земным миром. В такой, казалось бы, религиозной культуре господствует «“царство кесаря” вместо царства Божьего» [2, с. 254].

Бердяев полагал, что русская культура почти не подвержена влиянию объективации. И это потому, что, во-первых, русский человек всегда склонен к религиозности, даже став атеистом, коммунистом,

материалистом, скептиком [3, с. 239], и во-вторых, стремление к комфортному устроению в земном мире чуждо русскому народу, потому что он настроен эсхатологически [3, с. 125].

Показательно отношение Бердяева к экзистенциалу творчества. Мыслитель исходил из того, что до XIX столетия «многовековая невыраженность, неактуализированность сил русского народа» проявлялась в отсутствии самобытной русской мысли [3, с. 9–10] и, соответственно, оригинального русского творчества. В связи с этим Бердяев задался вопросом, допустимо ли творчество в земном мире для религиозного человека, в том числе русского человека, для которого приоритетом является спасение души.

По наблюдению мыслителя, в России XIX в. на этот вопрос давались противоположные ответы. Так, А.С. Пушкин полагал, что спасение души христианина совместимо со свободой его творчества, а Н.В. Гоголь и Л.Н. Толстой сомневались в этом [3, с. 28]. Бердяеву импонировала позиция А.С. Пушкина, и он выдвинул в её защиту два аргумента. Первый из них заключается в том, что так как жизнь каждого человека есть его собственный «творческий процесс» [6, с. 274], человеческая экзистенция не задана полностью и «творится в опыте жизни, в испытаниях... судьбы» человека [2, с. 14]. Второй аргумент базируется на констатации того, что творчество как трагично, так и дарует надежду на спасение. Трагедия творчества для Бердяева проявляется в том, что в земном мире человек хочет творить новое бытие, но всегда «вместо бытия творится культура» [4, с. 130]. При этом философ верил в то, что, когда в земном мире человек освободится от своей греховности, его творчество выйдет «за пределы культуры», потому что сможет обнаружить «прорыв к трансцендентному» и обрести «путь к иному бытию» [3, с. 131–132]. Так, Бердяев верил то, что когда-нибудь сферы культуры обретут христианский смысл, искусство превратится в теургию, философия – в теософию [3, с. 131]. Поэтому для этого мыслителя, как отметил Н.О. Лосский, все проявления трагедии творчества не напрасны, потому что они в человеке – творце – неуклонно «пробуждают волю к религиозному преображению жизни» [10, с. 258].

Итак, экзистенциальная рефлексия Н.А. Бердяева над русской культурой может быть понята через осмысление им следующих шести экзистенциалов: религиозной веры и души народа, самореализации и свободы, отчуждения и творчества. Согласно философу, для понимания русской культуры и её истории очень важен экзистенциал религиозной веры, потому что для него православие было одной из характерных черт русской культуры и главным критерием отличия русской культуры от культур Европы. С точки зрения Бердяева, экзистенциалу души русского народа хотя и присуща выраженная противоречивость, можно говорить о том, что русская народная душа на протяжении всей её истории хранила и хранит непреходящие характерные черты и цельность. Сущность экзистенциала самореализации

русского народа виделась Бердяеву в религиозном контексте, а именно – в настроенности на приближение эсхатологического конца истории. Экзистенциал свободы был очень близок Бердяеву-философу и стал для него критерием периодизации истории русской культуры. Мыслитель размышлял об экзистенциале отчуждения применительно к истории русской культуры, хотя предпочитал использовать другое, близкое понятие – объективация. Бердяев был убеждён в устойчивости русского человека к отчуждению, понимаемому им в религиозном контексте. Для Бердяева был значим и экзистенциал творчества. Он доказывал, что творчество и спасение души вполне совместимы, размышлял о причинах позднего начала самобытного русского творчества, анализировал воздействие борьбы восточных и западных влияний на творчество представителей русского народа.

Список литературы

1. Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенциализм // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. С. 30–56.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–316.
3. 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.
4. 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.
5. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: ВИНТИ, 1990. 240 с.
6. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 230–316.
8. Гагарин А.С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 12 (62): в 4-х ч. Ч. II. С. 70–73. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gramota.net/article/hss20152815/fulltext> (дата обращения – 08.08.2025 г.).
9. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века // Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОССПЭН, 2005. С. 9–288.
10. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 460 с.
11. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций / изд.е 2-е. М.: Аспект Пресс, 2000. 399 с.
12. Репецкая А.В., Репецкий Ю.А. Экзистенциальная рефлексия и изменения восприятия личностью себя и своего жизненного мира // Мир психологии.

2013. № 1. С. 148–155. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?edn=pxtqid> (дата обращения – 08.08.2025 г.).

13. Фадеева И.Е. Экзистенциальная рефлексия и культурогенез: Культурологическое образование в контексте современности // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. 2015. Т. 15, вып. 1. С. 65–70. [Электронный ресурс]. URL: <https://php.sgu.ru/ru/articles/ekzistencialnaya-refleksiya-i-kulturogenez-kulturologicheskoe-obrazovanie-v-kontekste> (дата обращения – 08.08.2025 г.).

N.A. BERDIAEV'S EXISTENTIAL REFLECTION ON RUSSIAN CULTURE

M.G. Andreanov

Tver State University, Tver

The author of the article explores N.A. Berdyaev's reflections on the history and essence of Russian culture. From the author's perspective, these reflections have an existential nature. The author concludes that N.A. Berdyaev's existential reflection on Russian culture is based on six existentials. According to the author, these existentials include religious faith, the soul of the Russian people, self-realization, freedom, alienation, and creativity.

Keywords: *religious faith, the soul of the Russian people, self-realization, freedom, alienation, creativity, existentialism*

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: 16.08.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.09.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.185

ЭВОЛЮЦИЯ ИСТОРИОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО (1880–1941 ГГ.)

И.А. Казанцева, С.П. Бельчевичен, И.И. Лысюк

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Эволюция историософского мировоззрения Д.С. Мережковского тесно связана со становлением его религиозно-философского учения. Под влиянием идей Ф. Ницше в начале XX столетия русский мыслитель развивает концепцию о борьбе языческого и христианского как начал мировой истории и культуры. В то же время Мережковский рассматривает проблему взаимосвязи России и Запада. Он полагает, что в Европе сложилось основанное на идеях прагматизма «дисциплинарное общество», которое мешает человеку реализовать свое право на творчество и индивидуальность. При этом особую роль играет русская «религиозная общественность», призванная победить Грядущего Хама. В период эмиграции 1920–1941 гг. Д.С. Мережковский ищет истоки раннего христианства в истории древних цивилизаций. Под влиянием западной традиции русский мыслитель предлагает экзистенциальное прочтение мировой истории.

Ключевые слова: *русская религиозная философия, историософия, Россия, Запад, новое религиозное сознание, экзистенциализм.*

Проблемы исторического развития всегда находились в фокусе внимания известного русского религиозного мыслителя Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941). С самого начала своей творческой карьеры он обращается к актуальным проблемам историософии, пытаясь создать достоверную схему исторического процесса, размышляя о его единстве и смысловой направленности. Историософское мировоззрение Д.С. Мережковского шло параллельно с его общефилософским мировоззрением и отразило основные вехи творческой эволюции русского философа. Как справедливо отмечает российский исследователь В.А. Кувакин, в наследии Д.С. Мережковского можно выделить «историософские утверждения трех уровней: наиболее масштабные, относящиеся к философии истории, среднего уровня, касающиеся прежде всего проблемы Восток (Россия) – Запад (Европа), и, наконец, многочисленные варианты философии истории России» [2, с. 88].

Первоначально Д.С. Мережковский обращается к наследию позитивистов и русских народников. Русский мыслитель солидарен с учением Г. Спенсера и Н.К. Михайловского о критериях прогресса и роли индивидуального начала в историческом процессе [7, с. 198–201], однако увлечение позитивизмом оказалось недолгим, и в начале 90-х гг. XIX столетия

© Казанцева И.А., Бельчевичен С.П., Лысюк И.И., 2025

Д.С. Мережковский обращается к историософским идеям Ф. Ницше и Вл. Соловьёва. Вклад немецкого философа в историософскую проблематику весьма значителен. Решая проблему о поступательном развитии и направленности исторического процесса, Ф. Ницше приходит к выводу об отсутствии единства человечества, закономерностей исторического развития: «Человечество не представляет собой развития к лучшему или сильнейшему, или к высшему, как в это до сих пор верят. Прогресс есть лишь современная идея, иначе говоря, фальшивая идея» [8, т. 2, с. 634]. Ф. Ницше утверждает, что современный европеец уже не способен творить культуру будущего и страдает «ослаблением личности». Кризис современной ему европейской цивилизации немецкий философ видит в подавлении инстинктов «воли к жизни» исторической действительностью и иудео-христианской традицией, которая, создавая новые нравственные нормы, лишает человека свободы культурного творчества. Ф. Ницше говорит не только о несостоятельности провозглашенных гуманистических ценностей, но и о возможной гибели западной цивилизации. Выход из сложившейся ситуации немецкий теоретик видит во взращивании новой личности, которая способна преодолеть массовые стереотипы и регламентации, отвергнуть прошлое и творить будущее, ибо «историю могут вынести только сильные личности, слабых она совершенно подавляет» [8, т. 1, с. 187]. Захваченный нигилистическим призывом к переоценке ценностей Д.С. Мережковский создает работы, в которых акцентируется внимание на исторических личностях, способных к созданию новых культурных ценностей. Ему импонирует ницшеанское генеалогическое понимание истории в ее критическом измерении. Это рельефно прослеживается в работах 90-х гг. XIX и начала XX вв. В статье «Акрополь» Д.С. Мережковский делится своими впечатлениями о путешествии в Италию и Грецию, где он воочию соприкоснулся с великим наследием античности. Особенно сильное впечатление на Д.С. Мережковского произвел Парфенон, творение Иктина, Калликрата и Фидия. Храм, в понимании Д.С. Мережковского, стал воплощением могущества человека, демонстрируя единство человеческого и природного, гармонии этих начал. Разделяя положение Ницше о сверхчеловеческом измерении истории, Д.С. Мережковский пишет: «Творчество художника было высшим подвигом, и подвиг героя – высшею ступенью красоты. Это – два откровения одного начала. Единое в единой душе человека. Неужели нам нет спасения, и противоречия нашего ума и сердца неразрешимы. Неужели не суждено людям повторить того, что здесь было, и никогда новый Парфенон не будет создан новым эллином, богоподобным человеком на земле» [3, с. 24]. В то же самое время Д.С. Мережковский обращается к наследию Владимира Соловьёва. Конструкция исторического развития, предлагаемая русским религиозным автором, предполагает его смысловую заданность, через ряд природных и исторических этапов человечество движется к своему неизбежному финалу – Богочеловечеству. Царство Божие, соединяющее человека и Бога, открывается не сразу, а через стадии развития бытия: неорганическую,

растительную, животную, природно-человеческую – и фиксируется в точке духовного единения двух начал: божественного и человеческого.

Противоречия, свойственные историософским исканиям Д.С. Мережковского, наиболее ярко проявились в его исторической трилогии «Христос и Антихрист» (1895–1905), где русский философ предлагает оригинальную версию мировой философии истории в ее глобальном звучании, сфокусировав внимание на «языческих» и «христианских» началах мировой истории. Свою историософскую схему Д.С. Мережковский выстраивает, опираясь на антропологию отдельного индивида. Природа человека связана с наличием в ней «языческого» и «христианского». Под «языческим» началом философ понимает проявление основ человеческой природы: чувственности, рациональности, самодостаточности. «Христианское» начало подчеркивает в природе человека не материальное, а именно духовное: стремление к творчеству, веру в идеальное, божественное. Оба этих начала находятся в непрестанном противостоянии и «выплескиваются» на арену мировой истории, что порождает различные культурно-исторические формы, ценности и идеи. Победа одного из начал является своеобразным катализатором формирования новой культуры и глобальных изменений в историческом процессе.

Искания Д.С. Мережковского наиболее ярко проявляются в первой части трилогии «Смерть Богов: Юлиан Отступник» (1895). Русский автор создает произведение, насыщенное античной и религиозной символикой, призванной придать роману дополнительную смысловую нагрузку. В небольшом городке Марцеллум проходят детские годы Юлиана и его брата Галла. Они являются прямыми наследниками римского престола, но власть захватывает их дядя Констанций. Если Галл смирился со своей судьбой, то Юлиан готов бороться за свою жизнь и престол до конца. Посланный Констанцием на верную гибель на усмирение германских племен, он не только побеждает их, но и, реализуя «волю к власти», становится императором огромного государства. Юлиан в интерпретации русского философа воплощает именно ницшеанское языческое начало, поэтому после его победы возвращаются античные философские школы, укрепляется неоплатоническая философия. Следуя идеалам свободной смерти, Юлиан погибает на поле брани, признавая враждебную ему христианскую правду, однако победа христианства не является окончательной и бесповоротной, античные Боги скоро воскреснут.

Вторая часть трилогии так и называется: «Воскресшие Боги: Леонардо да Винчи» (1901). В ней русский мыслитель разворачивает свои исторические конструкции, справедливо полагая, что корпус идей этого времени тесно связан с античностью. Концепты гуманизма, антропоцентризма, рационализма формируют новый тип культуры, связанный с человеком, его телесностью и разумом. Превосходные образцы возрожденческой культуры создает великий итальянский художник Леонардо да Винчи. В толковании

Д.С. Мережковского Леонардо – новый тип ницшеанской личности, способной к созданию культурных шедевров, сочетающий в себе христианское и языческое начала. Все наследие итальянского мастера отражает неустойчивость эпохи Ренессанса, смешение языческих и христианских ценностей.

Подобным образом русский мыслитель подходит и к личности первого русского императора. Петр I воплощает в себе ницшеанское стремление к власти, способность к преодолению исторических вызовов. Строительство Санкт-Петербурга, создание Российской академии наук, основание империи, вхождение в число ведущих европейских государств – вот бесспорные заслуги первого русского императора. В то же время Д.С. Мережковский критикует русского самодержца за чрезмерную европеизацию, отказ от национальных традиций, солидаризируясь в этом вопросе с русскими славянофилами. Образ Петра иллюстрирует положение Д.С. Мережковского о том, что в исторических личностях тесно переплетаются добро и зло, стремление к созиданию и разрушению. Поворот русского писателя к религиозным ценностям подтверждается появлением в романе новых персонажей: Тихона, Иоанна, сына Громова – они ищут свою религиозную правду и проповедуют приближающейся Конеч Мира и Грядущую Церковь Господа [4, т. 4, с. 284].

Период 1905–1920 годов отмечен новыми исканиями Д.С. Мережковского в сфере историософии. В этот период на его мировоззрение оказывают влияние политические события: две русских революции, гражданская война. Первоначально отношение философа к революции было положительным, он увидел в ней религиозное действие, которое может пробудить «новое религиозное сознание» и привести к установлению царства Божьего на земле. Согласно идеям Д.С. Мережковского, в этом обществе соединятся правда о духе и плоти, о земле и небе, что не смогло или не захотело создать историческое христианство. В этом обществе будет только один закон – закон Христа, и люди не смогут властвовать над людьми, однако, столкнувшись с реальной политической жизнью, «мистический революционер» кардинально поменял свои взгляды, что в конечном итоге привело его в эмиграцию.

В начале XX в. формируется новая историософская концепция: Д.С. Мережковский под влиянием западников, славянофилов, анархистов выстраивает свою концепцию о взаимодействии Запада и России. Основным партнером в этом диалоге для Д.С. Мережковского становится А.И. Герцен, который хорошо знал и чувствовал западную и русскую культуру. По мнению А.И. Герцена, в рамках западной цивилизации под влиянием капиталистических отношений складывается новый тип общества, который русский автор обозначает как «мещанство». Этот тип общества характеризуется наличием среднего класса, который формирует духовные запросы общества, вырабатывая целерациональные стереотипы и ценности общественной жизни. Д.С. Мережковский не только принимает термин «мещанство», который он использует в своих историософских построениях,

он во многом солидаризируется с позицией А.И. Герцена. Философ полагает, что на Западе рождается новый тип «дисциплинарного общества», в котором на смену гуманистическим ценностям приходят идеи, связанные с меркантильностью, положительностью, здравым смыслом и интересами «торговой конторы». В результате на Западе появляется усредненный европеец, который генерирует массовую, лишенную высших ценностей культуру. Трагедия великой европейской культуры в том, что массовые стереотипы подменяют собой личностные начала, человек теряет свою индивидуальность, поглощается обществом и не способен воспринимать ценности духовной культуры. Д.С. Мережковский чувствует приближающуюся трагедию европейского общества: «Религия современной Европы – не христианство, а мещанство. От благоразумного сытого мещанства до безумного голодного зверства один шаг. Не только человек человеку, но и народ народу – волк. От взаимного пожирания удерживает только взаимный страх, узда слишком слабая для расвирепевших зверей. Не сегодня, так завтра они бросятся друг на друга и начнется небывалая бойня» [5, с. 29–30]. Русский философ считает, что причины этого явления в отказе от христианских ценностей в пользу прагматического «позитивистского мировоззрения».

Что же происходит с талантливой личностью в рамках подобного общества, каким образом она может донести до людей свои достижения и ценности? Об этом работа Мережковского «Флобер» (1888). Философ высоко оценивает творческое наследие французского автора, который придерживался идеи о том, что «искусство выше жизни» и стремился воплотить ее в своем творчестве. Статья Д.С. Мережковского – следствие реакции на отторжение многих идей Г. Флобера современным западным обществом. Трагизм положения французского писателя в том, что «он среди чужого мира», так комментирует ситуацию Д.С. Мережковский [3, с. 56]. Русский философ подчеркивает, что общество, основанное на меркантильных интересах, лишенное духовных идеалов, в состоянии изолировать талантливую личность, лишить ее возможности свободно и полноценно творить. В грядущем Хаме он пишет: «Всё благородство культуры, уйдя из области общественной, сосредоточилось в уединенных личностях, в таких великих отшельниках, как Ницше, Ибсен, Флобер и все еще самый юный из юных – старец Гёте. Среди плоской равнины мещанства эти бездонные артезианские колодцы человеческого духа свидетельствуют о том, что под выжженной землею еще хранятся живые воды. Но нужен геологический переворот, землетрясение, чтобы подземные воды могли вырваться наружу и затопить равнину, снести муравьиные кучи, опрокинуть старые лавочки мещанской Европы. А пока – мертвая засуха. И даже великие отшельники европейского гения только что, выходя из круга личной культуры, касаются общественной, теряют свое благородство, пошлеют, мелеют, истощаются, как степные реки в песках» [5, с. 30–31].

Констатируя духовный кризис на Западе, Д.С. Мережковский обращается к русской философии истории. Исторический процесс в России развивался параллельно европейскому, но имел свою специфику. При решении этой проблемы русский философ обращается к различному спектру существующих мнений и оценок в среде славянофилов, западников, представителей позитивистской и религиозной мысли. Но все же решающую роль при формировании позиции автора сыграли историософские идеи П.Я. Чаадаева. Он был убежден в том, что именно религия является важным фактором общественного развития и придает цивилизации свои неповторимые особенности. Если на Западе католицизм способствовал социальному творчеству, то Россия, принявшая православие из Византии, сохранила особую чистоту и силу, аскетизм религии. Специфика православия, по мнению П.Я. Чаадаева, повлияла на социальное развитие России. Он полагает, что изолированность России от общеевропейских процессов, наряду с отрицательными последствиями, имеет и положительное значение, ибо она может воспользоваться ошибками Запада и продолжить свое существование, превратившись в особую цивилизацию. Д.С. Мережковский на свой лад обыгрывает идею П.Я. Чаадаева о религиозно-общественном творчестве, полагая, что соединение общественного и религиозного может воплотиться в рамках русской религиозной общественности. Н.А. Бердяев, комментируя эту идею Д.С. Мережковского, пишет: «Здесь в Мережковском есть что-то оригинальное, его собственное, есть какая-то тема» [1, ч. 1, с. 136]. Анализируя социально-политическую ситуацию в России, Д.С. Мережковский считает, что в стране появилось «дисциплинарное общество», отличное от Запада, имеющее свои специфические черты. «У этого Хама в России – три лица. Первое, настоящее, – над нами, лицо самодержавия, мертвый позитивизм казенщины, китайская стена табели о рангах, отделяющая русский народ от русской интеллигенции и русской церкви. Второе лицо, прошлое, – рядом с нами... Мертвый позитивизм православной казенщины, служащий позитивизму казенщины самодержавной. Третье лицо, будущее, – под нами, лицо хамства, идущего снизу, – хулиганства, босачества, черной сотни – самое страшное из всех трех лиц» [5, с. 43].

Спасти Россию и Запад от духовного рабства может только «религиозная общественность», зарождающаяся в недрах русской действительности. Именно в ней соединятся три благородных начала: русский народ, русская церковь и русская интеллигенция. Д.С. Мережковский понимает, что историческая ситуация совершенно другая, поэтому из-под его пера выходит ряд статей, в которых он пытается доказать, что такой союз возможен. Анализируя становление Русской православной церкви, русский мыслитель показывает особенности ее развития на протяжении нескольких столетий, отмечая значение византийской традиции. Испытав влияние идей П.Я. Чаадаева, он утверждает, что религия играет решающую роль в процессе формирования национальных культур, этнического самосознания различных народов. Православие, сформировавшееся в России, характеризуется

автором как аскетичная, созерцательная религия, лишенная социального действия. Исправить существующее положение возможно, если Русская православная церковь обратится к общественной деятельности, обновлению и новым религиозным ценностям. Союз русского народа и интеллигенции возможен, их объединяет не только общая национальная идентичность, но стремление к «новому религиозному сознанию», апокалипсическое христианство, ответственность за будущее России, однако реализации подобных проектов Д.С. Мережковского не суждено было сбыться, в 1917 г. произошла Октябрьская революция, итогов которой он не принял.

В период эмиграции русский писатель испытывает духовный кризис. Вновь обращаясь к древней истории различных цивилизационных образований, он пытается обнаружить истоки первоначального христианства. Одной из таких работ становится роман «Рождение богов. Тутанкамон на Крите» (1924). Главная героиня произведения жрица Дио сомневается в традиционной религии, исповедуемой на Крите, связанной с поклонением Священному Быку и человеческими жертвоприношениями. Она ищет и находит свидетельства появления новой религии Отца, Сына и Матери. Главная Жрица открывает ей тайну, показывая знаки будущего: «Слезы сталактитов капали, красные от света факелов, точно кровавые, и на дне пещеры чернела вода, как лужа черной крови, а над ней висел, на белой стене сталактитов, изваянный из черного мрамора четырехконечный Крест» [6, с. 16]. В скором времени эти предзнаменования сбудутся, и в мир придет Сын Человеческий. Вторая книга дилогии – «Мессия» (1927) – также наполнена мистическими символами, пророчествами, что усиливает идею появления новой монотеистической религии и прихода Спасителя.

Важной вехой в историсофских исследованиях русского философа следует признать его труд «Тайна Запада: Атлантида – Европа» (1930). Главная задача, которую пытается решить автор, – необходимость понять ход и смысловую направленность исторического процесса. Д.С. Мережковский выделяет три больших периода в истории всего человечества. Первый период обозначается им как «преистория», когда появляется полумифологическая цивилизация атлантов, погибшая от природных катаклизмов, однако, исчезая, она смогла транслировать культурные ценности последующим цивилизациям. Следующий период мировой истории – «всемирная середина» – связан с появлением многочисленных восточных и западных цивилизаций, среди которых особое место занимают египетская, вавилонская, крито-эгейская, американская, западная. Каждая цивилизация является носителем особой духовной культуры, запечатлевающейся в сакральной символике. Духовная связь между цивилизациями придает смысл общечеловеческой истории, связывает ее воедино. Д.С. Мережковский пытается обнаружить базовый символ, через который возможно понимание единства и многообразия прошлых и настоящих цивилизаций. Таким общечеловеческим символом становится Крест, освещающий путь всего человечества. Движение от бессознательных форм религиозности к всемирным

христианским ценностям составляет сущность исторического процесса, соединяет цивилизации прошлого с настоящим и будущим. Вслед за вторым человечеством появится третье, в этот период будут воплощены истинные христианские ценности и будет раскрыта правда о Третьем Грядущем Завете.

И все же самой значительной работой периода эмиграции следует признать книгу Д.С. Мережковского «Иисус Неизвестный» (1932). Опираясь на канонические и апокрифические тексты, русский философ пытается явить подлинный образ Спасителя. Философия истории русского автора рождается в плодотворном диалоге с западной философской традицией, в кругу его собеседников Ж. Ренан, Б. Паскаль, А. Бергсон, О. Вейнингер, но именно благодаря Мигелю де Унамуно она приобретает свою экзистенциальную направленность. Базовым понятием для католического мыслителя является термин «агония», который интерпретируется им не как состояние, предшествующее гибели, а как борение и становление Божественной личности. В рамках пограничной ситуации Спаситель борется со смертью и в борении (агонии) преодолевает ее, создавая условия для будущей жизни, «смертью смерть поправ». Д.С. Мережковский пытается перенести этот мистический опыт Христа на современное ему общество, полагая, что историю могут творить только личности, экзистенциально переживающие опыт «агонии». Среди исторических личностей внимание Д.С. Мережковского привлекает Жанна д'Арк, героиня одноименной статьи 1938 г. Святая, осужденная как ведьма и заживо сожженная на костре в 1431 г., ценой своей жизни спасла Францию, она в конечном итоге была канонизирована католической церковью в 1920 г. Простая деревенская девушка обладает чудесным даром убеждения в своей правоте, она знает события прошлого и может предвидеть будущее. Именно благодаря ей состоялась коронация Карла в освобожденном от англичан Реймсе, что имело огромное символическое и политическое значение и предопределило победу Франции в Столетней войне. Жанна в критической ситуации действует решительно и смело, ее ведут вперед Высшие силы, и даже смерть не пугает ее. Будущая святая повторяет путь страданий и смерти Христа, ее страсти подобны страстям Сына Божьего, поэтому она способна творить историю будущего. Она не оставлена Богом, связана с Ним особой духовной связью и в силу этого обстоятельства способна совершить историческое деяние. «Христианство было культом Богочеловека, который родился, страдал, агонизировал, умер и воскрес из мертвых, чтобы передать агонию верующим своим», – писал М. Унамуно [9, с. 316]. Эту агонию переживают все исторические герои Д.С. Мережковского, что позволяет им достичь духовного единения с Богом и творить всемирную историю.

Эволюция историософии Д.С. Мережковского шла параллельно с развитием его общефилософского мировоззрения. В начале творческой карьеры в 80-е гг. XIX в. русский автор увлекается позитивизмом Г. Спенсера и Н.К. Михайловского, разделяя их идеи об общественном прогрессе и его

личностном измерении. В конце XIX – начале XX столетия философия истории Мережковского основывается на идеях Ф. Ницше и Вл. Соловьёва. Опираясь на ницшеанскую концепцию о борьбе задающих многоцветие истории двух начал (языческого и христианского) в человеке и обществе, Д.С. Мережковский конструирует мировую историю, где особое место занимают исторические личности. Русский мыслитель позитивно оценивает революционные события 1905 г., полагая, что они связаны с религиозным действием и ведут к новой общественной формации – Богочеловечеству. Философию русской истории, проблему взаимосвязи России и Запада Д.С. Мережковский также рассматривает сквозь призму «обновленных религиозных ценностей», полагая, что на Западе сложилось «дисциплинарное общество», лишаящее человека возможности свободно и полноценно творить. Особую надежду русский философ возлагает на «религиозную общественность», зарождающуюся в недрах русской истории. В период эмиграции 1920–1941 гг. Д.С. Мережковский обращается к истории древних цивилизаций, пытаясь обнаружить провозвестия христианского вероучения, культурный символ будущего всемирного единения человечества. Его собеседниками в этот период становятся Ж. Ренан, Б. Паскаль, А. Бергсон, О. Вейнингер, М. Унамуно. Русский мыслитель предлагает экзистенциальное прочтение истории, в котором особая роль принадлежит историческим личностям, способным постигнуть мистический опыт Христа.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О русской философии: в 2 ч. Свердловск.: Изд-во Уральского университета, 1991.
2. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
3. Мережковский Д.С. Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата, 1991. 352 с.
4. Мережковский Д.С. Христос и Антихрист: в 4 т. М.: Книга, 1989.
5. Мережковский Д.С. Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 272 с.
6. Мережковский Д.С. Рождение богов. Тутанкамон на Крите. Прага: Пламя, 1924. 140 с.
7. Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П. Позитивизм и марксизм в России: проблема социокультурного развития. Тверь: МГЭИ (ТФ), 2012. 301 с.
8. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990.
9. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. М.: Символ, 1997. 416 с.

EVOLUTION OF THE HISTORIOSOPHICAL WORLDVIEW OF D.S. MEREZKOVSKY (1880-1941 YEARS)

I.A. Kazantseva, S.P. Belchevichen, I.I. Lysyuk

Tver State University, Tver

The evolution of D.S. Merezhkovsky's historiosophic worldview is closely connected with the formation of his religious and philosophical doctrine. Under the influence of F. Nietzsche's ideas in the early twentieth century, the Russian thinker developed the concept of the struggle between the pagan and Christian as the beginnings of world history and culture. At the same time Merezhkovsky's considers the problem of the relationship between Russia and the West. He believes that Europe has developed a 'disciplinary society' based on the ideas of pragmatism, which prevents people from realising their right to creativity and individuality. In this case, a special role is played by the Russian 'religious community', which is called upon to defeat the Coming Ham. During the period of emigration 1920-1941 Merezhkovsky searches for the origins of early Christianity in the history of ancient civilisations. Under the influence of Western tradition, Russian thinker offers an existential reading of world history.

Keywords: *Russian religious philosophy, historiosophy, Russia, the West, new religious consciousness, existentialism.*

Об авторах:

КАЗАНЦЕВА Ирина Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: irina10768@mail.ru

БЕЛЬЧЕВИЧЕН Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Belchevichen.SP@tversu.ru

ЛЫСЮК Ирина Игоревна – аспирант кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Lysyuk.II@tversu.ru

Authors information's:

KAZANTSEVA Irina Aleksandrovna – PhD (Philology), Professor at the Department journalism, advertising and public relations, Tver State University, Tver. E-mail: irina10768@mail.ru

BELCHEVICHEN Sergey Petrovich – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department for Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: Belchevichen.SP@tversu.ru

LYSYUK Irina Igorevna – PhD student of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: Lysyuk.II@tversu.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2025.

УДК 101.9:130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.195

ДНЕВНИК ФИЛОСОФА КАК ОСОБЫЙ ЭГО- ДОКУМЕНТАЛЬНЫЙ ЖАНР (НА МАТЕРИАЛЕ ДНЕВНИКОВ В. БИБИХИНА)

Т.Н. Смирнова

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

Рассматривается специфика дневника философа на примере дневника В. Биbihина. Своеобразие дневника как отдельного жанра выделяется среди прочих эго-документов, к которым обращаются ученые, философы, деятели культуры и другие интеллектуалы. Дается отличие дневника философа от дневника обывателя. Дневник философа рассматривается как отдельный эго-документальный жанр, имеющий свои характерные черты – обращение к повседневной жизни автора дневника наряду с вечными экзистенциальными проблемами, анализ культурного слоя эпохи, определенный «диалог» с мыслителями прошлого или настоящего, взаимосвязь личного, повседневного и культурного, социального и т. д. В исследовании дневника В. Биbihина внимание обращается на советскую повседневность, а также на период распада Советского Союза, что очень ярко показано в дневниковых записях и демонстрирует особенность дневника философа, состоящую в раскрытии сущности философской рефлексии в моменты культурного поворота.

Ключевые слова: *дневник, эго-документ, В. Биbihин, дневник философа, повседневность, советская повседневность.*

Существует большое разнообразие документов личного происхождения, таких как мемуары, автобиографии, биографии, биографические романы. В данном исследовании интерес для нас представляет дневник, а именно –дневник интеллектуала, дневник философа. В чем же отличие дневника от прочих эго-документов? Дневник, прежде всего, имеет целью зафиксировать события и мысли автора для него самого. Дневник – это сиюминутная фиксация событий и впечатлений, в отличие от мемуаров или автобиографии, которые пишутся, когда уже известен итог событий, когда автор уже пережил этот момент, отрефлексировал, понял взаимосвязь череды событий и смотрит на то время с позиции настоящего, из настоящего момента ретроспектируя прошедшее. Кроме этого, дневник показывает в таком монологическом (а иногда и диалогическом) формате автор излагает мысли и таким образом помогает ответить на запросы автора, помогает найти ответ на вопрос. Именно по такому вопрошательному принципу написаны дневники В. Биbihина, к которому мы обращаемся в данном исследовании. Основными задачами исследования мы видим показать

© Смирнова Т.Н., 2025

отличия жанра дневника от прочих эго-документальных жанров, показать специфику дневника философа и его отличие от дневника не философа и, наконец, проиллюстрировать, как сущность философского дневника проявляется в острые моменты общественного и культурного надлома.

Владимир Биbihин – философ, филолог, переводчик и комментатор М. Хайдеггера и других философов. Дневник В. Биbihина очень разнообразный по содержанию, автор фиксирует и повседневные события, и наблюдения о политической, культурной, бытовой жизни, можно сказать, что «разноуровневые дискурсы сплетаются в Дневнике, как и в жизни» [7, с. 138]. Фиксируя в своем дневнике повседневные наблюдения, автор записей не перестает быть философом, писателем и переводчиком, постоянно ссылаясь на важные для него вещи – культурную жизнь, литературу и книги, размышляя о происходящих переменах и давая им оценку.

В чем отличие дневника философа от дневника не философа? В том, что философ, рефлексирова, создает летопись современности, он пишет философский труд, глядя на окружающий мир и фиксируя события с точки зрения философской концепции, бытийствующей в настоящий момент культуры.

Дневник по своей организации и содержательному наполнению не является биографией ученого, а носит более личный характер, однако в случае с дневником Биbihина даже личные записки крупного философа становятся философски наполненными. Главной задачей является увидеть срез эпохи и его философии, откуда она выросла, как в бытовом мире функционирует.

В цикле статей И.Л. Савкиной исследуются разнообразные дневники с точки зрения повседневности, в том числе и советской, рассматриваются проблемы женских дневников, дневников «непримечательных» людей и тому подобное. Автор обращается к частным проблемам, таким как отношение к власти, к повседневным задачам маленького человека. Рассматривается проблема рефлексии, собственной позиции по важным вопросам и – в противоположность – отсутствие рефлексии, отсутствие позиции и даже отрицание отношения к проблемам. Процессуальность дневника, наряду с влиянием на автора различных факторов в момент написания, может сказываться на объективности и полноте изложения информации. По словам И.Л. Савкиной, «необходимо помнить, что дневник процессуален, противоречив, нецелостен, люди в своей ежедневной жизни испытывают воздействие тысячи разноплановых факторов одновременно, и далеко не все они зафиксированы в дневнике» [8, с. 10]. Как подмечают многие исследователи эго-документального жанра, момент, зафиксированный в дневнике, содержит непосредственно переживание, фактическое изложение событий, рефлексии по прошествии времени. Все это воздействует на целостную картину, зафиксированную в дневнике. Кроме этого, «на «истинность» личных историй оказывает влияние реальность фактического переживания, особенности памяти и процесса коммуникативного взаимодействия» [6, с. 123].

Однако эго-документы содержат субъективную точку зрения, в этом и есть ценность исследования дневников, мемуаров и прочих документов личного происхождения. Субъективность в изложении произошедшего связана с личным взглядом, рефлексией, философским осмыслением и оценкой автора дневника событий.

С.И. Пискунова выделяет философский эго-текст как отдельный жанр, то есть текст, который философ пишет о себе, наполненный рефлексией о себе и окружающем мире. «Философский эго-текст – это текст культуры, написанный мыслителем о себе, в котором субъект и объект познания тесно переплетены» [5, с. 6]. Таким образом, основой философского эго-текста является авторское я, «Эго», остальное может быть незначительным. Эго – то, что остается неизменным, центром такого текста, а жанры и виды текстов могут изменяться. Такой текст характеризуется наличием «философско-теоретической и экзистенциальной проблематики» [5, с. 7–8]. При этом ведущие автобиографические жанры подвержены смене вместе со сменой социокультурной обстановки в обществе. Предпочитаемый интеллектуалами автобиографический жанр, будь то дневник, мемуары, письма и т. д., зависит от ценностей эпохи. Философскую рефлексия, исходящую от ощущения зыбкости человеческого существования, провоцируют переломные моменты смены эпох и ценностей. Именно на такой момент приходится самые пронзительные записи в дневнике В. Бибихина – распад СССР, кризис после и до. Для иллюстрации того, насколько сложно и противоречиво могут быть представлены происходящие события и их восприятие очевидцами, обратимся к дневникам.

В нашем исследовании мы рассматриваем дневник В. Бибихина как философский текст, философский дневник философа, где представлены, кроме собственных мыслей автора и фиксации повседневных событий, еще и философская рефлексия и культурный срез эпохи. Методологически обоснованный подход к рассмотрению эго-документов в связке с повседневностью философа и его научными идеями «имеет целью не только представить сведения, но и понять ученого, пройти этапы становления теории, ознакомиться с культурным контекстом эпохи» [9, с. 101].

Дневник В. Бибихина, или правильнее было бы сказать дневники В. Бибихина, к которым мы обращаемся, представляют собой разрозненные записки с 1970 по 1992 г. В архиве сайта «Прожито» находится 444 записи, мы обращаемся к этому ресурсу, поскольку там собраны дневниковые записи в наиболее полном и наиболее естественном виде, без редакторских сокращений, без дополнительной редакторской обработки самим автором. Полностью дневники не были изданы, хотя предпринимались попытки частичного издания еще при жизни В. Бибихина. Дневники представляют собой не взаимосвязанный текст, есть записи за все (с 1970 до 1992) гг., кроме 1971 и 1972, однако основные события страны и культурной жизни Бибихина там отражены. Начало дневника имеет исключительно философское содержание, автор, которому на этот момент 31 год, обращается к тем

проблемам, которые он исследовал в профессиональной жизни, – мотивам молчания, религии, он обращается к значимым философам прошлого – Платону, Григорию Паламе, Лаврову и другим. Ближе к 1980-м гг. дневник приобретает более личный формат, здесь уже встречаются бытовые записи о происходящих событиях, в зашифрованном виде появляются имена знакомых философа, слова и действия которых подвергаются критике. Переломный для страны период конца 1980-х – начала 1990-х гг. представляет для нас особый интерес, поскольку личное и культурное измерение в этот момент сливаются в единый поток.

Основные темы, которые интересуют В. Бибихина в 1980-е и 1990-е гг., – это книги, философия, литература, научные труды, печать (книгопечатание), наблюдение за политической жизнью и повседневные события.

Одним из ключевых моментов в дневниках Бибихина является период распада Советского Союза. Метанарративом дневника в 1991–1992 гг. являются мотивы литературы и философии, через которые В. Бибихин рассматривает происходящие события.

В преддверии распада Советского Союза интеллигенция – философы, писатели, художники, научные работники и т. д. – в полной мере ощутили глобальные изменения, происходящие в интеллектуальном и творческом мире. В первую очередь эти изменения коснулись культурных ценностей, восприятия философии (в том числе западноевропейской), изменения искусства и своего собственного творчества, а также привычного уклада жизни и повседневности. Рассуждая об изменениях в культурной жизни России после распада СССР, нельзя не обратить внимание на изменение отношения к литературе и философии, к книгам и журналам. Этот вопрос чрезвычайно занимает В. Бибихина, он много пишет о книгах и журналах в своих дневниках, хоть и не явно, но давая оценку происходящему через книжно-журнальную призму: «Боже мой, какая дешевка журнал — всякий! что правит толпой! Но это тебе только кажется что правит: у каждого на улице, как ни странно, больше мудрости, молчаливой, чем у целой редакции...» [1].

Книги значат очень много для Бибихина. Наличие или отсутствие книг в жизни отдельного человека или целого города одинаково значимо для философа, так как в книгах живут те смыслы, которые транслирует философия и литература. Через призму книг В. Бибихин наблюдает те изменения, которые произошли, – как опустошенность города Москвы, так и внутренняя пустота своего восприятия перемен, изменение формы взаимодействия с литературой, но не сути: «Вдруг вспоминаю о книжной распродаже около Боткинской больницы <...> Какая настороженная пустынная Москва! <...> Магазины сбрасывают сюда свое, чтобы не продавать по номиналу <...> С 5.30 в той же темноте те же пачки выносят воровато в частные машины, их много <...> думаешь: а когда Д. через отцовскую номенклатурность все те книги имел за ничто, а ты никогда – разве было лучше?...» [2]; «И еще: совсем дешевый (6 р.) Гадамер мало раскупается. И еще: люди

часто просто голодны и, значит, готовы почти на все. Я борюсь с соблазном прийти в какой-то экстаз, восторг от того, что <...> все, что я когда-то делал и считал нужным, никогда никому уже не будет нужно и от всего остается только внимательная пустота, безжалостная сначала к самой себе, но и ко всему тоже...» [3].

Мрачное мироощущение транслирует В. Биbihин и глядя на изменения, которые произошли с изданием «Наука»: 25 марта. «... «Наука», издающая хиромантию <...> Думаю так и пишу из Ницше: фактически всякий крупный рост приносит с собой также страшный распад и гибель: страдание, симптомы заката принадлежат к временам громадных шагов вперед» [4].

Дневник В. Биbihина демонстрирует характерные признаки дневника философа, заключающиеся в темах, к которым он обращается, во взаимосвязи личного и социального в излагаемых событиях, в философском осмыслении происходящего, в своеобразном предчувствии катастрофы, которую Биbihин фиксирует на протяжении нескольких месяцев. Последовательно фиксируя события своей повседневной жизни на рубеже 1991–1992 гг., В. Биbihин через привычную ему жизнь (книги, философский, переводческий и литературный труд, критика произведений и т. д.), высказывает свое отношение к происходящим переменам, переносит бытовые события в область метафизического, в область философской мысли, поскольку его профессиональная работа не останавливалась и в это непростое время.

Список литературы

1. Владимир Биbihин. Дневник // Электронный корпус «Прожито». Запись от 22 ноября 1991 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.prozhito.org/note/185916> (дата обращения– 25.09.2023).
2. Владимир Биbihин. Дневник // Электронный корпус «Прожито». Запись от 5 января 1992 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.prozhito.org/note/88208> (дата обращения – 25.09.2023).
3. Владимир Биbihин. Дневник // Электронный корпус «Прожито». Запись от 5 февраля 1992 года [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.prozhito.org/note/88212> (дата обращения – 25.09.2023).
4. Владимир Биbihин. Дневник // Электронный корпус «Прожито». Запись от 25 марта 1992 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.prozhito.org/note/88217> (дата обращения – 25.09.2023).
5. Пискунова С.И., Виноградова И.Б. Актуальные тенденции в творчестве современного философского эго-текста // Гуманизация образования. 2014. № 3. С. 6–13.
6. Равочкин Н.Н. Личные истории и нарративы как социальные феномены современности: философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2024. № 1 (67). С. 120–130. DOI 10.26456/vtphilos/2024.1.120.
7. Савкина И.Л. «Мои простые записки»: модели самоидентификации в дневнике Нины Лашиной // Шаги/Steps. 2017. № 1. С. 136–157.

8. Савкина И.Л. «Постичь логику бедствий»: тактики и стратегии человеческого и профессионального выживания в годы революционного перелома (по дневникам литераторов) // Филологический класс. 2018. № 4 (54). С. 9–14.
9. Смирнова Т.Н. Возможности биографического метода в философско-культурологическом исследовании научной деятельности ученого // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2025. Т. 8, № 1. С. 92–104. DOI 10.32326/2618-9267-2025-8-1-92-104.

A PHILOSOPHER'S DIARY AS A SPECIAL EGO-DOCUMENTARY GENRE (BASED ON THE DIARIES OF V. BIBIKHIN)

T.N. Smirnova

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

The article examines the specifics of a philosopher's diary using the example of V. Bibikhin's diary. The uniqueness of the diary as a separate genre stands out among other ego-documents that are used by scientists, philosophers, cultural figures and other intellectuals. The article contains the difference between the diary of a philosopher and the diary of an ordinary person. A philosopher's diary is considered as a separate ego-documentary genre that has its own characteristic features – an appeal to the everyday life of the diary's author along with eternal existential problems, an analysis of the cultural layer of the era, a certain «dialogue» with thinkers of the past or present, the relationship between the personal, everyday and cultural and social, etc. In the study of V. Bibikhin's diary, attention is drawn to Soviet everyday life, as well as to the period of the collapse of the Soviet Union, which is very clearly shown in the diary entries and demonstrates the peculiarity of a philosopher's diary, consisting in revealing the essence of philosophical reflection at the moments of a cultural turn.

Keywords: *diary, ego-document, V. Bibikhin, philosopher's diary, everyday life, Soviet everyday life.*

Об авторе:

СМИРНОВА Татьяна Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург. E-mail: smirnova.tatiana@urfu.ru

Author information:

SMIRNOVA Tatiana Nikolaevna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg. E-mail: smirnova.tatiana@urfu.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.08.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.09.2025.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: **ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.201

О ВЛИЯНИИ НЕОКОНФУЦИАНСТВА НА КИТАЙСКУЮ «ЭСТЕТИКУ ЖИЗНИ»

Тан Чжунцян

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

«Эстетика жизни», или эстетика повседневного опыта, в современном Китае представляет собой продолжение классической китайской эстетики. Со времен Древнего Китая для жизни китайского социума было характерно стремление к высоким эстетическим параметрам, поэтому китайская эстетическая рефлексия была с этого времени неразрывно связана с дискурсом повседневных укладов жизненных процессов всех слоев общества. Каждый человек старается в этом социальном контексте обеспечить должествующие параметры эстетического отношения к повседневной жизни. В статье предпринята попытка ввести в научный оборот русскоязычной эстетики некоторые новые точки зрения на эстетику повседневной жизни в современном Китае.

Ключевые слова: современная китайская эстетика, древнекитайская эстетика, неоконфуцианство, преемственность традиционных форм жизни и мышления, сохранение регионального и мирового культурного наследия, «эстетика жизни».

Китайская «эстетика жизни»: историческое происхождение и культурно-идеологическая идентификация

Традиционный китайский образ жизни стремится к равновесию, гармонии и утонченности. Еще во времена династии Сун (с 960 по 1279 г.) в Китае эстетика жизни достигла своего пика. Она представляла собой часть традиционной китайской культуры¹ и подчеркивала понимание природы, уважение к наукам и искусствам. Имперская система в Древнем Китае просуществовала примерно две тысячи лет, династия Сун находилась в середине этого длительного исторического периода и была признана его кульминацией. Таким образом, становление «эстетики жизни» как своеобразной

¹ Содержание любой культуры в любое время вслед за голландским теоретиком культуры Й. Хейзингой мы считаем целесообразным делить на «формы жизни» и «формы мышления» – критические понятия аналитики содержания культуры, введенные нидерландским теоретиком Й. Хейзингой в работе «Осень Средневековья» (см. контекст введения терминов их автором [12, с. 17]).

формы мышления, характерной для китайской культуры, относится к историческому периоду развития китайской культуры, который расценивается как один из ее пиков, что позволяет нам оценить ее как одну из *традиционных интеллектуально-культурных ценностей* Китая. Данная позиция в аксиологической идентификации этого явления определяет важность исследования как для внутренних культурных практик Китая, так и для представления его традиционных и давших несомненно продуктивный опыт культурных устоев в международном кросс-культурном диалоге.

В этом контексте, обращаясь к истории становления китайской концепции, необходимо учесть характеристику, которую дал периоду появления «эстетики жизни» Ян Фу (严复)², один из основоположников современной китайской мысли. Он отметил: «Причина, по которой Китай стал нынешним Китаем, в хорошем и плохом, была заключена в династии Сун». Это означает, что будь то философия, идеология, социальные нормы или образ жизни, влияние династии Сун глубоко укоренилось не только в структуре китайского общества, но и в менталитете каждого китайца. Когда речь заходит об эволюции культурного этоса династии Сун, обсуждение этой темы неотделимо от понимания *сун сюэ*³ (宋学) и *конфуцианства*⁴. Все академические достижения династии Сун были включены в *сун сюэ* и *неоконфуцианств*⁵ было основным направлением внутри этой идеологии,

² Янь Фу (кит. trad. 嚴復, упр. 严复, пиньинь Yán Fù, 1854–1921) – китайский философ, общественный деятель и переводчик. Идеолог реформаторского движения в имперском Китае, первым познакомил соотечественников с достижениями западных общественных наук; перевел на китайский язык произведения Шарля Монтескьё, Адама Смита, Джона Стюарта Милля, Томаса Гексли. Получил образование в Англии, в 1909 г. одним из последних получил высшую конфуцианскую ученую степень *цзиньши* (“Государственные экзамены в императорском Китае” (кит. trad. 科舉, упр. 科举, пиньинь kējǔ) – неотъемлемая часть системы конфуцианского образования, обеспечивавшая соискателям доступ в государственный бюрократический аппарат и социальную мобильность. Автор слов государственного гимна Цинской империи, утвержденного за 6 дней до начала Синьхайской революции (кит. упр. 辛亥革命, пиньинь xīnhài géming, синьхай гэмин, 1911–1912, революция в Китае, свергнувшая монархию – империю Цин).

³ «Сун сюэ» (宋学, sòngxué, сунское учение) – в этом смысле неоконфуцианство противопоставлялось школе Дун Чжуншу, которая также именовалась «Ханьским учением» (汉学).

⁴ Конфуцианство (кит. упр. 儒学, пиньинь Rúxué, палл. Жусюэ) – этико-философское учение, разработанное Конфуцием (551–479 до н. э.) и развитое его последователями, вошедшее в религиозный комплекс Китая, Кореи, Японии и некоторых других стран [7]. Конфуцианство является мировоззрением, общественной этикой, политической идеологией, научной традицией, образом жизни, иногда рассматривается как философия, иногда – как религия.

⁵ Неоконфуцианство (кит. trad. 宋明理學, упр. 宋明理学, пиньинь Sòng-Míng lǐxué, сун-мин ли сюэ) – западное название синкретической китайской философской системы, сформировавшейся в XI–XVI вв. (со времен династии Сун до династии Мин, что отражено в китайском названии школы). Эта система стала синтезом основных интеллектуальных традиций, существовавших в Китае того времени. Она оказала сильное влияние на

сосредоточив внимание на переосмыслении и разъяснении конфуцианской классики времен династий до Цинь (с 771 до н. э. по 221 до н. э.) и Хань (206 до н. э. – 220 н. э.). Наиболее представительные направления в неоконфуцианстве называются «Ли сюэ»⁶. (理学), Дао сюэ⁷ (道学) – в основном относятся к фракции Чжу Си⁸ (朱熹) и Учение братьев Чэн⁹ (二程兄弟) [2, с. 22]. То, что неоконфуцианство представляло в то время, было новой мыслью и новой культурой, и оно также олицетворяло возрождение конфуцианского движения.

Происхождение идей неоконфуцианства

Начало неоконфуцианства можно проследить до периода деятельности Хань Юя¹⁰ (韩愈) и Ли Ао¹¹ (李翱) во времена династий средняя и поздняя Тан. На этом этапе конфуцианцы полемизировали с буддистами. Если Хань Юй был непримиримым противником буддизма, то Ли Ао искал с ним точки пересечения. В то время большинство литераторов

интеллектуальную жизнь Японии, Кореи и Вьетнама. Делая упор на конфуцианство, система неоконфуцианства интегрировала в себя элементы даосизма и буддизма.

⁶ «Ли сюэ» (理学, lǐxué, учение о принципе), используется также термин 性理学 (xìnglǐxué, «учение о человеческой природе и мире идей»). Практически все конфуцианцы, жившие в последние 800 лет, причисляли себя к этому направлению, в том числе современные мыслители Фэн Юлань, Лян Шумин и др. Некоторые исследователи не согласны с таким определением.

⁷ «Дао сюэ» (道学, dàoxué, учение о Пути) – выражение претензии конфуцианцев на обладание знанием о пути к истине (Конфуций часто говорил о «передаче истинного Дао» 道统). В узком смысле это обозначение учения пяти великих неоконфуцианцев династии Сун: Чжоу Дуньши, Чжан Цзая, братьев Чэн и Чжу Си. Однако чаще всего этот термин является синонимом ли сюэ и сун сюэ.

⁸ Чжу Си (кит. упр. 朱熹, пиньинь Zhū Xī, известен как Чжу Юаньхуэй, Чжу Чжунхуэй, Чжу Хуэйань, 1130–1200) – китайский философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конфуцианских канонических произведений, педагог, главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее.

⁹ «Учение [братьев] Чэн». Указывает на выдающихся мыслителей братьев Чэн Хао (кит. упр. 程颢, пиньинь Chéng hào) и Чэн И (кит. упр. 程颐, пиньинь Chéng yǐ). Чэн Хао (1032–1085) был мыслителем китайской династии Северная Сун и основоположником Ли сюэ. Чэн И (1033–1107) был физиком, педагогом и одним из основоположников Ли сюэ во времена династии Северная Сун.

¹⁰ Хань Юй (кит. трад. 韓愈, упр. 韩愈, пиньинь Hán Yù, 768–824) – китайский философ, историк, писатель, поэт, каллиграф. Вошел в историю как яростный противник буддизма и даосизма.

¹¹ Ли Ао (кит. упр. 李翱, пиньинь Lǐ Áo) по прозвищу Сичжи (кит. 习之) (772–841) – китайский философ и литератор. Он испытал сильное влияние буддизма, стремился к синтезу буддийских и конфуцианских концепций на основе идей «Чжун юна», пытался применять буддийский понятийный аппарат для анализа элементов конфуцианского учения. Политическое учение Ли Ао представляет собой интерпретацию положений Конфуция и Мэн Кэ.

исповедовали буддизм и даосизм, с течением времени конфуцианство постепенно теряло влияние и приходило в упадок.

Затем движение за конфуцианское возрождение при династиях Средняя (с 766 по 835 г.) и Поздняя Тан (с 836 по 907 г.) выступало против мировоззрения буддизма и даосизма, фокусируясь на политической, экономической и других прикладных тематиках. Поэтому становление неоконфуцианства не имело четкой идеологической системы до тех пор, пока не появляется творчество Чэн Хао¹² (程顥) во времена династии Северная Сун (с 960 по 1127 г.).

Основные источники неоконфуцианства можно проследить в трех направлениях мысли: первое – это собственно исходное конфуцианство; второе – буддизм, включая направление дзэн в качестве посредника, потому что дзэн был наиболее влиятельным буддистским течением в Китае во время формирования неоконфуцианства, и с точки зрения неоконфуцианства дзэн и буддизм – это синонимы; третье – даосизм, важным компонентом которого является теория космогенеза школы *Инь-Ян Изя* (阴阳家) [11, с. 255].

Четыре искусства народа Сун

Висячие картины, дьяньча (взбитый чай), флористика и возжигания благовоний периода династии Сун наиболее часто упоминаются среди ценностей традиционной китайской культуры этого периода. Обычно современные китайцы называют эти четыре вещи «*четырьмя искусствами народа Сун*»¹³, (四艺), народ Сун поэтому стал известен как народ «*четырех общих жизненных увлечений*» (四般闲事).

Остальные виды художественной деятельности были ориентированы на указанные искусства. Так, для трех из них – дьяньча (взбитый чай), флористика и возжигания благовоний – были необходимы сосуды, в связи с чем мы должны упомянуть характерный фарфор эпохи династии Сун,

¹² Чэн Хáo (кит. трад. 程顥, упр. 程颢; 1032, Лоян – 1085) – китайский философ, педагог, один из основоположников неоконфуцианского «учения о принципе» (ли сюэ). Альтернативные имена: Чэн Бочунь, Чэн Миндао, Миндао сяньшэн. Основные сочинения – «Дин син шу» («Письма об утверждении природы»), обращенное к другому основоположнику ли сюэ – Чжан Цзаю (1020–1078), «Ши жэнь пянь» («Очерк о познании человечности»). Сочинения Чэн Хао объединены в сборник «Миндао сяньшэн цзи» («Записки господина Миндао»). Произведения Чэн Хао и Чэн И объединены в сборники «И шу» («Унаследованные книги»), «Эр Чэн цюань шу» («Полное собрание книг братьев Чэн»).

¹³ Четырять искусствами народа Сун (кит. упр. 四艺, пиньинь Sì yì): благовония, чай, картины и цветы Сун Жэня – это выражение жизненных интересов. Хотя эти предметы не были уникальны для династии Сун, люди династии Сун были наделены своей «элегантной» художественной концепцией и интересом. Они использовали эти вещи, чтобы донести свое внутреннее понимание «элегантности», и развивали богатый образ жизни в разных случаях и в разных культурах. Это также показывает представление династии Сун о высоком качестве жизни.

который закономерно считается специалистами «золотым» периодом в истории китайской керамики. Конечно, это также неразрывно связано с уточнением и конкретизацией форм эстетического мышления в это время, что, собственно, так и приводит к становлению «эстетики жизни» [15, с. 1037]. Выверенность, аналитичность в подходе к форме, рациональный минимализм характеризуют внешний вид фарфора времен династии Сун, отражая красоту простоты и тщательно рассчитанного баланса функций задолго до появления подобного подхода к посуде в Европе, который появился не ранее 1920-х гг. в рамках академического проекта Bauhaus в Германии и в художественном течении конструктивизма в СССР [1; 4].

Если мы вернемся к «дяньча (взбитый чай)», то увидим, что чайная церемония династии Сун не была похожа на тот образ, который мы привыкли выстраивать. Из чайных листьев можно просто приготовить прозрачный чай. Но народ эпохи Сун добавлял специи в чай, чтобы приготовить своеобразные белые чайные пирожные, сформировав особые требования эстетического вкуса как к самому напитку, так и к образу его потребления [13, с. 138].

Сначала следовало взять часть чайного коржа определенного размера, затем измельчить его, просеять, потом насыпать соответствующее количество чайного порошка в чайную чашку. В этом процессе следует обращать внимание на правильное количество чайного порошка, которое повлияет на вкус чая, а что касается кипятка для приготовления чая, то, согласно опыту народа Сун, как только вода закипит, ее нужно немедленно использовать для заварки. Однако в то время чайник для кипячения воды был непрозрачным и закрывался крышками, поэтому мастеру чая требовался опыт, чтобы судить о том, кипит ли вода.

После того как вода закипит, ее сразу же наливают в чайную чашку, чтобы она полностью превратилась в пасту, для чего чайный порошок и кипящую воду в чайной чашке непрерывно перемешивают с помощью чайного сита. Поскольку чайный пирог в то время был белым, конечный чайный суп тоже был белым и поверхность была пенистой, эти параметры считались признаками удачного чайного искусства [6, с. 39]. Поэтому Чжао Цзи (赵佶), император Северной династии Сун¹⁴, однажды сказал, что люди династии Сун заваривают чай, чтобы увидеть *молочные цветы*, т. е. плавающую пену на поверхности чайного супа. Это показывает, что люди в эпоху Сун обращали внимание на многогранный (гастрономический, коммуникативный и созерцательный) эстетический опыт чайной церемонии.

¹⁴ Хуэй-цзун (кит. 宋徽宗, 7 июня 1082 – 4 июня 1135) – восьмой император династии Сун, художник, каллиграф, музыкант, мастер чайной церемонии. Увлечение искусствами привело его к небрежению государственными делами и катастрофе: империя потеряла свои северные владения, Кайфэн, одна из величайших столиц мира, был разграблен. Пленение императорского дома положило конец истории Северной Сун.

Неотъемлемой его частью были требования к чайной утвари. Так, в эпоху династии Тан для чаепития использовались чайные сервизы светло-синего цвета. Когда белый чай наливали в голубую фарфоровую чашку, как предполагалось, создавалась весенняя атмосфера. Во времена династии Сун стало считаться, что светло-синий цвет не мог полностью передать предполагаемую чайной церемонией красоту. Поэтому в чайной посуде эпохи династии Сун появился черный фарфор, его стали использовать в первую очередь, поскольку считалось, что этот цвет наиболее контрастно оттеняет «молочные цветы».

Кроме того, флористика династии Сун также стала новой частью быта, вытекающей из контекста великой культуры общества династии Сун. Одной из его главных характеристик являлось внимание к повседневной жизни. От уклада жизни знати до быта простых людей влияние новой флористики распространяется на все аспекты организации культурного пространства. В этом контексте во времена династии Сун флористика стала очень сложным эстетическим дискурсом, потому что у народа Сун были очень высокие требования к флористике, в том числе к цветочным материалам, цветам, структурам, контейнерам и художественной концепции. Дискурсом этого искусства предполагалось, что каждый цветок имеет свои уникальные коннотации и соответствующие структуру, формы и цвет. Самое главное – быть плотными и последовательными, простыми, но не скучными, процветающими и избыточно-роскошными. Например, литераторы династии Сун проецировали идеальные человеческие духовные качества и стремление к красоте на цветы, поэтому они выбирали цветы, которые означали благородство или удачу. В то же время они обращали внимание на погоду и выбирали сезонные цветы в соответствии со сменой четырех времен года. Например, весной – цветущие пионы, цветок персика и бегонии. Во время фестиваля лодок-драконов – полынь и цветок граната, а зимой – сосны, бамбук, цветок слив и нарциссы. Если взять в качестве примера выбор ваз, то – «медные бутылки весной и зимой, фарфоровые бутылки летом и осенью, большие вазы нужно использовать на открытых пространствах, а маленькие – в камерных кабинетах» [14, с. 1].

Среди придворной знати искусство создания цветочных композиций фокусировалось на великолепии, использовались очень дорогие вазы, а количество и разнообразие цветочных композиций было очень богатым. В повседневной жизни обычных людей искусство создания цветочных композиций стремилось к элегантности, и вазы с узкими горлышками пользовались большей популярностью. В такую вазу можно поместить только один или два цветка, большинство из которых элегантные и простые. Таким образом, различные требования к цветочному дизайну привели к появлению профессии мастера флористики во времена династии Сун, и она была очень популярна.

Пить чай и наслаждаться цветами нужно не только ради чая и цветов, но и ради выращивания чая и очарования наслаждения цветами. Как сказано

в изначальном кодексе китайской культуры «Чжоу И»¹⁵ (周易): «Один Инь и один Ян называются Дао» [10, с. 8]. Цветы динамичны, чай статичен; цветы искусственные, чай натуральный; цветы – это внешнее украшение, а чай – это внутреннее переживание. Это повседневный жизненный опыт и сфера сочетания движения и неотвратимости как внутреннего, так и внешнего совершенствования, а также *единства неба и человека*¹⁶, отстаиваемого тысячелетиями китайской жизни [8, с. 246].

Династия Сун благодаря процветанию Морского Шелкового пути уже могла импортировать специи из Западной Азии, Индии и других стран, что сделало искусство возжигания благовоний более развитым. Возжигание благовоний стало неотъемлемой частью повседневной жизни народа Сун. Например, предполагалось не только положить на подушку флакон с цветами, но и возжечь благовония. Также в древнекитайских произведениях часто появляются истории о возжигании благовоний в кабинете. Возжигание благовоний во времена династии Сун заключалось в том, чтобы положить часть благовонных лепешек, пилюль для благовоний или измельченного порошка для благовоний в курильницу, чтобы аромат сохранялся долгое время и было меньше дыма. Поэтому, чтобы получить аромат, специи нужно нагревать медленно, необходимо следить за тем, чтобы огонь горел медленно и стабильно, что очень трудно контролировать, поэтому для возжигания благовоний в то время также требовались опытные мастера для выполнения соответствующей работы. Во времена династии Сун существовало множество разновидностей сосудов для благовоний, большинство из которых имели простые контуры и изгибы, демонстрирующие элегантный вкус. Возжигание благовоний во времена династии Сун было развлекательным мероприятием, которое было полностью интегрировано в повседневную жизнь людей. Оно имело смысл не ритуала, а образа жизни [16, с. 215].

Пейзажная живопись во времена династии Сун достигли своего расцвета. Хотя живопись династии Тан и раньше была очень развита, живопись династии Сун сочетала в себе поэзию и рациональность, отражая благородный гуманистический дух. Императоры династии Сун отличались высокой

¹⁵ «Чжоу И» или «И цзин» – наиболее ранний из китайских философских текстов. Самый ранний слой, традиционно датируемый ок. 700 г. до н. э. и предназначавшийся для гадания, состоит из 64 гексаграмм. Во II в. до н. э. был принят конфуцианской традицией как один из канонов конфуцианского Пятикнижия.

¹⁶ *Единство Неба и человека* (тяньжэньхэи 天人合一) – китайская философская идея, разработанная конфуцианской, даосской и буддийской школами. Небо относится как к небесному своду, так и к природе и Вселенной в целом; например, даосизм говорит о небе, которое в основном относится к природе и Вселенной. В то же время оно относится к сфере, где человек и Дао становятся единым целым. Небеса и человек здесь не являются «дуалистическими» в западном философском смысле. В традиционной китайской философии Небо (все в мире) и человек не являются антагонистическими и сепаратистскими; «человек» – это часть природы (Вселенной). Поэтому осуществление «единства Неба и человека» можно понимать как «гармонию (хэ 和)» в конфуцианском смысле.

степенью художественного развития и поощряли богатую тематику живописи. Живописный стиль династии Сун начал обращать внимание на ощущение пространства и описание виртуальных и реальных изменений. Правдивость деталей и стремление к поэзии являются эстетическими характеристиками указанной живописи. Пейзажная живопись династии Сун подчеркивала «живую мысль», которая ориентировалась на воображение зрителя. Живопись династии Сун передавала мысли, чувства и авторские сюжетные идеи посредством чисто объективных описаний объектов, достигая «*состояния отсутствия себя*» [5, с. 169]. Таким образом, люди из всех слоев общества во времена династии Сун обладали глубоким пониманием живописи, и уже тогда было очень популярно вешать связанные единым сюжетом картины в разных местах по разнообразным поводам своей жизни.

«Карты Сюаньского собрания»

«Эстетика жизни» при династии Сун была выражена не только в повседневной жизни людей, но и в литературных произведениях литераторов династии Сун. Знаменитое *элегантное собрание*¹⁷ литераторов в истории китайской культуры было представлено во времена династии Северная Сун, и это было «*Сюаньское элегантное собрание*» (西园雅集). Элегантное собрание было обычным способом для древнекитайских литераторов вести культурную жизнь.

Хозяин описываемого салона *Ван Сюань*¹⁸ (王诜) родился в семье дворянина. Ему нравилось коллекционировать предметы антиквариата, редкие произведения каллиграфии и живописи, и у него были тесные контакты с известными литераторами того времени. Поэтому он часто устраивал банкеты в особняках или садах, чтобы обсудить литературу, послушать выступления *Гуцин*¹⁹ (古琴), оценить антиквариат, поговорить о дзене и даосизме, и многое другое [9, с. 108].

¹⁷ «Элегантное собрание» (Яцзи 雅集) – относится к собранию литераторов и ученых, распевающих стихи и обсуждающих знания. Древние стихотворения, созданные древними, повторялись неоднократно и дорабатывались. Следовательно, «воспевание стихов» не может быть понято как «декламация готовых стихотворений предшественников», но относится к воссозданию древних стихотворений, основанных на времени, месте и теме в сцене Ядзи. Все древние ортодоксальные ядзи были главными героями поэзии и композиции. Хотя в сцене будут участвовать и другие элементы культуры «Изысканность», такие как цинь, шахматы, книги, картины, чай, вино, благовония, цветы и т. д., они играют лишь второстепенную роль.

¹⁸ *Ван Сюань* (кит. 王诜, 1048–1104) был мужем принцессы Шу династии Сун, важным коллекционером династии Северная Сун и известным художником. Он часто общался с *Су Ши*, *Хуан Тинцзяном*, *Ми Фу* и другими.

¹⁹ *Цисянь цинь* (кит. 七絃琴, ци «семь», сянь «струны», цинь «струнный инструмент»), или *гуцин* (gǔqín 古琴), или «старинный цинь» – китайский 7-струнный музыкальный инструмент, разновидность цитры.

Однако литераторы, которые могли участвовать в элегантном собрании, не были только писателями. Сиюанское элегантное собрание – это собрание ученых, лириков, каллиграфов, художников, музыкантов и мыслителей. Это также конкретное отражение концепции «три в одном» конфуцианства, даосизма и буддизма в реальной жизни. Взяв в качестве примера версию «*Карты Сиюаньского собрания*»²⁰ (西园雅集图) *Ли Гунлинь*²¹

(李公麟), мы можем видеть, что картины вращаются вокруг пяти основных персонажей: поэта *Су Ши*²² (苏轼), пишущего стихи; художника *Ли Гунлиня*, рисующего картины; мастера каллиграфии *Ми Фу* (米芾), наносящего надпись на каменной стене²³; даосского мастера *Чэнь Биксу*²⁴ (程碧虚道长), играющего на старинной цинь; мастера дзэн *Юаньтун*²⁵ (圆通

²⁰ «Карта Сиюаньского элегантного собрания» – картина тушью на бумаге, созданная *Ли Гунлинем* во времена династии Сун. «Карта Сиюань Яцзи» нарисована белым цветом. Работа описана в монографии «Шикун Баогу» в коллекции каллиграфии и живописи во Внутреннем особняке династии Цин. На картине изображены 16 главных друзей, плюс официант и разносчик книг, всего 22 человека. Сосна, кипарис, платан и бамбук с небольшими мостиками и текущей водой чрезвычайно удачны. Гости и хозяин элегантны, пишут стихи, рисуют, вырезают надписи на камнях, набирают руанский, читают книги или произносят Священные Писания, пируют, прогуливаются. *Ли Гунлинь* использовал свою высокую технику рисования белым цветом и реалистично изобразил сцену встречи 16 знаменитостей того времени в качестве гостей в резиденции супруги лейтенанта Ван Сюаня.

²¹ *Ли Гунлинь* (кит. упр. 李公麟, пиньинь Lǐ Gōnglín; 1049–1106) – китайский художник времен империи Сун. Псевдоним – Ли Спящий Дракон, Лунмянь Цзюйши (кит. 龙眠居士, букв. Отшельник со Спящего Дракона). Он прославился своими картинами лошадей, но позже он обратился к буддизму и даосизму, к религиозной живописи, а также портретной и пейзажной живописи. Его живопись можно отнести к стилю, в котором работали Гу Кайчжи и У Даоцзы. Ли также был археологом, изучая период между династиями Ся и Чжоу.

²² *Су Ши* (кит. упр. 苏轼, пиньинь Sū Shì), выступавший под псевдонимом *Су Дунпо* (кит. упр. 苏东坡, пиньинь Sū Dōngpō) (8 января 1037, Мэйшань, Империя Сун – 24 августа 1101, Чанчжоу, Империя Сун) – китайский поэт, эссеист, художник, каллиграф, чайный мастер и государственный деятель Сун.

²³ *Ми Фу* (китайский: 米芾 или 米黻; пиньинь: Mǐ Fū, также известен как Ми Фэй, 1051–1107 гг. н. э.) был китайским художником, поэтом и каллиграфом, родившимся в Тайюане во времена династии Сун. Он стал известен своим стилем рисования туманных пейзажей. Этот стиль будет считаться стилем «Ми Фу» и предполагал использование больших влажных точек тушью, наносимых плоской кистью. На его поэзию повлиял *Ли Бай*, а на каллиграфию – *Ван Сичжи*.

²⁴ *Чэнь Биксу* (кит. 陈碧虚. 1025–1094), ранее известный как *Чэнь Цзиньюань*, был назван Биксуцзы. Чэнь Цзиньюань – фигура, оказавшая важное влияние на историю китайского даосизма.

²⁵ Дзэнский мастер *Юаньтун* (кит. 圆通禅师. 1027–1090) ранее был известен как *Фа Сю* (кит. 法秀), его мирская фамилия была Синь, а его персонажем был Юаньтун из уезда Лунчэн, Цинчжоу. Знаменитый монах времен династии Северная Сун. Фа Сю получил закон от Мастера *Увэй Ихуая*. Услышав о его репутации, принцесса династии Сун неоднократно приглашала его пожить в храме Фаюн. У него суровый характер и чистые манеры. В то время люди называли это «Сю Темьянь».

禅师), говорящего о дзэн. Это стало основным образом выражения Сиюаньского элегантного собрания для будущих поколений, что отображено на илл. 1. [3, с. 256].



Илл. 1. Ли Гунлинь. «Карта Сиюаньского элегантного собрания»

На «Карте Сиюаньского элегантного собрания» Ли Гунлинь очень хорошо сочетает одежду, поступки и манеру поведения каждого с его темпераментом, сильными сторонами и интересами. После правления династии Сун в Китае вплоть до династий Мин и Цин эту картину постоянно копировали. В этом произведении стоит видеть наиболее концентрированное выражение идеалов традиционной китайской культурной жизни, а также наглядное воплощение сложившегося содержания традиционной китайской эстетики, включавшей в себя осмысление всех деталей и аспектов культурного существования человека в Китае. Мы можем принять это репрезентативное изображение в качестве визуального схематического аналога

теоретического содержания традиционной эстетики жизни как аутентичного дискурса повседневной культуры в Китае.

Характер связи исторической и современной китайской «эстетики жизни»

В наши дни «эстетика жизни» стала ключевой концепцией в современном китайском обществе и культуре. Один из наиболее часто цитируемых современных китайских авторов профессор Лю Юэди²⁶ (кит. 刘悦笛, англ. Liu Yuedi) полагает, что китайская «эстетика жизни» основана на *традиции «искусства жизни» в Китае*, т. е. *сложившихся формах повседневного эстетического опыта*. Китайская эстетика жизни – это *оригинальная форма китайского эстетического мышления*, прямо связанная с соответствующими *формами жизни* и всей историей данной культуры.

Главная идея в этой системе интеллектуального отношения к жизни – сделать каждого человека творцом своей повседневной действительности, популяризировать сложившиеся уклады жизненной практики и их преимущества, и улучшить качество жизни. Многие западные авторы склонны предполагать, что эстетика должна изучать по преимуществу чувственные реакции, в то время как китайская эстетическая традиция придает значение не столько этим реакциям, сколько их интеллектуальным расширениям, видит в этом главный предмет теоретического дискурса эстетики.

Так, профессор Лю Юэди выдвинул десять основных аспектов эстетики китайской жизни: 1) красота неба (четыре времени года, погода); 2) красота земли (цветы и растения, природа); 3) красота человека (человеческий вкус); 4) красота еды (чайная церемония); 5) красота вещи (фарфор, нефрит); 6) красота человеческого существования (среда социальной жизни); 7) красота странствования (путешествия); 8) красота литературы (поэзия); 9) красота этических принципов (мораль); 10) красота личности (человеческий характер).

Современный китайский исследователь отмечает, что все эти десять аспектов взаимосвязаны и образуют замкнутую систему. Эстетика жизни – это стремление к неторопливой жизни. Например, ханьфу²⁷ и новая китайская одежда, которые появляются в Китае, все это «возвращение к традициям». Мода и эстетика влияют друг на друга, а эстетика воплощается в

²⁶ Лю Юэди (刘悦笛) (род. в 1974 г.) – профессор, известный современный китайский эстетик, представляющий эстетику жизни. Стажировался в Нью-Йоркском университете у А. Берлеанта, одного из ключевых авторов современной эстетики среды. Среди его трудов – «История аналитической эстетики», «Живая эстетика и художественный опыт – эстетика как жизнь», «Искусство как опыт», «Эстетика в жизни» и др., а также переводы на китайский язык работ Дж. Дики.

²⁷ Ханьфу (кит. trad. 漢服, упр. 汉服, пиньинь hànfú) – традиционный костюм ханьцев Китая. В наши дни ханьфу надевается только во время торжественных церемоний или в исторических телесериалах и фильмах.

жизнь. Лю Юэди также отметил, что практическое использование эстетики жизни обеспечивает улучшения качество жизни. Например, китайское чайное искусство, искусство составления композиций из цветов, кулинария, оформление классической мебели и дизайн китайских садов – все это формы, которые отражают стремление к лучшей жизни.

Заключение

Профессор Лю Юэди выступает разработчиком новой формы эстетики жизни с 2001 г. Западная эстетика уделяет больше внимания искусству, в то время как китайская эстетика уделяет больше внимания жизни. Для западной эстетики представляется важным переосмыслить эстетику жизни, в то время как для Китая эстетика жизни заключается в возвращении к истокам. В целом становление парадигмы эстетики жизни заключается в переоценке практических сторон эстетического отношения к действительности и познания теоретических результатов всех выработанных культурой ценностей [7, с. 17].

Список литературы

1. Дзикевич С.А. Прерванный проект Bauhaus: краткая история и некоторые эстетические влияния // *Aesthetica Universalis* (Всеобщая эстетика). 2019. Т. 1, №5. С. 93–153.
2. Дэн, 2021 – 邓小南, 宋 : 风雅美学的十个侧面/第一讲 : 宋朝的再认识/北京.生活·读书·新知三联书店 出版. 2021年.2-37页. [Дэн С., Сун: десять сторон эстетики Фэнъя. Первая лекция: Переосмысление династии Сун. Пекин: Жизнь-чтение. Книжные магазины, связанные с новыми знаниями, 2021. С. 2–37].
3. Е, 2021 – 叶放, 宋 : 风雅美学的十个侧面/第九讲 : “雅集”文人的雅聚乐集/北京.生活·读书·新知三联书店 出版.2021年.254-270页. [Е Ф., Сун: десять сторон эстетики Фэнъя. Девятая лекция: Элегантное собрание – элегантное музыкальное общение литераторов. Пекин: Жизнь-чтение. Книжные магазины, связанные с новыми знаниями, 2021. С. 254–270].
4. Кэрролл Н. Авангардное сопротивление автономии изящных искусств. Случай российского конструктивизма / пер. и комм. С.А. Дзикевича // *Aesthetica Universalis* (Всеобщая эстетика). 2020. Т. 1, № 9. С. 37–64.
5. Ли, 2009 – 李泽厚, 美的历程/北京.生活·读书·新知三联书店 出版. 2009年.217页 [Ли Ц., Путешествие за красотой. Пекин: Жизнь-чтение. Книжные магазины, связанные с новыми знаниями, 2009. 217 с.].
6. Лу, 2016 – 陆游, 茶经/上海.上海古籍出版社 出版.2016年.39-46 页. [Лу Ю. Чайная сутра. Шанхай: Шанхайское издательство древних книг, 2016. С. 39–46].
7. Лю Юэди. Конфуцианская эстетика жизни: случай интерпретации его учения и понятие восторга в теории Ян Хуэя // *Aesthetica Universalis* (Всеобщая Эстетика). 2023. Т. 3. С. 15–33.

8. Лю, Чжао, 2021 – 刘悦笛,赵强, 风月无边/北京.北京时代华文书局 出版. 2021年. 318页 [Лю Ю., Чжао Ц. Ветер и Луна безграничны. Пекин: Книжный магазин Beijing Times, 2021. 318 с.]
9. Лю, 2021 – 刘悦笛, 世界观：中国人的生活美学/桂林.广西师范大学出版社 出版. 2021年. 215页 [Лю Ю. Мировоззрение: эстетика китайской жизни. Гуйлинь: Издательство Гуансийского педагогического университета, 2021. 215 с.].
10. Фу, 2007 – 伏羲,周易·系辞上/上海.上海古籍出版社 出版.2007 年. 232页 . [Фу С. Чжоуи. Шанхай: Шанхайское издательство древних книг, 2007. 7. 232 с.].
11. Фэн, 2013 – 冯友兰, 中国哲学简史/北京.北京大学出版社出版.2013年. 253-300页 [Фэн Ю. Краткая история китайской философии. Пекин: Издательство Пекинского университета, 2013. С. 253–300].
12. Хейзинга Й. Осень Средневековья / сост., пер. и предисл. Д.В. Сильвестрова. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. 765 с.
13. Хуан, Данг, 2007 – 黄卓越,党圣元, 品茶：性情与风尚/桂林.广西师范大学出版社 出版. 2007年. 136-158 页. [Хуан Ч., Данг Ш. Дегустация чая: темперамент и мода. Гуйлинь: Издательство Гуансийского педагогического университета, 2007. С. 136–158].
14. Чжан, 1939 – 张德谦,瓶花谱/北京.商务印书馆 出版.1939年. 1-5页[Чжан Д. Спектр бутылочных цветов. Пекин: Издание коммерческой прессы, 1939. С. 1–5].
15. Чжоу, 1987 – 周辉 (宋朝),清波杂志/上海.上海古籍出版社 出版.1987 年. 1037-1039页 [Чжоу Х. (династия Сун). Журнал Цинбо. Шанхай: Шанхайское издательство древних книг, 1987. С. 1037–1039].
16. Ян, 2021—扬之水,宋：风雅美学的十个侧面/第七讲：宋朝的再认识/北京.生活·读书·新知三联书店 出版.2021年.212-215页.[Ян Ч. Сун: десять сторон эстетики Фэнъя. Девятая лекция: Элегантное собрание. Элегантная музыкальная коллекция литераторов. Пекин: Жизнь-чтение. Книжные магазины, связанные с новыми знаниями, 2021. С. 196–227].

ON THE INFLUENCE OF NEO-CONFUCIANISM ON THE CHINESE « LIVING AESTHETICS»

Tang Zhongqian

Lomonosov Moscow State University, Moscow

The «living aesthetics», or the aesthetics of everyday experience in contemporary China represents an extension of classical Chinese aesthetics. Since the time of Ancient China, the life of Chinese society has been characterized with the pursuit of high aesthetic parameters, so Chinese aesthetic reflection has been inextricably linked since that time to the discourse of everyday life processes of all strata of society. Each individual tries to provide the due parameters of aesthetic attitude to everyday life in this social context. This article

attempts to introduce some new points of view on the aesthetics of everyday life in contemporary China into the scientific circulation of Russian-language aesthetics.

Keywords: *Contemporary Chinese aesthetics, Ancient Chinese aesthetics, neo-Confucianism, continuity of traditional forms of living and thinking, preservation of regional and world cultural heritage, «living aesthetics».*

Об авторе:

Тан Чжунцянь (КНР) – аспирантка кафедры эстетики философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова», г. Москва. E-mail: tangzhongqianmgy@mail.ru. Научный руководитель – кандидат философских наук, доцент С.А. Дзикевич.

Author information:

Tang Zhongqian (China) – PhD student, Department of Aesthetics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow. E-mail: tangzhongqianmgy@mail.ru. Academic supervisor – PhD, Associate Professor S.A. Dzikevich.

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2025.

УДК 1(091)+ 321.01

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.215

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ КАК ТОЧКА СБОРКИ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Н. МАКИАВЕЛЛИ

Н.Н. Козлова, С.В. Рассадин

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Сохранение и укрепление социального устройства в условиях современных глобальных и локальных противоречий и конфликтов является важнейшей задачей философского и социального знания. Рассматривается творчество Никколо Макиавелли в призме конструирования им новой модели устойчивого социально-политического порядка. Авторы проводят подробный анализ как самой концепции итальянского мыслителя, так и последующей рефлексии его концепции. В исследовании используется методы социально-конструктивистского и дискурсивного анализа. В результате выявлено, что точкой сборки разрабатываемого Н. Макиавелли социально-политического порядка является государственная власть.

Ключевые слова: *Никколо Макиавелли, политическая философия, точка сборки общества, государственная власть, социально-политический порядок.*

Политическое творчество Н. Макиавелли, очевидно, никогда не потеряет своей актуальности, поскольку предмет его рассуждений – завоевание и удержание власти – продолжает определять смысл политической деятельности и по сей день. В исследовании этики Макиавелли в 1990 г. М.А. Юсим писал, что «современным мыслителем делают Макиавелли беспощадная острота и масштабность человеческих противоречий, сталкивающихся в его творчестве» [28, с. 3]. Динамизм современной политической жизни в условиях обострения противоречий глобализации ставит на повестку дня вопрос о необходимости сохранения и укрепления социально-политического порядка, о его идейных, институциональных и нормативных основаниях. Поэтому важность анализа творчества Макиавелли определяется созвучностью идей итальянского мыслителя с ключевыми российскими трендами на защиту цивилизационного суверенитета, укрепления государственности и патриотизма.

Н. Макиавелли признан одной из центральных фигур в политической науке, его тексты входят в «канон» политической философии, сложилась многовековая традиция изучения трудов итальянского мыслителя, которую Е.И. Темнов называл «мировое макиавеллиеведение» [21, с. 35–36]. Вопрос о степени глубины, оригинальности, целях и смыслах интеллектуального наследия итальянского мыслителя является дискуссионным. Б.Н. Чичерин считал, что «имя его сделалось символом политического

© Козлова Н.Н., Рассадин С.В., 2025

коварства» [27, с. 288], Л. Штраус оценивал его как циника, «учителя зла» [29, р. 9], для некоторых исследователей он – прогрессивный мыслитель, враг феодализма и папства [14, с. 428], «певец человеческой доблести, храбрости, смелости, предприимчивости, энергии, глубины и гибкости ума, беззаветности в служении великим целям» [4, с. 134]. Ряд авторов видит кредо Н. Макиавелли в манифестации властного начала [26, с. 319], другие – в достижении «единства народа и восстановлении его родины» [11, с. 577], третьи – «в верном изображении практики итальянских тиранов [8, с. 421], «новых принципатов» [13, с. 468] и т. д. Значительная часть исследователей его мысли придерживается точки зрения, что Н. Макиавелли открыл оригинальную страницу в истории политической мысли, заложил основы нового подхода к анализу политических явлений, т. н. школу политического реализма [23, с. 271; 25]. По выражению А.К. Дживилегова, «Макиавелли положил основание политической науке, подобно тому как Колумб, отыскивая пути в Индию, нашел Америку» [6, с. 554], а Е.Н. Трубецкой сравнил итальянского мыслителя с Коперником: «переворот в политическом мирозерцании, выразившийся в учении Макиавелли, до известной степени можно сравнить с тем переворотом, который пережила астрономия в системе Коперника», поскольку «он первый из мыслителей Нового времени высказывает идею государства национального, которое для достижения национальной цели жертвует всем, даже универсально этическими принципами» [24, с. 416–417]. По мнению Ф.М. Бурлацкого, Макиавелли «первым употребил понятие “*stato*” — государство в современном смысле — и первым указал на его социальную и политическую природу. Социальную — поскольку связал воедино государство и сословия, политическую — поскольку видел главную сущность власти в ней самой: в ее стремлении себя сохранить, отстоять, расширить, увеличить» [4].

Хронологически творчество Н. Макиавелли относится к эпохе Возрождения, представляющей собой переход от Средневековья к Новому времени, актуализирующей античное наследие, гуманизм, республиканские идеалы [3; 5]. Характерной чертой данного периода исследователи полагают кризис схоластической системы мышления, основанной на «особой экономии папской власти, нацеленной на спасение, послушание и истину» [26, с. 311], и способствовавшей тому, что «политическое знание начало выделяться в относительно автономную область человеческого мировоззрения» [19, с. 183]. За некоторым исключением [6, с. 530], эксперты по Возрождению относят общественно-политическую мысль Н. Макиавелли к гражданскому гуманизму с присущими ему идеями общего блага, патриотизма, общественной активности [2; 4; 20]. Исследователи отмечают связь идей Макиавелли и с личными мотивами, и с историческим контекстом, для которого, по мнению П.И. Новгородцева, было характерно «соперничество итальянских государств между собой, вражда партий в пределах каждого отдельного города, неистовства мелких тиранов, вмешательство Церкви в светские дела и беспрестанные вторжения соседних держав –

все это держало Италию в состоянии постоянной борьбы» [16, с. 396]. Поле философии Макиавелли представляет собой широкий спектр проблем, наиболее изученными из которых являются вопросы соотношения политики и морали, политические технологии, характеристики политического лидерства и элит, философия истории [10; 17].

Цель данной статьи – анализ способов конструирования социального порядка в трудах Н. Макиавелли. Проблема порядка и хаоса обозначается Макиавелли в контексте изложения им взглядов на исторический процесс, в ходе которого «все государства обычно из состояния упорядоченности переходят к беспорядку, а затем от беспорядка к новому порядку» [15, с. 181]. Выделяя шесть форм правления, итальянский мыслитель считает, что «республика могла бы бесконечно возвращаться в смене одних и тех же форм правления», т. к. «принципат может быстро стать тиранией, правление оптиматов – сосредоточить власть в руках меньшинства, народное правление без труда переходит в произвол» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 144–145]. Актуализацию темы порядка и хаоса исследователи творчества Н. Макиавелли объясняют в том числе его личным жизненным опытом. А.С. Алексеев указывает: «на его глазах рушилось владычество Медичи, он присутствовал при восстановлении демократического строя, во главе которого стал Савонарола, он был свидетелем его смерти на костре и видел, как созданное им дело погибло, он играл активную роль в реорганизации республиканских учреждений и был достойным сподвижником Содерини; он с болью в сердце должен был покинуть свой город, когда эти учреждения пали и Медичи заняли свое прежнее место. На его глазах совершился целый ряд переворотов, которые стерли с лица земли старые учреждения и создали новые» [1, с. 162]. Подчеркивая особенности конкретной исторической ситуации, в которой жил и творил итальянский мыслитель, Б. Капустин указывает: «Политический мир как таковой (а не отдельные его формы, скажем республиканские или монархические) по Макиавелли выглядит достаточно хрупким, и создается впечатление, что само его сохранение достигается лишь путем постоянного творческого обновления, подчас героического. Такое видение, безусловно, становится возможным только тогда, когда тот утрачивает свою естественность и надежную онтологическую вписанность в общий божественный миропорядок» [7, с. 89].

Предлагая в обращении к адресату труда «Государь» Лоренцо Медичи разобрать, «какими способами государи могут управлять государствами и удерживать над ними власть» [12, с. 59–60], Н. Макиавелли не вводит сложные метафизические конструкции как у авторитетов Средневековья. С нашей точки зрения, итальянский мыслитель пересматривает традиционную для средневековой общественно-политической мысли точку сборки социального порядка, конструируя общество через призму способов завоевания и удержания власти, вписывая в них порядок управления государством. Для достижения своей цели автор выделяет ряд параметров социального порядка, определяющих успех борьбы за власть: одни факторы

лежат в плоскости, неподвластной человеческому воздействию, – фортуна; другие факторы имеют вполне земное измерение – форма государства, тип политической культуры, качества государя и т. д. Согласно Н. Макиавелли, основой власти во всех государствах являются «хорошие законы и хорошее войско» («Государь») [12, с. 91]. Из всех перечисленных итальянским мыслителем путей образования государства («государства приобретаются либо своим, либо чужим оружием, либо милостью судьбы, либо доблестью» («Государь») [12, с. 59]), Н. Макиавелли исключает из анализа те государства, которые государь приобрел по милости судьбы, мимоходом затрагивает церковные государства, в которых «государи имеют власть, но ее не отстаивают, имеют подданных, но ими не управляют; и однако же, на власть их никто не покушается, а подданные их не тяготеют своим положением и не хотят, да и не могут от них отпасть» («Государь») [12, с. 89], и сосредотачивает свое внимание на тех политических системах, которые приобретаются оружием/доблестью. Согласно логике Н. Макиавелли, на политическую арену Возрождения вступает новый тип политических игроков, для которых процесс борьбы за власть и ее удержание становится целью, призванием и удовольствием. В этой связи итальянский мыслитель раскрывает панораму действий государя, необходимых для завоевания и удержания власти, суть которых выражается в принципе политического реализма – «если же государь обо всем этом не позаботится, он скоро лишится завоеванного» («Государь») [12, с. 63], «тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо» («Государь») [12, с. 101]. Труд «Государь» является показательным в плане понимания Н. Макиавелли конструирования социально-политического порядка, являющегося результатом деятельности политического лидера. В данном контексте Макиавелли излагает необходимые для проектной деятельности по созданию государства качества лидера, демонстрирующие его «изумительно творческую силу» [18, с. 214]. Поскольку, по мнению итальянского мыслителя, природа политики носит конфликтный характер, то лидер – «человек действующий» [7, с. 72] должен выстраивать стратегии завоевания и удержания власти согласно логике «цель оправдывает средства». При этом Н. Макиавелли настаивает на функциональном применении насилия, осуждает тех, кто приобретает власть злодеяниями, полагая, что «нельзя назвать и доблестью убийство сограждан, предательство, вероломство, жестокость и нечестивость: всем этим можно стяжать власть, но не славу» («Государь») [12, с. 82].

Логика конструирования социально-политического порядка связана с обеспечением безопасности власти государя, поддержанием равновесия между игроками политического поля. Как представитель итальянской коммуны Н. Макиавелли полагает, что общество состоит из трех элементов:

государь, народ, аристократия/вельможи¹. Согласно итальянскому мыслителю, политическая стратегия государя заключается в том, чтобы «сдерживать честолюбие знати и необузданность народа» («Государь») [12, с. 112]. Такой подход А. Дживелегов назвал социологическим: «Человек у него берется в самом широком смысле слова, и опять строятся категории: человек, люди; соединение людей, то есть общество; жизнь общества и борьба общественных групп; возникновение власти; властитель и различные его типы; государство и различные его формы; государственное устройство; столкновение между государствами; война; нация. Его интерес возрастает по мере того, как он двигается в этой цепи все дальше. Меньше всего интересует его отдельная личность. Зато никто до него не подвергал такому всеобъемлющему анализу человека “как существо общежительное”» [6, с. 529]. Чтобы продемонстрировать точку сборки социального порядка, Н. Макиавелли выбирает двойную перспективу, которая, по его мнению, способна помочь достичь избранной им цели, одновременно охватить предмет исследования в целом и вникнуть в его суть. «Чтобы постигнуть сущность народа, надо быть государем, а чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу» («Государь») [12, с. 59], – такова точка «сшивки» социальной материи, при которой снимается конфликт между государством и народом, возникают основания для формирования более широкого комплексного взгляда на проблему управления социальным порядком. Новая предложенная Макиавелли эпистемологическая перспектива позволяет конструировать социальный порядок, состоящий из двух основных элементов, имеющих собственное понимание сути «Другого», без знания которого решить проблемы завоевания и удержания власти невозможно. Введя «народ» в конструкцию социального порядка, флорентийский мыслитель не только легитимизирует свою возможность давать советы государю с позиции подданного, но и подробно анализирует специфику объекта власти, знание которого позволяет государю эффективно работать с материей общества: «Правда, я почитаю несчастными тех государей, которые, чтобы сохранить свою власть, должны прибегать к чрезвычайным мерам, направленным против большинства... Поэтому лучшее средство состоит в том, чтобы приобрести расположение народа» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 182].

Место народа в конструируемом Н. Макиавелли социальном порядке в исследовательской традиции оценивается с диаметрально противоположных позиций. К. Скиннер полагает, что, сохраняя напряжение между двумя противоположными взглядами на соперничающие достоинства государя и народного режима, Макиавелли предпочитает видеть народ смиренно покорным, в противоположность государю, наделенному

¹ В работах некоторых исследователей творчества Макиавелли аристократия и вельможи различаются, первые характеризуются негативно, вторые позитивно (напр., [1, с. 103]).

«изумительной творческой силой» [18, с. 212, 214]. А.К. Темнов утверждает, что в «Государе» народ – объект, в “Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия” (далее – «Рассуждения». – *Авт.*) – субъект [с. 41]. Б. Капустин определяет перспективу Макиавелли как плебейскую, «какой она могла оказаться в условиях, когда сам плебс либо еще не превратился в самостоятельную политическую силу, либо уже перестал ею быть» [7, с. 96]. На наш взгляд, Макиавелли рассматривает народ и как объект властвования, и как союзника в борьбе со знатью, но союзника депотенцированного, т. к. вся социальная энергия сконцентрирована в государе, оставляя народу пассивную роль в формировании порядка: «В наше время всем государям, кроме султанов, турецкого и египетского, важнее угодить народу, ибо народ представляет большую силу» («Государь») [12, с. 116]. Солидаризируясь с мнением К. Скиннера в том, что суть режима власти государя – не свобода, а безопасность [18, с. 211], мы полагаем, что для Н. Макиавелли необходимо держать народ в таком состоянии, при котором он не имеет возможности оспаривать власть государя, а, следовательно, нет необходимости, чтобы народ обладал гражданскими добродетелями и республиканскими свободами. Итальянский мыслитель считает, что немногие из людей «домогаются свободы, чтобы повелевать, но бесчисленное множество прочих полагает, что благо свободной жизни – в безопасности» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 182]. В конечном счете, взвешивая все достоинства и недостатки народного правления в «Рассуждениях», итальянский мыслитель приходит к выводу, что «если государи стоят выше народов в издании законов, устройстве гражданской жизни, введении новых порядков и установлений, то народы настолько лучше справляются с поддержанием установленных порядков, что они должны по праву разделить славу с законодателями» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 257]. Делая народ своим пассивным союзником, а также одновременно выстраивая стратегию, направленную на снижение социально-политической роли аристократии/дворянства, государь решает проблему потенциальных угроз для своей власти внутри государства.

Однако безопасность как ключевая характеристика социального порядка имеет, по Макиавелли, не только внутреннее, но и внешнее измерение. В отличие от утопий, решающих проблему безопасности за счет изоляции государства от внешнего мира, итальянский мыслитель четко обозначает угрозы со стороны других стран, ибо «государя подстерегают две опасности – одна изнутри, со стороны подданных, другая извне – со стороны сильных соседей» («Государь») [12, с. 109]. Флорентийский мыслитель оценивает современное положение Италии в крайне негативных позициях – «она разгромлена, разорена, истерзана, растоптана, повержена в прах» («Государь») [12, с. 132]. В этой связи Н. Макиавелли актуализирует и роль главы государства, целеполагая ему освобождение Италии «от жестокости и насилия варваров» («Государь») [12, с. 132]. Обращаясь к истории «доблестного римского народа», итальянский мыслитель выстраивает

исторические события как последовательную смену этапов завоевания власти и удержания владычества римским народом, создания самостоятельного независимого государства, стремясь, по М. Фуко, «обуздать» событийность и случайность дискурса Фуко. «Страсть к завоеваниям» Макиавелли считает делом естественным и обычным, т. к. «ничто не может внушить к государю такого почтения, как военные предприятия и необычайные поступки» («Государь») [12, с. 121].

Конструирование социального порядка в новых государствах является наиболее проблемным, т. к. «новый правитель всегда оказывается хуже старого», «завоеватель притесняет новых подданных, налагает на них разного рода повинности и обременяет их постоями войска, как это неизбежно бывает при завоевании» («Государь») [12, с. 60]. Обеспечение социального порядка при завоевании новых государств предполагает, по Макиавелли, ряд факторов институционального и неинституционального характера – сохранение традиций народа, перенесение столицы, учреждение колоний, устранение сильных, постоянный мониторинг общественно-политической ситуации и пр. Новый социальный порядок на завоеванных территориях, сформированный благодаря вышеуказанным стратегиям, представляет собой полное господство над ее подданными.

Однако главной целью Макиавелли, на наш взгляд, является формирование *устойчивого* порядка, который связан с учреждением законов, ибо «ничто так не прославляет государя, как введение новых законов и установлений» («Государь») [23, с. 113]. По мнению А.М. Толстенко, «макиавеллизм есть выражение властвующей воли, озабоченной установлением гражданского устройства общества как такого художественного произведения, которое может быть создано по каким угодно правилам, лишь бы эти правила способствовали устранению социального “беспредела” и утверждению законного порядка» [22, с. 228]. По мнению Макиавелли, «поскольку жизнь государей непродолжительна», то «спасение республики или монархии не в том, чтобы иметь государя, который благоразумно управлял бы ею при жизни, но в том, чтобы его заветы сохранили государство и после смерти правителя» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 171–172]. Таким образом, ведущая роль в установлении правильных законов связана именно с политическим лидером, и в этой связи Н. Макиавелли вспоминает законодателей Моисея, Ликурга, Солона и др., уходя при этом от религиозной метафизики и исторической преемственности. Н. Макиавелли пишет: «Сохраняют благополучие те, чей образ действий отвечает особенностям времени» («Государь») [12, с. 130]. Учитывая данные итальянским мыслителем характеристики лидерства, эксперты метко называли государя «тираном-устроителем» [23, с. 338], единоличным правителем, «который не связан с феодальными отношениями и не ограничен ими», «самостоятелен, ни от кого не зависим (solo)» [14, с. 468]. А.С. Алексеев подметил зависимость учрежденного порядка от своего творца: «Государство создано людьми, держится и направляется свободною волею людей. Оно не имеет никакого

самостоятельного бытия: человек, которому оно обязано своим существованием, держит его в своей власти и может по произволу видоизменять его, разрушать и вновь созидать» [1, с. 72].

Итальянский мыслитель различает порядок и закон, связывая и тот, и другой с нравами граждан: «в Риме существовал обычай государственного управления и издавались законы, которыми власти обуздывали граждан. Государственные установления заключались в наличии прав народа, Сената, трибунов, консулов, в порядке выдвижения кандидатур и назначения на должности и в способах принятия законов. Эти порядки почти не изменялись в течение времени. По мере распространения испорченности среди граждан издавались разные законы, ограничивавшие действия граждан, как, например, закон о прелюбодеяниях, закон против роскоши, против властолюбия и так далее. Но так как государственные устои, уже непригодные при всеобщем развращении, оставались незыблемыми, новые законы не могли поддержать добронравие в людях; они подействовали бы только тогда, когда вместе с ними изменились бы и установления» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 186]. Таким образом, законы развивают в народе добродетели, через законы у народа появляется представление о справедливости, возникает стремление служить своему отечеству, а для мыслителя благо Отечества, безусловно, является наивысшей ценностью.

В отсутствии лидера, способного сформулировать законы, государства тоже «могут постепенно совершенствоваться при благоприятном стечении обстоятельств» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 144]. Мы придерживаемся точки зрения авторов, которые считают, что «Рассуждения» являются продолжением «Государя» [23, с. 338]. Макиавелли проводит мысль о совершенстве Рима как государства, менее подверженного внутренней нестабильности [9]. Конечной целью итальянского мыслителя, которая оправдывает все средства, является прагматическая оценка в современном автору государственном строительстве тех факторов, которые определили внутреннее устройство Рима и «происшествий, приведших к его усовершенствованию» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 144]. При этом итальянский мыслитель не стремится к идеальному в платоническом понимании государству, указывая, что «невозможно избавиться от одного неудобства, чтобы тут же не возникло другое» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 155]. Согласимся с Б.Н. Чичериным в том, что Макиавелли «...ищет не совершенного устройства человеческих обществ, а тех средств, которыми данный порядок вещей создается и упрочивается» [27, с. 280]. Макиавелли не ставит вопрос о развитии политической системы, проблема социальной и государственной стабильности для него является приоритетной.

Прочность государственного устройства итальянский мыслитель рассматривает как критерий эффективности государства, поскольку, если система управления не будет результативной, то она не сможет просуществовать долго, как, например, указанная в «Рассуждениях» Спарта, в

которой законы «соблюдались более восьмисот лет без искажений и без особых потрясений» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 144]. Для Н. Макиавелли эффективность государственной системы проявляется также и в территориальной экспансии, в ее способности расширять границы. Отсутствие завоеваний итальянский мыслитель в «Истории Флоренции» квалифицирует как бездействие, которое способствует разрушению порядка: «Ибо добродетель порождает мир, мир порождает бездеятельность, бездеятельность – беспорядок, а беспорядок – гибель и соответственно – новый порядок порождается беспорядком, порядок рождает доблесть, а от нее проистекают слава и благоденствие» [15, с. 181]. Идеологической поддержкой сильной власти являлась религия древних римлян, культивирующая доблесть, религия, которая «много значила... для управления войском, для воодушевления народа, для поддержания добрых нравов и нетерпимости к дурным» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 170].

В итоге разбора истории Рима Н. Макиавелли приходит к выводу о необходимости учреждения смешанной формы правления, при которой «в одном городе сосуществуют принципат, правление оптиматов и народовластие» («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») [12, с. 147]. Рассматривая путь Рима к совершенству через раздоры между плебсом и Сенатом, Макиавелли, по сути, утверждает позитивную роль социально-политических конфликтов в государственном управлении при правильном управлении ими. Преимущество республики мыслитель объясняет справедливым распределением государственной власти между социальными группами, поскольку только республика обеспечивает общее благо, примиряя общественные интересы. Однако, как точно подметил А.Ф. Лосев, республиканские взгляды Макиавелли проповедовал только для будущих времен [11, с. 576].

Выводы

Конструирование устойчивого социально-политического порядка является главной целью творчества Н. Макиавелли. Точкой сборки общества становится государственная власть, придающая социальной материи необходимую форму и обеспечивающая стабильность социально-политической системы. Условием формирования общественного порядка является значительная капитализация власти в руках политического лидера нового типа, выстраивающего свою стратегию завоевания и удержания власти на принципе «цель оправдывает средства». Согласно Н. Макиавелли, для конструирования устойчивого порядка предполагается двухэтапная модель: на первом этапе необходимо достичь концентрации власти для конституирования социального порядка, на втором этапе – реализовать план преобразований по созданию государства со смешанной формой правления, базирующемся на «хороших законах» и «хорошем войске». Конструируя общество через призму способов завоевания и удержания власти и интегрируя в них искусство управления государством, Н. Макиавелли с особой

тщательностью выписывает именно ту часть концепции, которая напрямую связана с технологиями борьбы за власть, отодвигая на второй план моральное измерение действий государя, что порождает феномен власти, в котором цели и средства комплементарны. Отделение политики от морали не снимает вопрос о нормативно-ценностной основе нового социально-политического порядка, при этом детерминантой деятельности государя у Макиавелли выступает служение государственному благу. Социальной опорой порядка должны стать собственное сильное войско и политически нейтрализованные народные массы. Контуры порядка определяются наличной социальной материей – Порядок формируется, конституируется посредством активной деятельности государя и определяется непосредственно его целями.

По нашему мнению, при конструировании социально-политического порядка задачи конкретного исторического момента являются для Макиавелли приоритетными, но должны учитывать опыт древних в той мере, в какой они могут способствовать стабильности общества.

С точки зрения способов конструирования общества подход Макиавелли является новаторским. Выбор в качестве точки сборки государственной власти предполагает, что, благодаря деятельности государя, создается пространство для формирования нового социально-политического порядка, на котором впоследствии основываются новые общественные институты смешанной модели правления, устраняется социальная дифференциация. Для Н. Макиавелли значимо только политическое единство – народ, совокупность граждан, проживающих на территории определенного государства.

Список литературы

1. Алексеев А.С. Макиавелли как политический мыслитель // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 45–268.
2. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М.: Российский гос. гуманитар. ун-т, 1995. 446 с.
3. Брагина Л.М. Итальянский гуманизм: этич. учения XIV-XV вв. М.: Высш. школа, 1977. 254 с.
4. Бурлацкий Ф.М. Загадка и урок Никколо Макиавелли. [Электронный ресурс]. URL: http://florentine-society.ru/Pismennye_doklady_o_Makiavelli.htm (дата обращения – 12.04.2025).
5. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: избранные работы. М.: Прогресс, 1986. 392 с.
6. Дживелегов А. Николло Маккиавелли // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 507–575.
7. Капустин Б. Макиавелли и проблема политической морали // Философско-литературный журнал «Логос». 2015. Т. 25, № 6 (108). С. 68–104.

8. Ковалевский М.М. Предисловие к книге: Виллари П. Николло Макиавелли. Т. 1. // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 418–423.
9. Кокошин А.А., Долгополова Н.А. Вспоминая Макиавелли: оценки, размышления, заметки. М.: URSS, Ленанд, 2021. 248 с.
10. Лимонов В.А. Философия истории Никколо Макиавелли // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2008. № 4 (9). С. 23–32.
11. Лосев А.Ф. Никколо Макиавелли (1469–1527) // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 576–582.
12. Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма: сб.: / пер. с итал. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. 819 с.
13. Максимовский В. Идеи диктатуры у Макиавелли // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 447–491.
14. Максимовский В. К. Маркс: выписки из сочинений Макиавелли // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 424–446.
15. Макьявелли Н. История Флоренции / изд. 2-е. М.: Наука, 1987. 448 с.
16. Новгородцев П.И. Макиавелли // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 391–406.
17. Руженцев С.Е. Этическая позиция Н. Макиавелли и преодоление христианской моральной традиции в политике // Общество: философия, история, культура. 2018. № 4. С. 19–22.
18. Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. М., Издательский дом Дело, 2018. Т. 1. 464 с.
19. Сопов А.В. Расцвет политической мысли Возрождения. От «Гражданского гуманизма» Аретино к «Государственному интересу» Макиавелли // Уникальные исследования XXI века. 2015. № 1. С. 182–202.
20. Темнов Е.И. Макиавелли – политический писатель // Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о Первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве. М.: Мысль, 1996. С. 5–36.
21. Темнов Е.И. Маккиавелли. М.: Юридическая литература, 1979. 73 с.
22. Толстенко А.М. «Политический разум» Никколо Макиавелли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2009. № 4. С. 221–229.
23. Топор-Рабчинский Вл. Макиавелли и эпоха Возрождения // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 269–378.
24. Трубецкой Е.Н. Политическое мировоззрение эпохи Возрождения // Никколо Макиавелли: pro et contra. Антология исследований о нём. СПб.: РХГИ, 2002. С. 406–417.
25. Федулов С.С. Учение Н. Макиавелли: политический реализм или политический цинизм? // Общество: философия, история, культура. 2017. № 3. С. 44–48.
26. Фуко М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Сулова, А.В. Шестакова. СПб.: Наука, 2011. 543 с.

27. Чичерин Б.Н. История политических учений. СПб.: РХГА, 2006. Т. 1. 720 с.
28. Юсим М.А. Этика Макиавелли. М.: Наука, 1990. 155 с.
29. Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Seattle: University of Washington Press, 1969. 345 p.

STATE POWER AS THE ASSEMBLY POINT OF SOCIAL ORDER IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF N. MACHIAVELLI

N.N. Kozlova, S.V. Rassadin

Tver State University, Tver

The preservation and strengthening of the social order in the context of modern global and local contradictions and conflicts is a crucial task for philosophical and social knowledge. This article examines Niccolò Machiavelli's work through the lens of his construction of a new model of sustainable socio-political order. The authors provide a detailed analysis of both Machiavelli's concept and the subsequent reflection on it. The study employs socio-constructivist and discursive analysis methods. The article concludes that Machiavelli's socio-political order is centered around state power.

Keywords: *Niccolò Machiavelli, political philosophy, social assembly point, state power, socio-political order.*

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: 20.08.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.09.2025.

УДК 1(091):101.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.227

ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД А. БЕРГСОНА: МЕЖДУ ИНТРОСПЕКЦИЕЙ, ИНТУИЦИЕЙ И ИНТЕЛЛЕКТОМ

Б.Л. Недяк

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
г. Санкт-Петербург

В статье предпринимается попытка реконструкции и определения философского метода Анри Бергсона. Обозначается проблематичность определения философского метода Бергсона как исключительно интуитивистского. Проводится критический разбор основных составляющих методологии А. Бергсона – интроспекции, интуиции, интеллекта и глубинной эмоции. Определяется методологическая последовательность применения этих способностей в постановке и решении философских проблем. Особое внимание уделяется концепции длительности, которая лежит в основе бергсоновского подхода, и роли интуиции как инструмента постижения реальности, превосходящего ограниченные возможности интеллекта. Анализируется, как интроспекция служит пропедевтикой к интуитивному познанию, а эмоция связывает индивидуальное сознание с социальной реальностью, приводя к ее творческому изменению. Делается вывод, что подход Бергсона к описанию соотношения способностей сознания не может привести к формированию метода философского познания в строгом или научном смысле этого слова, тем не менее он оказывается достаточно плодотворным для того, чтобы направлять философию к построению системного знания о сознании и его отношений с миром и Абсолютом.

Ключевые слова: интуиция, интеллект, длительность, интроспекция, эмоция, философский метод, Анри Бергсон.

По общепринятому мнению, основой философского метода Бергсона является интуиция. С тем, что интуиции в философии Бергсона отводится ключевое место, трудно спорить. Однако определение философской методологии Бергсона исключительно через интуицию является неполным. Не менее важную роль играет интеллект, который Бергсон, вопреки мнению многих критиков, высоко ценил, признавая его ограниченность в решении философских проблем. Не стоит упускать из виду и интроспекцию, ведь так или иначе множество великих идей возникло именно благодаря этому методу. Некоторые исследователи уже подчеркивали многогранность методологии Бергсона, однако необходимость ее реконструкции и переосмысления все еще остается актуальной.

Бергсон, не разделяя физикалистских оснований теории эволюции, в своей работе «Творческая эволюция» (1907) ставит проблему происхождения жизни в метафизическом ключе. Для ее решения философ, опираясь на

© Недяк Б.Л., 2025

идеи неклассической философии (прежде всего на метафизику воли А. Шопенгауэра и натурфилософию Ф. Шеллинга), предлагает понятие-метафору «жизненного порыва» (*élan vital*), придающую эволюционному процессу метафизическое измерение. Жизненный порыв, по сути, представляет собой сверхсознательную энергию, лежащую в основе органической жизни и направляющую ее творческое развитие. Он приводит к появлению живых существ и формирует способы их взаимодействия с реальностью. К таким способам Бергсон относит инстинкт, интеллект и интуицию. На разных линиях эволюции преобладают различные способности: животные взаимодействуют с окружающей средой преимущественно инстинктивно, тогда как люди – интеллектуально. Это означает, что животное, движимое инстинктом, в большей степени принадлежит природе и действует по предзаданной биологической программе «стимул–реакция», в то время как человек, опираясь на интеллект, воздействует на мир более творчески, прежде всего через производство и использование орудий труда.

Итак, интеллект как способность сознания взаимодействовать с окружающими предметами в целях выживания возник в процессе эволюции вида *Homo sapiens*. Однако Бергсон считает, что для полноценного познания мира одного интеллекта недостаточно: при попытке применить его не к статичным предметам, а к процессам, развивающимся во времени, он неизбежно сталкивается с неразрешимыми противоречиями.

В чем же заключается принципиальная ограниченность интеллекта? Отвечая на этот вопрос, Бергсон обращается к проблеме его генезиса. Поскольку интеллект порожден самой жизнью, которая определила его природу и функции, он направлен на обеспечение выживания органического существа, им обладающего. Поэтому жизнь отвела интеллекту роль воздействия на неорганическую материю, которая является вторичным бытием по отношению к жизни, имеющей духовную сущность. По мнению Бергсона, исток рационального мышления коренится в восприятии твердых и неподвижных материальных тел: «Человеческий интеллект чувствует себя привольно, пока он имеет дело с неподвижными предметами, в частности, с твердыми телами, в которых наши действия находят точку опоры, а наш труд – свои орудия. <...> Наши понятия сформировались по их образцу, и наша логика есть, по преимуществу, логика твердых тел» [4, с. 29].

Остановимся подробнее на характерных чертах, которыми Бергсон описывает природу интеллекта. Прежде всего, «наш интеллект, каким он выходит из рук природы, имеет главным своим объектом неорганизованное твердое тело» [4, с. 115] и, следовательно, сам уподобляется своему предмету, застывает в статичных формах (понятиях). Поскольку интеллект изолирует это тело от других подобных тел, «он ясно представляет себе только прерывное» [4, с. 116]. В его задачи не входит познание целого, он оперирует лишь частями. Но самое главное – это то, что интеллект отождествляет реальный предмет с его внешней формой, он не видит в предмете богатство

внутреннего содержания. Именно из-за этой особенности сущность времени и постоянно обновляющейся жизни остается для него сокрытой.

Но если интеллект характеризуется естественным непониманием жизни, то что же тогда должно обеспечить ее понимание? Для ответа на этот вопрос Бергсон обращается к инстинкту, который определяет действие органической субстанции, а не возникает из интеллектуальной рефлексии о реальности и о собственной деятельности. Он приходит к выводу, что инстинкт может стать основой для способности, позволяющей постичь, казалось бы, непостижимую тайну жизни.

Инстинкт лежит в основании жизнедеятельности живых существ, но у человека, в отличие от животного, более развит интеллект и, следовательно, самосознание. При всех недостатках интеллекта именно он характеризует человека как высшую форму эволюции жизни, это позволяет Бергсону предположить, что человек способен преодолеть слепоту животного инстинкта, соединяя его с интеллектом и как бы трансформируя в осознанное состояние. Таким образом, в человеке наличествует особая форма познания – интуиция: «инстинкт, ставший бескорыстным, осознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно» [4, с. 131]. Она превосходит как животный инстинкт, так и интеллект, взаимодействующий с материей. Основываясь на инстинктивной погруженности в субстанцию жизни, интуиция сливает единичное человеческое сознание с общим потоком сверхсознания (жизненного порыва).

Интуиция, представляющая собой своего рода осознанную симпатию к своему предмету, отождествление с ним, открывает жизненный порыв для него самого и выводит человека в качественно новую, сверхинтеллектуальную область познания. В этой области сознание способно воспринимать бытие в его единстве и становлении, ощущать его энергию, которая наполняет и «подталкивает» все живое к развитию. Соответственно, философия, целью которой является всеобщее познание реальности, должна руководствоваться интуицией, а не интеллектом, на котором строит свою методологию наука. Таким образом, мы подошли к принципиально важному для Бергсона выводу, лежащему в основании его метода: философское познание действительности должно опираться на интуицию.

О том, является ли бергсоновская интуиция строгим философским методом, велись многочисленные споры. В частности, Ж. Делёз настаивал на том, что Бергсон разработал уникальную методологию философского исследования, и пишет об этом так: «Интуиция – это не чувство, не вдохновение и не неупорядоченная симпатия, а вполне развитый метод, причем один из наиболее полно разработанных методов в философии. Он подчиняется строгим правилам, которые обеспечивают то, что Бергсон называет “точностью” в философии» [8, р. 1]. В целом с этим выводом можно согласиться. Однако если принять утверждение Делёза о строгости правил интуитивного метода, возникает неизбежное противоречие. Ведь любой строго (т. е. рационально) выраженный метод в той или иной степени ограничивает

количество возможных результатов его применения. В частных науках это не только допустимо, но и необходимо, однако при исследовании систем, находящихся в непрерывном становлении, где каждое новое состояние не является полным повторением предыдущего, возникает потребность в ином подходе, не вполне совместимом с общепринятыми критериями достоверности, точности и повторяемости. Тщательно выверенная системная методология может быть построена на принципах работы интеллекта, но не интуиции. Поэтому, по словам И.И. Блауберг, «в философии Бергсона выстраиваются две цепочки: инстинкт – интуиция – философия и интеллект – наука» [5, с. 338]. Очевидно, что философия как сфера духовной деятельности человечества в своем историческом развитии обязана озарениям, невероятным с точки зрения рассудка, источником которых не могла бы быть строго регламентированная методология.

Тем не менее Бергсон все же формулирует некоторые правила для направления философского мышления. Например, в наиболее методологически ориентированном тексте – «Введении в метафизику» (1903) – он утверждает: «Философствовать – значит повернуть в обратную сторону привычное направление работы мысли» [1, с. 1210]. Иными словами, совершая усилие, следует отказаться от привычки мыслить аналитически, бесконечно разлагая предмет мысли и различая в нем все новые и новые элементы, нужно, напротив, раствориться в опыте проживания самой реальности этого предмета, вернувшись к его целостному восприятию.

Несмотря на открытую критику интеллектуализма, Бергсон не призывает полностью отказаться ни от классической формальной рациональности, ни от диалектического метода. Такой призыв был бы слишком опрометчивым. Интеллект все же остается неотъемлемым спутником интуиции, поддерживая и верифицируя ее творческие устремления. Поэтому критика интеллекта у Бергсона не носит одностороннего характера: он отдает себе отчет в том, что абсолютное (длящаяся реальность) не может быть познано без опосредования относительным (застывшей в восприятии вещью или словом). В связи с этим Бергсон утверждает: «Диалектика необходима, чтобы подвергнуть интуицию испытанию, а также для того, чтобы интуиция преломилась в понятиях и могла быть передана другим людям» [4, с. 173]. Таким образом, интеллектуальная рефлексия должна не предшествовать интуиции, а следовать за ней, соизмеряя идеи с реальностью и оформляя их в языке. В противном случае рефлексия рискует уничтожить порыв философского поиска в самом его истоке, лишив интуицию зрения и созидательного потенциала.

С учетом этого научный и философский методы могут взаимодополнять друг друга, избегая крайностей, присущих каждому из них в отдельности. И.И. Евлампиев, анализируя взгляды Бергсона на природу интеллекта, приходит к выводу, что философ предпринял успешную попытку реформирования научного познания. Эта попытка основана на идее, что наука будущего «должна выработать новую форму рациональности – неклассическую

рациональность, генетически связанную с традиционными формами рациональности, но преодолевающую их ограниченность в постижении абсолютной реальности» [6, с. 215]. Новая форма рациональности предполагает отказ от фиксации на строго определенных системах логических понятий и переход к разработке «текучей» системы понятий, более соответствующей интуиции и опыту длительности.

Исходя из этого тезиса, метафизическое знание обретает совершенно иной тип достоверности, опирающийся не на научную строгость, а на художественную образность [6, с. 218–221]. В этой области интеллект, тесно взаимодействуя с интуицией, способен проявить себя в радикально новом свете, сместив фокус взаимодействия с внешним миром на точку зрения, направленную на выражение глубочайших творческих эмоций, которые имеют важное объективное содержание – выражают постижение отдельной личностью абсолютного начала всего существующего. Как полагает Бергсон в работе «Два источника морали и религии» (1932), носители таких эмоций – открытые личности – способны к преобразованию общества не на основании политических программ и реформ, а своего рода психологически, демонстрируя принципиально иную модель морального поведения, укорененную не в норме закона, а в глубинном нравственном чувстве [2, с. 45].

Итак, интеллект и интуиция могут действовать сообща, в тесной взаимосвязи и координации. Однако, когда речь идет о философском методе, приоритет, по Бергсону, безусловно принадлежит интуиции, поскольку только она способна предоставить интеллекту творческий материал.

Какое же место в философском методе Анри Бергсона занимает интроспекция? Важно отметить, что интроспекция у Бергсона отличается от ее понимания как метода экспериментальной психологии конца XIX – начала XX в. Начиная с «Опыта о непосредственных данных сознания» (1889), Бергсон приписывает интроспекции одну конкретную цель – погружение сознания в его сущностную природу, в длительность, которую Бергсон определяет следующим образом: «Длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше “я” просто живет, не устанавливая различий между наличными состояниями и теми, что им предшествовали» [3, с. 105].

По мнению Бергсона, представление о пространстве, глубоко укорененное в восприятии внешнего мира, заставляет нас порождать искусственную модель своего сознания – модель психологического «Я» как дискретного набора отдельных психологических качеств. Это происходит потому, что особенности нашего восприятия заставляют нас накладывать на длящееся сознание статическую конструкцию «Я», которое подменяет собой глубинную динамичную природу человеческой личности. Бергсон описывает генезис Эго так: «Сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов. Поскольку преломленное таким образом и разделенное на части “я” гораздо лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни в целом и языка в

частности, сознание предпочитает его, постепенно теряя из виду наше основное "я"» [3, с. 105]. Несмотря на большое значение созданной психологической модели «Я» в нашей обыденной жизни, при обращении сознания внутрь себя обнаруживается принципиально иная психологическая инстанция – основное, или глубинное, «Я», которое Бергсон характеризует как целостное, непосредственное, спонтанное и свободное. Для возвращения сознания к его глубинной сущности Бергсон предлагает особый вид анализа, способный «отделить внутренние, живые психические состояния от их образа, сначала преломленного, а затем отвердевшего в однородном пространстве» [3, с. 105]. Иными словами, этот анализ позволяет отличить *понятие* или *представление* о себе от *длящейся субстанции* внутренней жизни.

Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что трактат «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) служит пропедевтикой мышления с точки зрения концепции длительности – текстом, погружающим читателя в интроспективное состояние и обращающим его к глубинному «Я», которое является источником творческого мышления [7, с. 347]. По Бергсону, мы не можем понять время, обращаясь к предметам вне нашего сознания, поскольку наше внешнее восприятие всегда обусловлено вещами с пространственными характеристиками. Поэтому всякий раз, когда речь заходит об опыте переживания длительности, мыслитель призывает читателя погрузиться в себя: «Поищем в глубине самих себя такой пункт, где мы более всего чувствуем, что находимся внутри нашей собственной жизни. Тогда мы погрузимся в чистую длительность, в которой непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим» [4, с. 147]. Такое мышление, отталкивающееся от психологического измерения, по Бергсону, ведет к философскому познанию и является абсолютным, позволяя единичному сознанию раскрыть в себе способность к интуиции. При этом отличие интроспекции от интуиции зиждется на ее направленности на внутренний мир личности, а не на внешний мир. Методологическое назначение интроспекции состоит в своего рода пропедевтике интуитивного познания.

Так, абсолютное (становящееся, непосредственное, бесконечное), в отличие от относительного (пространственного, знакового, словесного, понятийного), познается через предварительное обращение сознания к самому себе. «Созерцаемое изнутри, абсолютное является, таким образом, вещью простой; рассматриваемое же извне, т. е. относительно другой вещи, оно становится по отношению к выражающим его знакам золотой монетой, размен которой на мелкую монету может продолжаться бесконечно» [1, с. 1175].

Исходя из этого, интроспекция является первым шагом философского метода Бергсона. Далее следует работа по преодолению интеллектуального, рассудочного взгляда на мир как на совокупность разобщенных, вневременных, неподвижных явлений и вещей. После того как сознание освоится в длительности и сможет удерживать понимание сущего как

потока обновляющейся во времени жизни, становится возможным философствование в том виде, в каком его представлял Бергсон. Интроспективное погружение в длительность позволяет философу обрести творческий локус – более глубокое, но при этом простое видение, простирающееся вдоль жизни. Такое видение, которое Бергсон и называл интуицией, можно считать вторым методологическим шагом, предполагающим эвристическое решение философских проблем. Наконец, в действие вступает интеллект – инстанция, отвечающая за критическую рефлексию возникшей идеи и соизмеряющая ее со здравым смыслом.

Отдельно стоит отметить, что в своей поздней работе «Два источника морали и религии» (1932), написанной после многих лет относительного молчания, Бергсон, разрабатывая собственную социальную теорию, вводит понятие *эмоции*, которое можно рассматривать как важный компонент его философского метода, дополняющий интроспекцию, интуицию и интеллект. Эмоция в понимании Бергсона – это не просто психологическое состояние, а глубокая метафизическая энергия, которая связывает индивида с абсолютной реальностью, подобно интуиции. Однако, в то время как интуиция по своему существу субъективна и индивидуальна, будучи укорененной во внутреннем опыте длительности, эмоция действует как объективно-социальная форма интуиции, способная соединять индивидуальное сознание отдельных личностей (Бергсон называет их *открытыми*) с коллективным опытом и трансформировать общественное сознание.

Бергсон в «Двух источниках морали и религии» (1932) определяет и описывает эмоцию следующим образом: «Эмоция – это стимулирующее средство, поскольку она побуждает ум к новым начинаниям, а волю – к упорству. <...> Эмоция – это аффективное потрясение души, но одно дело – возбуждение поверхности, другое – возмущение глубин. В первом случае результат рассеивается, во втором он остается нераздельным. В одном – это колебание частей без сдвига целого; в другом – целое продвигается вперед» [2, с. 32]. Далее Бергсон утверждает, что глубинные (духовные) эмоции, воплотившись в уже упомянутых открытых личностях, ведут к преобразованию социальной действительности, возникновению открытой морали. Последняя включает в себя мораль закрытую (мораль нормы и обязанности), однако принципиально шире ее, поскольку коренится в творческом импульсе самой жизни. В качестве примеров открытых личностей философ приводит религиозных пророков, святых, мистиков, но особенно выделяет великих литераторов [6, с. 260], поскольку литература как вид искусства наиболее способна к передаче духовных эмоций и наиболее эффективна в действии на сознание людей.

Методологически эмоция дополняет интуицию, внедряя внутренний опыт длительности в социальную реальность. В то время как интуиция позволяет философу постичь сущность действительности, эмоция позволяет этому пониманию передаваться и актуализироваться в обществе.

Таким образом, философия Анри Бергсона имплицитно содержит весьма оригинальный метод, состоящий из четырех понятийно-методологических составляющих: интроспекции, интуиции, интеллекта и глубинной эмоции. Интеллект не способен адекватно познавать мир без интуиции, которая предполагает как непосредственное понимание жизни, так и ее творческое преобразование, через эмоцию. При этом «главная» интуиция – это интуиция длительности, опыта проживания неделимого времени, иными словами, времени-качества, а не времени-количества. Такой опыт, по Бергсону, может быть достигнут только через углубленное вглядывание в самого себя, в ходе процесса движения «Я» психологического к своему глубинному «Я». Разумеется, подобный философский метод не может быть строгим, точным и универсальным, в противном случае он утратил бы статус философского, исключая возможность появления радикально новых идей и точек зрения. Поэтому метод Бергсона можно назвать открытым, или творческим. Творчество же предполагает свободу мышления, дерзновение и риск.

Список литературы

1. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / пер. с фр. В.А. Флерова, Н.П. Трубникова. М.: Харвест, 1999. С. 1172–1223.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2021. 288 с.
3. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. / пер. с фр. А.Г. Генисаретского. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 50–160.
4. Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В.А. Флерова. М.: Академический проект, 2022. 319 с.
5. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
6. Евлампиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 360 с.
7. Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона // А. Бергсон: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. И.И. Евлампиева. СПб.: РХГА, 2014. С. 340–414.
8. Deleuze G. Le bergsonisme. Paris: Quadrige, 2004. 119 p.

H. BERGSON'S PHILOSOPHICAL METHOD: BETWEEN INTROSPECTION, INTUITION AND INTELLECT

B.L. Nediak

St.-Petersburg State University, St.-Petersburg

The article attempts to reconstruct and define the philosophical method of Henri Bergson. It highlights the problematic nature of defining Bergson's philosophical method as exclusively intuitivist. A critical examination is undertaken of

the main components of Bergson's methodology—introspection, intuition, intellect, and deep emotion. The methodological sequence of applying these faculties in the formulation and resolution of philosophical problems is determined. Particular attention is given to the concept of duration, which lies at the core of Bergson's approach, and to the role of intuition as a tool for apprehending reality that surpasses the limited capacities of the intellect. The analysis explores how introspection serves as a propaedeutic to intuitive cognition, while emotion links individual consciousness with social reality, leading to its creative transformation. It is concluded that Bergson's approach to the description of the relationship between the abilities of consciousness cannot lead to the formation of a method of philosophical knowledge in the strict or scientific sense of the word; nevertheless, it turns out to be fruitful enough to guide philosophy towards the construction of systemic knowledge about consciousness and its relationship with the world and the Absolute.

Keywords: *intuition, intellect, duration, introspection, emotion, philosophical method, Henri Bergson.*

Об авторе:

НЕДЯК Богдан Леонидович – аспирант, Институт философии, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург.
E-mail: bogdannediak@gmail.com

Author information:

NEDIAK Bohdan Leonidovich – PhD student, Institute of Philosophy St.-Petersburg State University, Russian Federation, St.-Petersburg. E-mail: bogdannediak@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.08.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.09.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.236

Х.-Г. ГАДАМЕР И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Целью статьи является сравнительный анализ воззрений Г.В.Ф. Гегеля и Х.-Г. Гадамера на проблему взаимосвязи исторического опыта и современности. В ее формате раскрываются основные характеристики критической рецепции Гадамером на герменевтической платформе теории опыта, предложенной Гегелем. Разделяя гегелевский подход к опыту как наделенному историческим измерением и постоянной рефлексивной трансформацией, Гадамер одновременно отвергает панлогизм, монологизм и имманентный телеологизм его теоретических воззрений. Опыт истолковывается им как инструмент рефлексивного осмысления герменевтической ситуации, в которой пребывает в интересующей нас проблематике разделением мира экзистенциальный субъект, неотрывный от духовной традиции. Основными свойствами исторического опыта в подобном понимании оказываются принципиальная открытость и диалогизм, позволяющие устанавливать отношения с традицией и иными культурными мирами в свете возможности появления нового, ранее непредсказуемого события. Этот подход к герменевтическому опыту, как показано в статье, является основой интерпретации Гадамером феномена действенно-исторического сознания, представления о котором сложились в полемическом переосмыслении идей философии жизни, неогегельянства и диалогической философии.

Ключевые слова: исторический опыт, современность, действенно-историческое сознание, философия Г.В.Ф. Гегеля, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, герменевтика Х.-Г. Гадамера, неогегельянство.

Введение

Х.-Г. Гадамер известен как создатель философского истолкования герменевтического опыта, лежащего в основе действенно-исторического сознания, осуществляющего постоянную взаимосвязь традиции и современности. Общеизвестно, что платформа его герменевтических построений возникла под непосредственным влиянием идей фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и ориентирована на обоснование практики гуманитарного знания, в спектре представлений которого этого автора особо занимал вопрос о кооперации языка и истории в созидании мира человеческой культуры. Отправляясь от базовых идей своего учителя, Гадамер полагает необходимым их развитие в ключе обращения к целостному спектру европейской мысли прошлого и настоящего. Прежде всего исследователи его

© Губман Б.Л., 2025

достаточно обширного наследия отмечают его глубокую заинтересованность видением диалогической природы философского знания, обозначенной Платоном и Аристотелем, а также И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем. В известном смысле именно эти два его «философских пристрастия» обозначили и его тяготение к обсуждению вопросов, прорисованных в наследии В. Дильтея и Ф. Ницше, представителей неокантианства, феноменологии, немецкой философской антропологии, современной диалогической философии М. Бубера и Э. Левинаса, неогегельянской мысли Б. Кроче, А. Кожева и Р.Дж. Коллингвуда, лингвистической философии Л. Витгенштейна, а также к построениям Ж. Деррида и Ю. Хабермаса. Тема intersubjectивности и историчности опыта в целом принимается Гадамером под доминирующим воздействием мысли Хайдеггера, созданного им взгляда на конституирование мира *Dasein*. Однако при ее рассмотрении и интерпретации Гадамер считает важным показать рефлексивную специфику исторического опыта, его имманентную процессуальность, а эта сторона осмысливаемого им феномена, как справедливо представляется ему, стала предметом глубокой и всесторонней аналитики Гегеля и неогегельянцев. Критический взгляд на трактовку исторического опыта Гегеля и его последователей должен, в его понимании, привести к герменевтическому прочтению значимых сегодня моментов его видения этой темы и ревизии ее базовых тезисов в широком поле традиции европейской философии прошлого и современности. Попытаемся рассмотреть основные грани и значимые выводы предложенной Гадамером стратегии подхода к избранному им предметному полю обсуждения.

Гегелевская платформа видения исторического опыта в герменевтическом прочтении

Гегель – автор, с которым Гадамер вел непрекращающийся диалог на протяжении всей своей творческой карьеры, предлагая оценку непреходяще значимых моментов его наследия для формирования герменевтической платформы и одновременно указывая на те стороны мысли немецкого философа, которые оказываются радикально несовместимыми с современной культурой [13, р. 119–154]. В знаменитой работе «Наследие Гегеля» он кратко и емко резюмировал влияние идей своего великого предшественника на становление собственных взглядов, которые сложились в целом в русле хайдеггерианской фундаментальной онтологии, притязавшей на радикальное преодоление традиции классической европейской философии. Гадамер писал: «Философский поворот, который я попытался придать во взаимосвязи с импульсами, исходящими от мысли Хайдеггера, романтической герменевтике и ее прогрессивному развитию, опираясь на маршрут исторической школы, проложенный Ранке, Дройзеном, Дильтеем и его учениками, неотделим от всеохватывающего синтеза Гегеля. Здесь впервые понятие «логос», которое выработали греки для постижения мира в его целостности, было расширено на исторический мир, не принимая во внимание

сверхъестественно данного истории спасения» [12, р. 39]. Таким образом, он констатирует, что его собственное понимание задач «критики исторического разума», сформированное в духе и стилистике экзистенциальной герменевтики, призвано синтезировать утверждение о специфике познания уникальных, вершащихся во времени деяний людей с гегелевским универсализмом поиска всеобщих оснований диалектического саморазвертывания Абсолюта не только в природе, но и в истории человеческого сообщества.

Ставя перед собой такую задачу, Гадамер сталкивается прежде всего с проблемой совместимости панлогистских начал «абсолютного идеализма» с экзистенциально-герменевтической трактовкой исторического как в финальной инстанции укорененного в уникальном человеческом существовании в потоке мгновений времени, лежащем в основе динамики трансформации коллективно разделяемого культурного мира, который, по его глубокому убеждению, отнюдь не гомогенен и соткан из множества единств.

Подобно многим критикам Гегеля, попытавшимся проанализировать «живое» и «мертвое» в его философии, Гадамер не принимает панлогизма этого мыслителя как радикально противоположного постклассическому теоретизированию. Одновременно, с его точки зрения, в постклассической мысли от В. Дильтея до Э. Кассирера со всей очевидностью прослеживается мысль о том, что творческая деятельность индивидуального субъекта так или иначе опосредована понимаемым в несубстанциальном плане и лишенным глобальной логической подосновы и телеологической запрограммированности, множественным по своим историческим проявлениям «объективным духом» культур. Такого рода установка, на взгляд Гадамера, вполне совместима и с построениями Хайдеггера, который в поздний период своего творчества дополнил феноменологическую онтологию, нацеленную на аналитику человеческого существования в мире, тезисом о важности пребывания субъекта в стихии языка, воплощающего дух культуры.

Одновременно с принятием идеи объективного духа как неотъемлемого фона любых творческих деяний экзистенциального субъекта Гадамер обращается и к поиску позитивного звена гегелевского видения диалектики исторического самосознания абсолютного духовного начала. И именно при обращении к этому тематическому полю он акцентирует свое внимание на истолковании гегелевской трактовки опыта как сопряженной с диалектическим развертыванием самосознания. Хайдеггер, как известно, исходит в своей феноменологической онтологии из состояния присутствия *Dasein* в мире, предполагающего отношение к вещным образованиям и другим человеческим существам в рамках их пространственно-временной упорядоченности. Само конституирование этого мира как процесс, по Гадамеру, связано с феноменом герменевтического опыта, наделяющего его смысловой определенностью. Герменевтический опыт как достояние экзистенции постоянно изменяется в связи с ситуированностью *Dasein* во времени, и понимание имманентного способа его становления и трансформации призвано

способствовать обращению к гегелевским идеям. В этой связи, на взгляд Гадамера, особым значением обладает та трактовка опыта как результата диалектического самодвижения духа, которая была сформулирована еще в «Феноменологии духа», а затем нашла свое развитие в последующих произведениях Гегеля, став одним из важнейших основоположений его учения.

Процесс самопознания духа ведет, в гегелевской интерпретации, к постижению того, что он и есть реальность. Для Гадамера важен не этот итог, знаменующий триумф разума, придающего реальности смысловое единство. Он совсем не стремится утвердить тезис о финальной разумности существующего, ибо в реальности, по его мнению, всегда присутствует иррациональное, различные грани которого были ярко показаны К. Марксом, Ф. Ницше и З. Фрейдом. Однако у Гегеля его привлекает мысль о том, что самопознание духа – это постоянный поиск смыслового единства реальности, направляемый разумом. Движение духа по этому маршруту характеризуется Гегелем как процесс обретения опыта. «Это означает, что мысль уверена в том, что она воспринимает в опыте весь мир “как свою собственную истину и присутствие”». Таким образом, Гегель трансформирует Кантовскую проблему трансцендентального определения понятий рассудка и “доказывает” идеализм разума через уверенность в самосознании. Ибо разум заключается не только в мышлении. Поскольку разум не сводится к мысли. Гегель определяет разум как единство мысли и реальности» [10, р. 56]. Разум, таким образом, в истолковании Гадамером гегелевского понимания опыта как результата рефлексии, осуществляемой в процессе самосознания, объединяет все познавательные способности, направляя их в плане смыслопорождения. Эта гегелевская мысль важна для Гадамера в свете задачи создания собственных представлений о том, как герменевтический опыт конституирует и постоянно корректирует intersubjectively значимый контур мира, которым обладает человек.

Рассуждая об опыте как результате деятельности самосознания, Гегель писал в предисловии к «Феноменологии духа»: «Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция и именно как предмет самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, т. е. предметом своей самости, и что он снимает это инобытие. Это-то движение и называется опытом – движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, – относится ли оно к чувственному бытию или к лишь мысленному простому, – отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания» [4, с. 19]. В приведенном фрагменте опыт трактуется Гегелем как продукт работы самосознания абсолютного духовного начала, устремленного на постижение своего содержания через его опредмечивание и отрицание. Опыт истолковывается в ракурсе его видения как непрерывной рефлексивной деятельности самосознания,

опредмечивающей непосредственно данное в форме чувственно созерцаемого и уже запечатленного в мысли, но потенциально таящего более глубинный смысл. Аккумулируя рефлексивно осмысленное, он всегда дан как результат в совокупности наличных форм, но его отдельные абстрактные проявления суть лишь аппроксимация к конкретности, представимой лишь в Абсолюте. Деятельность самосознания, резюмирующая его диалектическое движение, все содержание опыта, по Гегелю, как раз и служит доказательством тождества духа и реальности как достояния сознания. Опыт обосновывает изначально избираемый онто-теологический принцип тождества мышления и бытия.

В более поздних произведениях Гегель постоянно возвращается к теме рефлексивного самообогащения опыта духовной субстанции мироздания через многообразие ее форм. При этом центральным сюжетом его размышлений по поводу специфики опыта становится тема порождения его динамики со стороны смылосозидающей рефлексивной активности разума как главной способности духовной субстанции. Реальность и опыт, как утверждает Гегель в «Энциклопедии философских наук», следует рассматривать как «сущий разум», который находится в противоречивой взаимосвязи с «рефлексивным разумом», вызывающим к пересмотру того, что выступает как некая ставшая данность [3, с. 89]. Рефлексивная динамика опыта в финальной инстанции выступает как порождение разума, ведущего ее по пути снятия наличного состояния и достижения нового фазиса развития. Разум, вызывающий к постижению и корректировке смысловой картины реальности, обладает свойством рефлексивности, стимулируя опыт к преодолению его наличного состояния.

Обращаясь к истории новоевропейской философии, Гегель отмечает, что осознание значимости рефлексивности опыта, запечатлеваемое в его построениях, является своеобразным итогом ее эволюции. Эмпиризм, по сути дела, не знает сложного процесса опосредования чувственного созерцания рациональной формой, не видит значимости рефлексии. В наследии Декарта, положившего начало рационалистической традиции, открывается мощь рефлексии, которая, однако, не рассматривается как постоянно исторически трансформирующая мир сознания. Новым этапом в подходе к осознанию рефлексивности опыта в процессе его постоянной трансформации, определяемой связью со смылосозидающей активностью разума, стали построения Канта, нашедшие, на взгляд Гегеля, наиболее яркое воплощение в «Критике способности суждения». Он писал, характеризуя направленность этого труда: «Критика силы суждения замечательна тем, что в ней Кант выразил представление и даже мысль об идее. Представление об интуитивном рассудке, внутренней целесообразности и т. д. есть всеобщее, мыслимое как конкретное в себе» [3, с. 178]. Действительно, именно в контексте «третьей критики» Кант демонстрирует тесную взаимосвязь динамической трансформации опыта, способности продуктивного воображения и схематизма рассудка, стремящегося «отчеканить» новые понятия, а

также демонстрирует значимость отличной от определяющей рефлексивной способности суждения, стремящейся к обнаружению нового обобщенно-понятийного содержания в чувственно данном отдельном, под доминантным влиянием разума. Здесь прорисовывается единство динамики опыта и рефлексивности, обусловленной зависимостью рассудочных актов от смылсозидающей деятельности разума, его идей. Кант, несомненно, предвосхищает гегелевское видение озаренного рефлексией опыта. Правда, выражая свое восхищение остротой кантовской мысли, Гегель одновременно порицает его за не преодоленный им примат рассудочного начала познания и за провозглашаемую им непостижимость мира «вещей в себе», что, с его точки зрения, лимитирует возможности смылсозидающей мощи разума, устремленного к постижению Абсолюта.

Гадамер принимает гегелевское видение опыта как результата постоянного рефлексивного движения, сопряженного с порождением все новых предметных форм сознания, но для него неприемлема абсолютная логическая «запрограммированность» реального в границах монологического процесса диалектического саморазвертывания Абсолюта. Он разделяет тезис о том, что человеческий субъект неотделим от объективного духовного фона культуры, аккумулирующего ее опыт, но при этом подчинен не диктату монологии, а всегда пребывает в состоянии диалога с наличными формами, объективирующими опыт истории. Так происходит потому, что корень рефлексивности наличного состояния опыта, его объективных духовных форм обнаруживается в глубине человеческого существования во времени рядом с другими людьми. Кроме того, сама ткань опыта выглядит у него как принадлежащая различным культурным мирам. Следовательно, и рефлексивная работа с опытом происходит, в его понимании, в условиях «многомирия», а диалог и работа со смыслами аккумулирующих его миров ведется как внутри таковых, так и предполагает взаимодействие между ними.

Комментируя собственное истолкование рефлексивности опыта, Гадамер стремится показать, что оно опирается на полемику Хайдеггера с гегелевским наследием. В своем видении этой проблемы он исходит из того, что при всех радикальных различиях гегелевского и хайдеггерианского прочтения сути рефлексивности опыта между ними сохраняется определенный момент преемственности. Он заключается в констатации историчности опыта, его рефлексивной диалектики, которая, правда, получает радикально различное истолкование в гегелевском и хайдеггерианском прочтении ее содержания и направленности.

Действительно, Гадамер совершенно справедливо констатирует интерес Хайдеггера к гегелевской интерпретации опыта (см.: [14]). Учение Гегеля воспринимается Хайдеггером как наиболее значимое проявление эволюции и кризиса европейской метафизики. Недаром он обращается в качестве самостоятельного сюжета рассмотрения к гегелевской трактовке опыта в ряде своих работ. Однако хайдеггерианское истолкование историчности рефлексивной трансформации опыта, как справедливо констатирует

Гадамер, обладает существенными отличиями от гегелевского как в понимании его истоков, так и в плане имманентного содержания.

Гегелевский историзм и развиваемое на его основе истолкование опыта органично связаны с его панлогизмом, предполагающим неуклонное движение Абсолюта по пути рефлексивного самопостижения, ориентированного на раскрытие истины бытия¹. Этот процесс реализуем не только в чисто логической форме, но и в природе, а затем в истории, предполагающей имманентную телеологическую направленность развития по траектории достижения свободы. Диалектика «утверждения через разрушение», столкновения противоположных начал и их синтеза составляет, по Гадамеру, суть гегелевского видения историчности процесса рефлексивного самодвижения абсолютного духовного начала. Придерживаясь линии логического оптимизма, Гегель считает его совместимым с утверждением тезиса о перманентной незавершенности процесса движения мысли к постижению тотальности бытия. Гегель предстает в построениях Гадамера «наиболее радикальным» последователем греческой мысли и выразителем ее неколебимой уверенности в мощи разума. Хайдеггер рисуется им, напротив, мыслителем изначально вдохновлявшимся христианским пиетистским видением ограниченности его возможностей, идеями А. Августина, М. Лютера и Я. Бёме. Несмотря на это, Гадамер полагает вполне обоснованным акцент определенного родства их подходов к пониманию природы философской рефлексии как всегда несущей на себе печать исторической обусловленности. Именно в этом моменте хайдеггерианский способ рефлексивного осмысления философских проблем, по Гадамеру, вновь и вновь совпадает с гегелевским «спекулятивным идеализмом», предполагая «включение истории в рамки философского вопрошания» [10, р. 104]. Соотнесенность философской рефлексии с опытом истории приобретает, правда, иную форму, нежели та, что присуща размышлениям Гегеля.

Обнаружив в ранний период своего творчества источник историчности в пребывании Dasein в потоке времени, Хайдеггер затем, как подчеркивает Гадамер, отходит от «трансцендентального понимания я» и вопрошания бытия с этой позиции. Он осуществляет, подобно Гегелю, узревшему за субъективными формами духа диалектику его объективного самораскрытия, переход к видению человеческого существования на фоне безбрежного и сокрытого в своей неизречимой полноте бытия [10, р. 104]. При этом трансформируется и понимание истока историчности, составляющей условие рефлексивной трансформации опыта, задающей отправную точку философского вопрошания. Гадамер констатирует, что именно «сокрытость», своеобразная «потаенность» бытия, представленность неполноты его

¹ Всесторонний анализ этой грани наследия Гегеля представлен в трудах В.Ф. Асмуса, В.Н. Белова, А.В. Гулыги, Б.Т. Григорьяна, Т.Б. Длугач, Э.В. Ильенкова, М.А. Кисселя, И.С. Кона, В.А. Лекторского, И.С. Нарского, Н.В. Мотрошиловой, Т.И. Ойзермана, М.Е. Соболевой и др. российских авторов.

граней в потоке человеческого существования и есть главный исток историчности в творчестве «позднего» Хайдеггера.

Хайдеггер, от установки которого отталкивается Гадамер, сохраняет преемственность с гегелевской оценкой значимости исторического опыта. Однако если у Гегеля этот тезис сопряжен с панлогистской убежденностью в поступательном снятии наличных духовных форм в движении к раскрытию истины бытия, то для Хайдеггера бытие всегда сохраняет свою «потенность», а его явленность в пространстве объективного духа культурной традиции никогда логически не предопределена. Она осуществляется в объективно задающей фон усилий экзистенциального субъекта ткани национального языка, воплощающего поле возможных смыслов культуры. Гадамер заключает: «Поэтому как раз в этом плане говорение всегда превосходит лингвистически складывающуюся сферу, внутри которой мы обнаруживаем себя. Это становится очевидным, например, во встрече с иностранными языками, в особенности, с теми, что имеют совершенно иной исторический и культурный источник, который вводит нас в опыт мира, которым мы раньше не обладали и для выражения которого у нас отсутствовали слова» [10, р. 115–116]. Гегелевская убежденность в рефлексивной преемственности форм исторического опыта, лишенная панлогистского стержня на почве хайдеггерианской мысли и приобретающая черты экзистенциального видения этого сюжета, становится отправной точкой размышлений об этом тематическом поле Гадамера. Проблема специфики и творческого обогащения исторического опыта органически связана в наследии Гадамера с тезисом о его диалогической окрашенности и принципиальной «открытости» любым внутри- и межкультурным событийным вызовам.

Действенно-историческое сознание и современность

Исторический опыт, по убеждению Гадамера, постоянно питает действенно-историческое сознание, понимаемое им как средство постижения смысла и одновременно активной трансформации той ситуации, в которой пребывает экзистенциальный субъект. Исходя из герменевтического истолкования рефлексивного опыта постижения ситуации существования субъекта как источника и результата историчности, он не приемлет идею необходимости обусловленности культурной традиции, определяющей течение событий человеческой жизни, но одновременно усматривает в качестве чрезвычайно значимого ее духовно-смысловое содержание, которое составляет зримый объективный фон любых творческих актов, совершаемых людьми. Своеобразной квинтэссенцией размышлений Гадамера о специфике культурного творчества и особенности его постижения в гуманитарном познании является мысль о том, что герменевтический опыт получает свое воплощение в действенно-историческом сознании, которое задает видение прошлого и настоящего как конкретного единства. И если, сообразно с гегелевским истолкованием связи минувшего и настоящего, они в финальной инстанции подчинены имманентной монологике самодвижения

Абсолюта, то в питаемой идеями хайдеггеровской фундаментальной онтологии герменевтике Гадамера обнаружение действия культурно-исторической традиции в современной ситуации сопряжено с поливариантностью возможных событий и непрерывным диалогом вовлеченных в их свершения субъектов. Герметичной монологичности ортодоксально гегелевского видения сценария истории в построениях Гадамера противостоит пафос постоянного многовариантного диалога с традицией, исходя из горизонта современности, содержащий в себе возможность нового прочтения ее содержания. Этот момент создает возможность обращения Гадамера к несущим схожую направленность построениям неогегельянцев, предложивших яркую критику системы и метода Гегеля с позиций радикального историзма.

Гадамер отнюдь не притязает на то, чтобы провозгласить себя теоретиком, впервые декларирующим значимость заинтересованности познающего историю субъекта в постижении предметности минувшего. Такой взгляд отнюдь не оригинален и может, по его мнению, быть вполне совместимым с последующим мыслительным шагом, предполагающим возможность объективистского убеждения в перспективности создания рефлексивных средств, критико-методологических приемов, которые помогут победить любые субъективистские пристрастия и возвыситься над той ситуацией, в которой пребывает человек, заинтересованный произошедшим в истории. Новизна его трактовки действенно-исторического сознания, резюмирующего рефлексивно опыт пребывания человека в потоке традиции, заключается в принципиальной невозможности мыслить минувшее вне ситуации его осмысления – герменевтической ситуации. Он говорит: «Действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической ситуации» [2, с. 357]. Таким образом, невозможно «воспарить» над ситуацией, в которой оказывается субъект, пытающийся наделить смыслом события, случившиеся в потоке времени. Он, как утверждает Гадамер вслед за Хайдеггером, органично неотделим от того мира, в котором это событие или цепь таковых понимаются и интерпретируются.

Означает ли сказанное желание Гадамера подвергнуть сомнению значение рефлексивности, которая позволяет критически отнестись к предмету мысли? Отнюдь нет: она остается важным средством полагания предметности мысли, неотъемлемым свойством исторического опыта. Однако, в отличие от картезианского типа рефлексии, ей, в понимании Гадамера, не дано добиться полной прозрачности мыслимой предметности, поскольку она сама является продуктом истории. Хотя Гегель и рассматривается им как мыслитель, который постиг историческое измерение рефлексии, он питал иллюзию в ее способности «пробиться» к подлинной реальности духа минувшего, запечатлевая однозначно и поступательно ее содержание. Гадамер пишет: «Утверждение, что история воздействий полностью осознанна, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолютное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия» [2, с. 367]. Иной вариант представляет собой

герменевтика Хайдеггера, в формате которой историчность укоренена в самом способе пребывания Dasein в потоке времени, задающем отношение к событиям минувшего. Мир человеческого существования постоянно трансформируется во времени, задавая онтологически изменение связи с событиями минувшего, целостностью традиции. Этот подход приобретает несколько иную форму констатации в творчестве «позднего» Хайдеггера вместе с появлением акцента производности историчности от «скольжения» Dasein по контуру никогда не данной тотальности Бытия, ее скрытости, которая определяет историчность существования, устремленного на ее постижение, но схватывающего поступательно лишь открывающиеся грани сущего. Однако в целом хайдеггеровское понимание историчности сохраняет определенное постоянство и обретает лишь несколько иное истолкование в связи с изменениями, которые приобретает его философская доктрина. Историчность так или иначе связывается им с онтологией человеческого существования во времени на фоне неизречимой бытийной тотальности. Историописание поэтому, по Хайдеггеру, выступает производной способностью по отношению к экзистенциально заданной историчности. Оно, разумеется, отмечено рефлексивностью и способностью запечатлевать определенные, интересующие субъекта стороны потока духовной традиции. Следуя за Хайдеггером, который усматривал возможность аббераций, неадекватного видения истории в том, что она, подобно науке, следует в фарватере, предопределенном метафизикой, Гадамер также подмечает возможность искажения видения минувшего, сопряженной с обстоятельствами, в которых оно создается. «Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод отрицает собственную историчность» [2, с. 367]. И в этом плане он развивает хайдеггеровские положения о круговой структуре понимания, дополняя их собственными размышлениями о предпосылках исторического мировидения и способе конституирования знания о минувшем, формирующемся в режиме диалога.

Учение Гадамера складывается в полемике с установкой Просвещения, предполагавшей, что критическая рефлексия должна для своего эффективного осуществления сделать своим первым шагом освобождение от предпосылочного знания, являющегося по своей сути совокупностью предрассудков, стоящих на пути адекватного постижения реалий мира. Гадамер, опираясь на герменевтические идеи Хайдеггера, решительно порывает с такого рода познавательной установкой, утверждая невозможность беспредпосылочного знания. В построениях Хайдеггера, уходящих своими корнями в философское наследие философии жизни Ф. Ницше и В. Дильтея, феноменологию Э. Гуссерля, развивается теория горизонтальной теории понимания. Мир, в котором пребывает Dasein, конституируется, по его убеждению, как существующий в горизонте времени, intersubjectively разделяемый с другими людьми как смысловая целостность, существующая при посредстве языка. Смысловой горизонт, через призму которого видятся все

наполняющие его предметные реалии и другие люди, отмечен непрерывным изменением смыслов, поскольку понимание предполагает одновременно с наличием их состоянием еще и расширение объема таковых, осуществляющееся через процесс интерпретации новых событий, обнаруживающихся в поле «бытия-сознания». Если рассуждать таким образом, то, разумеется, не может быть и речи о том, что постижение мира должно базироваться на радикальном избавлении от предпосылочного знания. Понимание как экзистенциальная характеристика *Dasein* оказывается наделенным круговой структурой. Разделяя хайдеггерианское истолкование природы герменевтического круга, Гадамер опровергает просвещенческую стратегию обретения «прозрачного сознания» через рефлексивное изгнание предрассудков. Познающий субъект в силу своей онтологической включенности в историю должен необходимо разделять те предрассудки и предрассудки, которые характерны для определенной эпохи, хотя, разумеется, как рациональное существо, он обладает способностью рефлексивно относиться к ним, выделяя способствующие или мешающие ему на пути постижения мира. Наследуя положения, предложенные Хайдеггером, Гадамер развивает собственное учение о вовлеченности экзистенциального субъекта через разделяемый им с другими людьми intersubjectively данный мир в объективный поток предания, традиции культуры. Именно в этом ракурсе и сосредоточиваются его усилия по утверждению существования действенно-исторического сознания через слияние горизонтов прошлого и настоящего.

Хотя построения Гадамера связаны, по его собственному признанию, с определенным возвращением от идей Хайдеггера к повторному внимательному прочтению наследия прежде всего В. Дильтея, в учении о слиянии горизонтов прошлого и настоящего отчетливо прослеживается акцентированное обращение к размышлениям относительно этого сюжета именно Ницше и Гуссерля [2, с. 358]. Отдавая дань уважения ницшеанскому перспективизму, Гадамер полагает наивным убеждение некоторых историков в возможности непредвзятого проникновения в горизонт изучаемых событий минувшего, дабы видеть их «собственное бытие» (см.: [8, р. 177–208]). В этом случае их ошибка заключается в допущении существования некоторого независимого от ситуации современности горизонта минувшего, который доступен познанию. Прошлое объективируется и помещается на дистанции от горизонта настоящего, наделяясь статусом самостоятельного существования, тогда как они, по убеждению Гадамера, не могут существовать отдельно.

Действенно-историческое сознание рождается в герменевтической ситуации и предполагает, что человек принадлежит ей, а его рефлексивные усилия никогда не следует рассматривать как имеющие завершение. Он правомерно утверждает, что действенно-историческая рефлексия никогда не «высветляет» до конца эту ситуацию. «Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя» [2, с. 357]. Именно этот момент онтологии человеческого существования задает и особенность рефлексивного

установления связи горизонтов прошлого и настоящего. Он предполагает в реальности зависимость горизонта прошлого от горизонта настоящего и наоборот. Минувшее определяется нами по отношению к точке существования в настоящем, в которой мы сейчас пребываем. Настоящее также соотносится с бытием традиции, понимаемой как нечто минувшее. Когда мы пытаемся рефлексивным усилием постигнуть горизонт настоящего, нами неминуемо, по мысли Гадамера, осуществляется его сопоставление с контуром истории. Другое, в роли которого выступает традиция минувшего, очерченная контуром исторической рефлексии, становится отправным пунктом видения того, что рассматривается как современность. Потому-то действенно-историческая рефлексия представляется ему подчиняющейся внутренней логике диалогического мышления. Идентифицировав горизонт настоящего, рефлексия снимает его противопоставление контуру истории, заданной традицией для того, чтобы затем вновь восстанавливать и утверждать единство этих противоположных начал. Дистанцирование и отождествление двух горизонтов лежит в основе непрестанного рефлексивного становления опыта, лежащего в основе действенно-исторического сознания.

Традиция, коррелятивная настоящему, которое постоянно чревато будущим состоянием, властно вторгается в современную ситуацию, предшествуя ее рефлексивной аналитике. Поэтому такого рода взаимодействие горизонтов прошлого и настоящего при внимательном рассмотрении, как представляется Гадамеру, должно вести не к их противопоставлению, а, напротив, к осмыслению ситуации их слияния. Он резюмирует: «Набросок исторического горизонта является следовательно лишь моментом в осуществлении понимания — он не окаменеет в самоотчуждении некоего прошедшего сознания, но настигается настоящим, которое вновь включает его в свой собственный горизонт понимания. При осуществлении понимания происходит действительное слияние горизонтов, которое вместе с набрасыванием исторического горизонта тут же производит его снятие» [2, с. 363]. Контроль взаимодействия этих горизонтов постоянно осуществляется действенно историческим сознанием. В основе этого процесса лежит рефлексивный механизм постоянного полагания новых предметных реалий и их опосредования в границах герменевтического опыта. Его главной чертой является не только ситуативность, но и экзистенциально неустранимая открытость, которая была неведома Гегелю.

Сама постановка проблемы открытости действенно-исторического сознания при всей акцентировке роли предания, традиции предполагает, по Гадамеру, идею его замкнутости на присутствие Dasein в ситуации настоящего, чреватой событийным вызовом и побуждающей к диалогу и выбору. Эта центрированность на теме значимости современности, открытости исторического опыта как соотносящего постоянную рефлексивность с его незавершенной целостностью обусловила определенное созвучие философских построений Гадамера и неогегельянства. Гадамер многократно

указывает в своих сочинениях на значимость неогегельянского критического различения «живого» и «мертвого» в наследии Гегеля. Конечно же, в связи с собственной доминантной ориентированностью на обоснование специфики гуманитарного знания ему особенно близки положения, развиваемые в историцистском по своему звучанию наследии Б. Кроче и Р.Дж. Коллингвуда.

В построениях Кроче определяющим их лейтмотивом является мысль о том, что мир предстает как доступная рефлексивной мысли тотальность непрерывного становления духа, которая всегда постигается ею в ее открытости и актуальном звучании в современной ситуации [7, с. 10]. Итальянский философ выступил с программной критикой не только гегелевской системы, но и с обличением «ригидности» диалектического схемосозидания, присущего ей и губящего подлинно продуктивное и резюмирующее рефлексивное становление духа движение саморазвития конкретного понятия. Отсюда и его «абсолютный историзм», вера в нелимитированность, открытость опыта духа, отливающегося в непредсказуемых конstellляциях его становящихся форм. Не только радикальный «презентизм» Кроче, но и его тезис о тождестве истории и философии были унаследованы его критиком и одновременно продолжателем его начинаний на британской почве Р.Дж. Коллингвудом, чьи идеи оказались особенно близки Гадамеру.

Развивая свое понимание герменевтического опыта как движущей силы действенно-исторического сознания, Гадамер утверждает, что его открытость задает в качестве кардинального средства общения с традицией диалогический режим логики вопроса и ответа. И если несомненными основоположниками этого типа европейского диалогического философского дискурса были Сократ и Платон, то в современную эпоху, по мнению Гадамера, именно Коллингвуду удалось показать значимость логики вопроса и ответа при обращении к проблеме постижения смыслового содержания истории.

Выступив против слепого эмпирико-позитивистского поклонения фактам, истории «ножниц и клея» объективистского типа, Коллингвуд, как известно, апеллирует к власти «априорного воображения», позволяющего осуществить своеобразное «проигрывание» смыслового содержания деяний людей, свершившихся в прошлом, в условиях современности [6, с. 229]. Для коллингвудовского истолкования «проигрывания» минувшего в воображении, изучающему историю свойственно и признание значимости общих метафизических предпосылок этого процесса, которые культурно обусловлены и могут нести различный эффект. Им развивается положение о значимости допущения рефлексивной метафизики как неискоренимой в историческом познании (см.: [1; 5]). Отдельные фрагменты истории, по его мнению, обретают смысловое звучание в перспективе идеи истории, предполагающей потенциальное наличие никогда непостижимого в его полноте ее целостного смысла. Этот спектр идейного наследия Коллингвуда, с очевидностью питаемый переосмыслением гегелевской трактовки

исторического опыта как рефлексивной динамической основы постижения минувшего, в целом позитивно воспринимается Гадамером. Он признает несомненную заслугу британского философа в том, что разработанная им логика вопроса и ответа раскрывает источник и природу исторического познания, во многом совпадая с его собственным истолкованием основы действительно-исторического сознания.

К числу неоспоримых достижений Коллингвуда Гадамер относит прежде всего раскрытие им исторического характера постановки вопросов, сфокусированных на содержании и смысле минувшего, равно как и получаемых на них ответов, их взаимную корреляцию, сопутствующую релятивному контексту возникновения таковых. Тезис об отсутствии вечных проблем, резюмирующего их вопрошания и ответов представляется Гадамеру как нельзя более созвучным его собственному видению этих процессов в динамике «сплава» горизонтов прошлого и настоящего. Именно так работает, на его взгляд, смыслопорождение объективируемых в свете исторического опыта фрагментов традиции минувшего, обретающих жизнь в настоящем. Правда, принимая в целом коллингвудианскую трактовку логики вопроса и ответа, он вносит в ее истолкования свои собственные существенные коррективы.

В полемике с Коллингвудом Гадамер ставит под вопрос провозглашаемую британским автором возможность «проигрывания» мысли исторических деятелей в сознании историка, который пытается наделить их смыслом на основе изучения событийной ткани определенной ситуации, принадлежащей минувшему при изучении источников. В отличие от Коллингвуда, он не считает, что в акте «воспроизведения» мысли исторических персонажей можно адекватно и полно постигнуть смысловую мотивацию их реальных поступков, не уделяя внимания тому обстоятельству, что как сам поставленный в некотором горизонте видения мира вопрос, так и тот ответ, который будет получен, ситуативно обусловлены и относительноны по своему содержанию. Отлично осознавая исторический характер проблемного вопрошания, Коллингвуд утверждает, по его мнению, невозможное совпадение рационально-смыслового содержания мысли историка и интересующего его персонажа минувшего.

Кроме того, как представляется Гадамеру, субъект, пытающийся разгадать смысл деяний людей минувшего, работает не напрямую с свершившимися событиями, а обращается к тексту, сообщаящему о них. Поэтому более логичным, с его точки зрения, будет утверждать направленность понимания на смысл того или иного текста, который повествует о событийном ряде, занимающем потенциального исследователя. Именно этим отмечены усилия понимающего, работающего, по его глубокому убеждению, в границах «слияния горизонтов» прошлого и настоящего под воздействием опыта, движущего действительно-историческим сознанием.

Одновременно с изложением своих критических замечаний, адресованных британскому философу, Гадамер подчеркивает значимость

диалогической интерпретации самого процесса постановки вопроса, адресованного традиции, и полученного ответа. Если следовать внутренней логике истолкования способа осуществления действенно-исторического сознания, то общение с традицией немислимо вне диалога с ней. Парадоксальным образом, как замечает он, диалог с традицией, тем преданием, которое запечатлено текстом, инициирован самой традицией. «Я» историка в этом процессе диалогического общения как бы первоначально оказывается затронутым «Ты» традиции, посылающей ему вопрошание, которой он затем осознает и артикулирует, адресуя изучаемому тексту в поисках ответа. Под очевидным влиянием наследия Г. Когена и диалогической философии Бубера Гадамер придает персоналистическое измерение голосу традиции, вызывающему к историку через текст, запечатлевающий ее содержание.

В процессе понимания действий, совершенных в прошлом, как подчеркивает Гадамер, диалог ведется не только в «вертикальном» направлении, как процесс единения минувшего и настоящего, но и в «горизонтальной» плоскости с другими субъектами, пребывающими в мире познающего традицию. При этом не следует забывать, что в ходе диалога в него может вторгаться совершенно непредвиденно приходящее извне, ранее не присутствовавшее в горизонте диалогизирующих субъектов событие, трансформирующее предметность и смысловое содержание диалога. Оно способно менять отношение участников диалога к уже знакомым, но дискуссионным событиям. Поскольку диалог мыслится как интересубъективная связь, семантическое взаимодействие диалогизирующих субъектов в свете возникающего вопрошания, он предполагает порой диаметрально противоположные суждения его участников относительно обсуждаемого событийного поля. Участники диалога, как полагает Гадамер, стремятся к обретению взаимоприемлемой позиции в отношении наделяемой смыслом предметности, ее предикативном оформлении в суждении. И обретаемое ими в итоге суждение рисуется Гадамеру, который в этом отношении, безусловно, подобно неогегельянцам, следует по пути, проложенному еще в «третьей критике» Канта, как результат игры [11, р. 66]. Соединение образа с рефлексивно обретаемым предикатом в суждении рождает новую смысловую реальность в горизонте культурного мира [9, S. 59–62]. Этот процесс не может быть заранее предопределен, и это происходит в силу открытости опыта постижения истории, которым обладает экзистенциальный субъект, живущий в настоящем и устремленный в будущее. Гадамер говорит, апеллируя, несомненно, к наследию «позднего» Хайдеггера, об открытости и историчности смылосозидания, поскольку в поле диалога постоянно врывается «невысказанное» бытийное содержание. Оно в своей событийности постоянно обогащает горизонт понимания, смысловой слой наличной культуры на базе рефлексивного постижения обсуждаемой событийной предметности, возникающего в поле живого взаимодействия диалогизирующих субъектов. Это диалогическое общение выглядит простирающимся за границы наличного духовного мира одной культуры, поскольку для него существует также

потенциально всегда еще и возможность взаимодействия с иными культурными мирами.

Выводы

Обратившись к проблеме взаимосвязи исторического опыта и современности, Гадамер сумел предложить оригинальный вариант ее видения в свете синтеза идей Хайдеггера с наследием Гегеля и неогегельянства. Вслед за Хайдеггером он утверждает, что герменевтический опыт произведен от онтологии пребывания *Dasein* в потоке времени, сообщающего ему исторический характер. Вслед за утверждением этого положения он полагает важным развитие идей «позднего» Хайдеггера о том, что индивидуальное существование, вплетенное в мир intersубъективных связей, опосредовано языком как носителем духовной традиции, сквозь призму которого открываются потаенные грани неизречимого бытийного начала. Связь человеческого существования с опытом традиции привела «позднего» Хайдеггера к внимательному изучению гегелевского истолкования опыта как имеющего фундаментально историческое измерение рефлексивного инструмента саморазвития духа. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, не приемлем гегелевский панлогизм, монологизм его диалектических конструкций, их телеологизм, делающий созданную им систему вершиной европейской метафизики. Одновременно Гадамер, во многом развивая идеи своего учителя, предлагает видеть в качестве позитивного и достойного продолжения звена наследия Гегеля его представление о рефлексивно-историческом начале опыта, питающего развитие духовной традиции, осуществляемого экзистенциальным субъектом. Смыслосозидание культурного мира, в котором он пребывает, Гадамер видит, в противоположность Гегелю, как централизованный на моменте современности, открытый и диалогический процесс.

При разработке темы действенно-исторического сознания Гадамер опирается на переосмысленное в формате герменевтики гегелевское истолкование историчности и рефлексивной мощи опыта, позволяющего диалектически сопрягать горизонты традиции и современности. Действенно-историческое сознание рассматривается им в перспективе, во многом родственной идейному наследию неогегельянства, отмеченному поиском «живого» и «мертвого» в мысли Гегеля. Одновременно с освоением корпуса его идей Гадамер обращается к потенциалу философии жизни и диалогической философии, позволившему ему разработать вопрос о способе рефлексивного осмысления никогда не завершенного прояснения герменевтической ситуации, смыслового наполнения того культурного мира, в котором пребывает экзистенциальный субъект. Средством рефлексивного осмысления исторического опыта в построениях Гадамера становится логика вопроса и ответа, возникшая в полемическом осмыслении философии Р.Дж. Коллингвуда. Предложенная Гадамером стратегия устройства мира культуры раскрывает сложную диалектику сопряжения его диахронного и синхронного смысловых измерений на базе диалога. Она предполагает постоянную открытость

иным культурным мирам, а также непредвиденному событию, способному изменить привычный ракурс миропонимания, активизируя диалогическую игру, ведущую к неограниченному смыслозиданию. Разработанный им подход к взаимосвязи исторического опыта и современности позволяет конструктивно осмыслить многие важные грани гуманитарного познания.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. Исторический опыт и нарратив: Р.Дж. Коллингвуд и Л.О. Минк // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2022. № 4. С. 179–191.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 698 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 452 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. М.: Изд. Социально-экономической литературы, 1959. Т. 4. 440 с.
5. Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р.Дж. Коллингвуда. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. 300 с.
6. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
7. Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. 191 с.
8. Babich B. Gadamer and Nietzsche on the Question of Science: 'the Victory of Scientific Method over Science'. In: Hans-Georg Gadamer... Cuestiones abiertas / Open Questions. Ed. by F. Bey. Quito : Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, 2025. P. 177–208.
9. Di Cesare D. Gadamer – ein philosophisches Porträt. Tübingen: Siebeck Mohr, 2009. 324 S.
10. Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies. New Haven; L.: Yale University Press, 1976. 118 p.
11. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkley: Los Angeles, L.: University of California Press, 1977. 243 p.
12. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. Cambridge, L.: MIT Press, 1998. 179 p.
13. Gjesdal K. Gadamer and the Legacy of German Idealism. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2009. 235 p.
14. Heidegger M. Hegel's Concept of Experience. N.Y.: L.: Harper and Row Publishers, 1970. 155 p.

H.G. GADAMER AND G.W.F. HEGEL: HISTORICAL EXPERIENCE AND CONTEMPORARY SITUATION

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The paper is aimed at providing a comparative analysis of the views of G.W.F. Hegel and H.G. Gadamer on the relationship between historical experience and contemporary situation. In this article, the main characteristics of Gadamer's

critical reception of Hegel's theory of experience on the hermeneutical platform are explored. While sharing Hegel's approach to experience as having a historical dimension and undergoing constant reflexive transformation, Gadamer simultaneously rejects the panlogism, monologism, and immanent teleology of his theoretical views. He interprets experience as a tool for reflecting on the hermeneutical situation in which the existential subject, inseparable from the spiritual tradition, exists in an intersubjectively shared world. The main properties of historical experience in this understanding are fundamental openness and dialogism, which allow us to establish relations with tradition and other cultural worlds in light of the possibility of a new and previously unpredictable event. This approach to hermeneutical experience, as revealed in the article, is the basis for Gadamer's interpretation of the phenomenon of effective-historical consciousness, which was developed through a polemical reinterpretation of the ideas of life philosophy, neo-Hegelianism, and dialogical philosophy.

Keywords: *historical experience, modernity, effective-historical consciousness, G.W.F. Hegel's philosophy, M. Heidegger's fundamental ontology, H.G. Gadamer's hermeneutics, neo-Hegelianism.*

Об авторе:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2025.

УДК 1(091):[17.025]

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.3.254

ЭТИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ ДОЛГА: ДОЛГОВЫЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

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

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

В статье обсуждаются многообразные аспекты истолкования концепта «долг» в контексте этической теории. В современном обществе долговые обязательства принимают различные формы – от финансовых до социальных и моральных. В статье анализируется, как в ключевых философских направлениях воспринимают долг и его воздействие на отдельных индивидов и общество. Одним из основных вопросов исследования является экспликация парадоксов, возникающих при попытке установления, что собой представляет моральный долг. Рассматриваются конкретные ситуации, когда исполнение обязательств идет вразрез с личными убеждениями или социальными нормами. В какой степени, к примеру, человек обязан помогать другим, если это противоречит его интересам или пониманию справедливости? В статье обсуждаются реальные примеры, в частности, ситуации с кредитами, заемными обязательствами, а также моральные дилеммы, возникающие в условиях финансового давления.

В статье акцентируется внимание на концепте социальных долгов и влиянии последних на чувство ответственности как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Обсуждается вопрос, как культурно-исторический контекст формирует понимание человеком долга и обязательств, как само общество квалифицирует долги, связанные с помощью нуждающимся, и каким образом эти восприятия эволюционируют в течение времени.

Отдельное внимание уделяется взаимосвязи долга и справедливости. Особо подчеркивается, как представления о моральном долге могут стать источником острых конфликтов, когда частные интересы сталкиваются с общественными. В заключение обсуждаются направления по углублению понимания этических парадоксов долга и повышению общественной осведомленности относительно их значимости в различных контекстах, от личных до социальных.

Ключевые слова: социальная ответственность, долг, этика, справедливость, социальные нормы, устойчивое развитие.

Введение

В наши дни долг – это не просто некое денежное обязательство, а многогранный феномен, оказывающий серьезное воздействие на межличностные отношения и понимание человеком честности. Этот феномен может быть как инструментом достижения личных целей, так и средством эксплуатации, способствуя развитию или, наоборот, провоцируя

© Шестаков А.А., Рагойша А.И., Буртовая Ю.В., 2025

нестабильность. Можно утверждать, что долг – это не только торжество победителя, но и потенциальное наказание для тех, кто не достиг успеха. «Долг – это не только справедливость победителя; он может также служить средством наказания тех победителей, которые не должны были побеждать» [6, с. 11]. Такая объективная амбивалентность делает рассматриваемый феномен предметом сложных этических и философских дискуссий, требующих тщательного рассмотрения.

История этого понятия уходит корнями в далекое прошлое, простираясь от элементарных взаимных обязательств до современных разветвленных финансовых систем. В античное время долг являлся основой экономического равновесия, позднее приобрел существенные религиозные коннотации, став частью этического учения. Философы эпохи Просвещения, в свою очередь, переосмыслили долг в контексте его влияния на мораль и общественные нормы. В последние десятилетия интерес к рассмотрению этого феномена возрос из-за экономической нестабильности, а также повышения общей задолженности в мире. В связи с чем стали рассматриваться не только экономические, но и социально-культурные контексты проблемы, когда долг квалифицируется как часть общественного уклада, влияющего на нравы и этику.

В свою очередь, этика долга рассматривает концептуальные вопросы справедливости, ответственности и свободы. Значимое противоречие обнаруживается в случае необходимости выплаты долга и возможных неблагоприятных последствий для конкретного заемщика и общества вообще. Долговая кабала может привести к ограничению прав человека, в то время как банкротство воспринимается как нарушение социальных норм. «В течение очень долгого времени среди интеллектуалов царило негласное правило не ставить Больших Вопросов. С каждым днем становится все очевиднее, что у нас нет другого выбора, кроме как начать их задавать» [6, с. 24].

Исторический обзор концепций долга в философских учениях

Античная философия сыграла важную роль в формировании базовых представлений о долге, рассматривая последний не только с обычной для данного концепта экономической точки зрения, но и в более широком – моральном и социальном контексте. В древнегреческой культуре долг был связан с идеями справедливости и гармонией существования в государстве. Как подчеркивал Платон, «...несправедливость вызывает раздоры, ненависть, междоусобицы, а справедливость – единодушие и дружбу» [12, с. 125]. Аристотель, в свою очередь, уделял внимание справедливости и равенству, отмечая, что долг способствует поддержанию социальной гармонии и порядка, «...так как для большинства приятнее жить, не соблюдая порядка, нежели подчиняться здравому смыслу» [3, с. 577]. Для римского философа Сенеки долг стал базовой моральной категорией, отражая обязательства граждан перед государством и друг перед другом, что подчеркивало ключевую роль этого феномена в создании стабильного общества. «Малая ссуда делает человека твоим должником, большая – врагом» [16, с. 49].

В Средние века концепция долга претерпела значительные изменения под влиянием христианской теологии. В этот период этот феномен стал восприниматься через призму религиозных обязанностей, приобретая существенные духовные коннотации. Это понимание освящалось трудами Фомы Аквинского, связывающего долг с божественным порядком и моральными обязательствами перед Богом и окружающими. «Добродетель религии также подобна добродетели справедливости, поскольку должное (*debitum*) является необходимым элементом любого справедливого действия, и человек поступает справедливо тогда, когда он должен другому нечто и отдает этот долг...» [1, с. 40]. Долг в это время приобрел значение не только экономической необходимости, но и духовной ответственности, требуя соблюдения моральных норм и выполнения религиозных предписаний. Тем самым подчеркивалась важность долга как средства укрепления духовных и социальных связей в обществе.

Эпоха Просвещения ознаменовалась радикальным пересмотром философских взглядов на долг. Такие мыслители как, к примеру, И. Кант, переосмыслили концепцию долга, акцентируя внимание на рациональности и автономии индивида. «Развитие (*cultura*) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всяческих возможных целей есть долг человека перед самим собой» (см. подр.: [7]). Для немецкого мыслителя долг перестает быть лишь внешне навязанной обязанностью и становится имманентным моральным императивом, основанным на разуме и свободной воле. «В таком (практическом) смысле можно это [положение] сформулировать следующим образом: иметь религию – долг человека перед самим собой» [7]. Кантовский категорический императив, требующий действовать так, чтобы твои действия могли стать универсальным законом, возвел моральный долг в центр этической философии. Такое новое позиционирование категории долга оказало значительное воздействие на дальнейшее развитие всей нравственной философии и определило ее основные направления на века вперед.

В XX и XXI вв. идея долга продолжает эволюционировать, отражая изменения в социальных и экономических условиях. Современные философы и экономисты рассматривают долг как важный социальный конструкт, который не только отражает, но и формирует общественные отношения. Особое внимание уделяется вопросам социальной справедливости, неравенства и власти, напрямую связанных с долгом. «Нет лучшего способа оправдать отношения, основанные на насилии, и придать им нравственный облик, чем выразить их языком долга, – прежде всего потому, что это сразу создает впечатление, будто сама жертва делает что-то не так» [6, с. 10]. Современные теории акцентируют необходимость осмысления долга в контексте процесса глобализации, где долг становится важным инструментом экономического и политического влияния, изменяя соотношение сил между государствами и обществами. «Иерархические системы управления не очень эффективны: они способствуют отуплению тех, кто находится наверху, и мстительному крючкотворству тех, кто находится внизу» [6, с. 98]

Итак, исторический обзор концепции долга в философии убедительно свидетельствует, как менялось его истолкование на протяжении веков под воздействием социокультурных и религиозных факторов.

Этические дилеммы и парадоксы, связанные с долгом

Иммануил Кант подчеркивал, что «долг — это необходимость действовать с уважением к закону» (см. подр.: [8]). Эта обязанность может поставить человека перед серьезным нравственным выбором, особенно когда исполнение долговых обязательств противоречит его интересам или моральным принципам. К примеру, необходимость погасить долги может заставить человека пренебречь интересами своей семьи или своими этическими взглядами, создавая конфликт между личной моральной позицией и социальными нормами. Это противоречие подчеркивает сложность долга как морального явления, требующего компромиссов и вдумчивого осмысления. «В светском мире нравственность в основном состоит в том, чтобы выполнять обязательства по отношению к другим, и мы упорно представляем эти обязательства как долги» [5, с. 18].

Одним из главных парадоксов, связанных с долгом, является его потенциальное противоречие принципам справедливости. Джон Ролз в своей теории справедливости утверждает, что «...при выборе принципов кажется разумным и приемлемым, что никто не должен получить преимущества или испытывать тяготы за счет естественных случайностей или социальных обстоятельств» [13, с. 31]. В отдельных случаях долг может использоваться как инструмент угнетения, укрепляющий социальное неравенство и несправедливость. «Жить в долгу означает быть виновным, неполноценным» [6, с. 60]. К примеру, высокие процентные ставки и долговая зависимость показывают, как долг может превратиться в средство эксплуатации, ограничивающее возможности должника и усиливающее в еще большей степени социальное неравенство. Эти моменты ставят перед обществом сложные вопросы о правомерности долговых обязательств в условиях, где стремление к равенству и уважению прав человека должно оставаться в приоритете.

Обязанности по долгам актуализируют вопросы о пределах личной ответственности и о ее связи с общественными последствиями. Как замечал Аристотель, «...середина между избытком и недостатком — равное; выгода же и ущерб суть избыток и недостаток, и притом в противоположном отношении: выгодой называется избыток блага и недостаток зла, ущербом — противоположное; середина же между ними есть равное, которое мы называем справедливым» [2, с. 95]. Это утверждение можно использовать для понимания долга как морального обязательства, которое в условиях экономической нестабильности может обратиться непосильным бременем для многих людей. Современные дискуссии подчеркивают необходимость более справедливых и гибких решений по вопросам долгов, которые учитывают как индивидуальные, так и коллективные аспекты. Существует необходимость создания социальных механизмов защиты и перераспределения, которые

могли бы поддерживать людей в трудные времена, обеспечивая справедливость и устойчивость в обществе.

Философская рефлексия помогает глубже понять, какое влияние долговые обязательства оказывают на нашу свободу. Концепция долга как ограничения свободы восходит к идеям Ж.-Ж. Руссо: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах» [14, с. 10]. Таким образом, долг может действительно ограничивать наши возможности, заставляя следовать принятым правилам и решениям. Это обстоятельство создает сложную моральную дилемму: как сочетать необходимость исполнения своих обязательств с правом на личную свободу и автономию? Данная проблема особенно актуальна в современном мире, где финансовые обязательства стали неотъемлемой частью жизни каждого человека.

Вопрос о влиянии долга на свободу актуализирует важные вопросы о том, как общество может найти баланс между правами и обязанностями, чтобы каждый мог полностью реализовать собственный потенциал, не испытывая ограничений, навязанных внешними обстоятельствами. «В Библии, как и в Месопотамии, под “свободой” понималось прежде всего освобождение от долга» [6, с. 85].

Сложность и многогранность долга проявляется в этических дилеммах и парадоксах, которые он порождает. Долг в качестве морального и социального обязательства ставит вопросы о справедливости, ответственности и свободе. Поиск баланса между указанными феноменами требует глубокого философского осмысления и разработки новых подходов для построения более справедливого и устойчивого общества. В этой связи Дж.Ст. Милль отмечал, что «индивидуальная свобода должна быть ограничена следующим образом: индивидуум не должен быть вреден для людей, но если он воздерживается от всего, что вредно другим, и действует сообразно своим наклонностям и своим мнениям только в тех случаях, когда его действия касаются непосредственно только его самого, то при таких условиях по тем же причинам, по которым абсолютно необходима для людей полная свобода мнений, абсолютно необходима для них и полная свобода действий, т. е. полная свобода осуществлять свои мнения в действительной жизни на свой собственный страх» [11, с. 324]. Эти размышления направлены на создание общества, в котором долг служит не просто ограничением, а необходимым инструментом для достижения общего блага и личного процветания, способствуя тем самым гармонии и взаимопониманию. В конечном итоге цель этих идей – построение общества, где долг становится не препятствием, а *возможностью* для достижения справедливости и равенства.

Долг и справедливость: идеалы морали и практические реалии

Связь между долгом и справедливостью – это крайне противоречивый вопрос, когда моральные принципы сталкиваются с реальной жизнью. Он заставляет задуматься о том, как согласовать идеальные представления о справедливости с тем, что происходит в действительности с людьми и

обществом. Многие философы пытались понять, что такое справедливость и как она проявляется в вопросах долга. К примеру, Д. Ролз считал, что «...справедливость как честность, будучи договорным взглядом, предполагает, что принципы выбора, и, стало быть, принципы справедливости, сами являются объектом исходного соглашения» [13, с. 39]. В идеале долговая справедливость предполагает, что все имеют равные права на получение кредитов – без каких-либо форм дискриминации.

Цель заключается в том, чтобы финансовая система способствовала общему благосостоянию и прогрессу, а не углубляла социальное расслоение и угнетение. «Когда кто-то начинает излагать вещи в терминах долга, то рано или поздно люди неизбежно станут задавать вопрос, кто что и кому на самом деле должен» [6, с. 13]. Тем не менее на практике достижение такой справедливости оказывается непростой задачей. Несмотря на стремление к равенству, действующие финансовые механизмы приводят к противоположному результату, в еще большей степени усиливая неравенство. Обсуждение долгов неизменно вызывает вопросы о реальных заемщиках и кредиторах. Например, чрезмерно высокие процентные ставки и невыгодные условия кредитования могут обременять малообеспеченные слои населения, заставляя их погружаться в долговую зависимость. Это обстоятельство поднимает вопрос об ответственности кредиторов и государства за ситуации, когда долги наносят серьезный ущерб жизни людей.

Ключевая проблема в данном случае заключается в том, кто реально отвечает за долги и при каких обстоятельствах общество должно помогать должникам. Это сложный этический вопрос, вызывающий споры. Аристотель в этой связи справедливо отмечал, что «добродетель есть известного рода середина, поскольку она стремится к среднему» [2, с. 32]. Технологические инновации могут значительно упростить управление долгами и в какой-то степени упростить финансовые связи. Использование цифровых платформ для управления задолженностью и обучения финансовой грамотности повышает прозрачность и доступность финансовых продуктов. Эти инструменты могут предложить более эффективные и легкие способы управления финансами, помогая людям избежать чрезмерной задолженности и облегчить их общее финансовое положение.

Итак, связь между долгом и справедливостью поднимает сложные моральные и практические вопросы, требующие серьезного рассмотрения и поиска решений. В этой связи для достижения баланса между моральными устоями и реальными условиями нужно развивать более справедливые и инклюзивные финансовые системы, а также поддерживать социальную солидарность и взаимопомощь. «Наша вина состоит в том, что мы осмеливаемся представлять себя равными Всему Прочему, что Существует или Когда-Либо Существовало, и ставим подобный долг во главу угла» [6, с. 72]. В конечном счете стремление к справедливости в долговой сфере должно базироваться на принципах уважения, равенства и сотрудничества, что позволит

построить более устойчивое и справедливое общество. «Налоги – это просто мера нашего долга перед обществом, выпестовавшим нас» [6, с. 63]

Долг и личная ответственность: философский контекст рассмотрения

Проблемы долга и личной ответственности занимают значительное место в философии, поскольку затрагивают ключевые аспекты человеческой жизни – свободу воли, моральные обязательства и природу ответственности. Эти концепции помогают лучше понять, каким образом долговые обязательства влияют на наше поведение и принятие решений, а также как можно справедливо распределить ответственность между индивидами и обществом в целом. «“Долг перед обществом” есть не только у преступников – все мы до определенной степени виновны и даже являемся преступниками» [6, с. 62]. Философские поиски индивидуальной ответственности начинаются с анализа, в котором человек может быть признан ответственным за свои действия в контексте наличия/отсутствия долгов. Важной темой в данном случае является свобода воли. Жан-Поль Сартр, к примеру, утверждал, что «смерть другого неумолимо конституирует меня как объект, точно так же, как и моя собственная смерть» [15, с. 425]. Многие философы утверждают, что личная ответственность не может быть отделена от экономических условий, социальных норм и культурных традиций. Всё это может серьезно ограничивать человеку выбор, а также возможности управлять своими долгами. В этой связи Карл Маркс в «Экономических рукописях 1957–1859 гг.» подчеркивал: «...власть, которую каждый индивид осуществляет над деятельностью других или над общественными богатствами, заключается в нем как владельце меновых стоимостей, денег» [10, с. 100]. Это в свою очередь приводит к философским утверждениям о справедливости и необходимости создания соответствующих условий, способствующих поддержке индивидуальных усилий в управлении долгами.

Этические аспекты личной ответственности включают вопросы справедливости и добродетелей. Аристотель, рассматривая добродетель как важный элемент справедливой жизни, выделял такие качества, как честность, умеренность и благоразумие, помогающие людям принимать ответственные решения. «Щедрого ведь хвалят не за его поступки в военных делах, и не в тех обстоятельствах, где проявляется умеренный человек, и не за его судебные решения, а за то, как он поступает при раздаче и получении ценностей, преимущественно же за раздачу» [2, с. 65]. Современные мыслители, такие, к примеру, как А. Макинтайр, также изучают, как можно понять добродетели для формирования более ответственного подхода к долговым обязательствам. «Еще позднее “долг” и “обязательство” стали употребляться по большей части как взаимозаменяемые термины; та же история с терминами “верный долгу” и “добродетельный”» [9, с. 314].

Особо подчеркнем, что современные философские дебаты не обходят стороной и темы общей ответственности и взаимопомощи в обществе.

Философ Д. Ролз, разрабатывая свою концепцию справедливости, указывает на необходимость построения общества, где у всех есть равные шансы, особенно в условиях долговой нагрузки. «Если способность человека к товарищескому чувству реализована путем приобретения привязанностей в соответствии с первым законом и если социальные устройства справедливы и публично признаны справедливыми, то такой человек приобретает дружеские чувства и доверие к другим в ассоциации, поскольку они с очевидным намерением выполняют свой долг и обязательства и соответствуют идеалам своего общественного положения» [13, с. 426]. Важно приложить совместные усилия для создания общества, где долг вовсе не будет барьером для личностного роста и благополучия. Освещение указанных вопросов требует комплексного подхода, который мог бы учитывать как индивидуальные, так и коллективные аспекты ответственности. Философские размышления о долге и ответственности способствуют поиску путей к более справедливому и устойчивому обществу, где долг и ответственность будут согласовываться с возможностями и поддержкой. Такого рода обсуждения помогают создать условия, при которых каждый человек может раскрыть свой потенциал, не сталкиваясь с чрезмерным долговым бременем, и способствуют построению общества, основанного на принципах справедливости и солидарности. «Мы все рождаемся с долгом перед обществом» [6, с. 74].

Долг как социальный конструкт: критический анализ

В нынешнем обществе долг рассматривается не просто как финансовая обязанность, но и как многогранное социальное явление. Изучение долга как социального конструкта помогает глубже осознать его влияние на общественные структуры, межличностные отношения и индивидуальные пути жизни. Долговые обязательства играют важную роль в поддержании и укреплении существующих социальных и экономических иерархий. В этой связи многочисленные исследования П. Бурдые ярко иллюстрируют, как долговые отношения способствуют сохранению и воспроизводству социального неравенства. «В подобном мире есть только два способа прочно привязать кого-либо к себе: либо дар как долг, т. е. открыто экономические обязательства, налагаемые ростовщиком, либо моральные обязательства и аффективные связи, создаваемые и поддерживаемые щедрым даром, – словом, либо открытое принуждение, либо принуждение символическое, цензурированное и эвфемизированное, т. е. неузнанно-признанное» [4, с. 248]. В обществах, где доступ к финансовым ресурсам ограничен для менее привилегированных групп, бремя долга может выступать инструментом, затрудняющим социальное продвижение и создающим повторяющиеся циклы долговой зависимости. Долг, таким образом, становится не только финансовым, но и социальным барьером, укрепляющим классовые разрывы и препятствующим изменению социальной иерархии. Этот кажущийся на первый взгляд малозначащим аспект превращает долг в мощный

инструмент сохранения существующих социальных и экономических устоев, а также эффективное средство социального контроля.

Культурные нормы и политические институты имеют решающее значение в формировании восприятия и функционирования долга. Еще Макс Вебер в своих исследованиях подчеркивал, как культурные установки и религиозные верования влияют на экономическое поведение. «Благочестивая скупая не прельщает столь деятельные натуры, а религия представляется им лишь средством отвлечь людей от трудовой деятельности в этом мире» [5, с. 89]. В данном идейном контексте долг может восприниматься как моральная обязанность или как обычная экономическая практика, что существенно влияет на финансовое поведение как отдельных людей, так и целых сообществ. Это обстоятельство подчеркивает, что глубоко укоренившиеся культурные нормы могут определять отношение к долговым обязательствам и формировать соответствующие экономические практики.

Политическая система формирует правила игры в сфере долга, определяя, насколько легко можно получить кредит и как его выплачивать. Эти правила, естественно, могут либо облегчить, либо усложнить выход из долговой ямы для разных слоев населения, влияя на социальное неравенство. Как видим, долг становится инструментом политического манипулирования, формируя социальные связи и экономическое поведение, что в свою очередь влияет на развитие общества и экономические структуры. «Общества, не имевшие государства, как правило, не знали и рынков» [5, с. 53]. Политика в этой сфере может как укреплять существующий порядок, так и способствовать его изменению, влияя на экономическую свободу и возможности для социального роста. Долг, как социальное явление, часто подвергается критике за свою роль в создании экономической нестабильности и уязвимости. Критики в особенности подчеркивают, что существующая система кредитования может лишь стимулировать чрезмерные траты и безответственное отношение к финансам, что приводит к экономическим кризисам. Легкость получения кредитов создает видимость финансовой свободы, но на самом деле ведет к непреодолимой долговой зависимости и ограничивает возможности для улучшения социального положения. Изложенное выше подчеркивает необходимость пересмотра существующих финансовых практик и – шире – функционирования экономических систем.

Критический анализ долга выявляет его роль как инструмента социального контроля и подчеркивает необходимость реформирования существующих систем. Это обстоятельство открывает возможности для создания более справедливых и устойчивых экономических моделей, способствующих равноправию и социальной мобильности. Такой подход требует не только изменения соответствующих политических и экономических стратегий, но и глубоких культурных трансформаций, направленных на уменьшение негативного влияния долга на общество. «У большинства из нас принцип “око за око” ассоциируется не со справедливостью, а с мстительной жестокостью» [6, с. 93].

Итак, понимание долга как социального конструкта дает перспективные идеи для разработки политик и стратегий, которые могли бы привести к более справедливому и сбалансированному обществу, в котором экономическая свобода и социальная справедливость должны идти рука об руку, обеспечивая устойчивое развитие и гармоничное сосуществование всех социальных групп. Такое преобразование требует от нас не только пересмотра наших подходов к финансам и экономике, но и к переоценке наших культурных и социальных ценностей. «Однако если, рождаясь, мы оказываемся в безмерном долгу перед людьми, которые позволили нам появиться на свет, но при этом такой единицы, как “общество”, не существует, то кому или чему мы на самом деле этим обязаны? Всеми и всем? Одним людям и вещам больше, чем другим? И как мы выплачиваем долг чему-то столь расплывчатому? Или, точнее, кто и на каких основаниях может претендовать на то, чтобы говорить нам, как мы можем его выплатить?» [6, с. 70].

Заключение

Исследование моральных дилемм, связанных с долгом, позволяет глубже понять эту социальную институцию, важную как для личной, так и для общественной морали. Долг, как ключевое звено экономики, поднимает вопросы справедливости, ответственности и морального выбора, стоящего перед людьми и обществами. Долговое бремя вызывает дискуссии о справедливости, особенно из-за неравного положения кредиторов и должников. «Концепция долга вводит в заблуждение, так как мы представляем себе, что мир состоит из ряда компактных, однообразных единиц под названием “общества” и что все люди знают, к какому из них они принадлежат. В истории такое случалось редко» [6, с. 70]. Указанная диспропорция требует пересмотра кредитных механизмов и внедрения более честных практик, учитывающих интересы всех сторон. Необходимо, стало быть, создавать модели, где долг не будет орудием угнетения или неравенства. Долговая нагрузка может противоречить личным нравственным обязательствам. Поэтому представляется важным найти баланс, позволяющий выполнять денежные обязательства, не жертвуя моральными принципами и социальными обязательствами. Понятно, что долг может существенно ограничивать право выбора, навязывая определенные типы поведения. Здесь важно учитывать, как долг влияет на возможность людей принимать независимые и осознанные решения. В современных условиях важна разработка новых моральных правил, которые могут объединить финансовые и этические взгляды в работающую экономическую модель. Для этого необходимо пересмотреть устоявшиеся практики и изменения отношения к долгу. Необходимо стремиться к такому мироустройству, где политика в области экономики принимается с учетом этики и уважения к общечеловеческим ценностям.

Список литературы

1. Апполонов А.В. Добродетель религии в этическом учении Фомы Аквинского // *Этическая мысль*. 2024. Т. 24, № 2. С. 34–46.
2. Аристотель Никомахова этика. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 222 с.
3. Аристотель Политика // *Соч.*: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 376–644.
4. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
6. Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 528 с.
7. Кант И. Метафизика нравов. Этическое учение о началах. Часть первая // Научная электронная библиотека «Гражданское общество в России». [Электронный ресурс]. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Kant.Metaphisika_5.pdf (дата обращения – 12.06.2025).
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы. [Электронный ресурс]. URL: <http://vehi.net/zph/ikant.html> (дата обращения – 12.06.2025).
9. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. / 2-е изд. М.: Изд-во полит. лит., 1968. Т. 46. Ч. 1. 585 с.
11. Милль Д.С. О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века) / пер с англ. А.Н. Неведомский. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 288–392.
12. Платон Сочинения: в 3 т / пер. с древнегреч.; под общ. ред. А.Ф. Loseva и В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. 685 с.
13. Ролз Д. Теория справедливости / пер. с англ.; науч. ред. и предисл. В.В. Целищева; изд. 2-е. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 536 с.
14. Руссо Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. М.: Издательство Юрайт, 2018. 146 с.
15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2002. 640 с.
16. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. Ошерова С. М.: Наука, 2018. 680 с.

ETHICAL PARADOXES OF DEBT: DEBT OBLIGATIONS IN MORAL PHILOSOPHY

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

Samara State Technical University, Samara, Russia

The article discusses the diverse aspects of the interpretation of the concept of «debt» in the context of ethical theory. In modern society, debt obligations take various forms - from financial to social and moral. The article analyzes how debt and its impact on individuals and society are perceived in key philosophical

directions. One of the main questions of the study is the explication of paradoxes that arise when trying to establish what constitutes a moral duty. Specific situations are considered when the fulfillment of obligations runs counter to personal beliefs or social norms. To what extent, for example, is a person obliged to help others if this is contrary to his interests or understanding of justice? The article discusses real examples, in particular, situations with loans, debt obligations, as well as moral dilemmas arising in the face of financial pressure.

The article focuses on the concept of social debts and the influence of the latter on a sense of responsibility both at the individual and collective levels. The question is discussed how the cultural and historical context shape a person's understanding of duty and obligations, how society itself qualifies debts associated with helping those in need, and how these perceptions evolve over time. Particular attention is paid to the relationship between debt and equity. It is emphasized how ideas about moral duty can become a source of acute conflicts when private interests collide with public ones. The conclusion discusses directions to deepen understanding of the ethical paradoxes of duty and raise public awareness of their significance in contexts ranging from personal to social.

Keywords: *social responsibility, debt, ethics, justice, social norms, sustainable development.*

Об авторах:

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

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

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.

Authors information:

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

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

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТвГУ. СЕРИЯ: ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» необходимо представить:

- файлы:
 - рукопись статьи;
 - сведения об авторе(ах);
 - скан заполненного лицензионного договора.
- – заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

В связи с переходом журнала на электронную форму подачи, рецензирования и обработки статей рукописи подаются в электронном виде в формате MS Word через систему Open Journal System (OJS) на сайте <https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/login>.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;
5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;

7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.docx, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; рецензии; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносятся подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008.

«Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. **Название учреждения(-ий)** на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. **Аннотация** на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. **Ключевые слова (Keywords)** на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. **Сведения об авторах на русском языке** (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученая степень, ученое звание, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. **Сведения об авторах на английском языке** (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

В связи с формированием Министерством юстиции РФ реестра организаций, физических лиц и СМИ, выполняющих функции иностранного агента, убедительно просим авторов проверять текст предоставляемых статей и ссылок в них на предмет включения соответствующих субъектов в реестр Министерства юстиции РФ.

При наличии указаний/ссылок на физических лиц, организации и СМИ из указанного реестра необходимо после ФИО, наименования организации или СМИ ставить знак сноски * (звездочку) и на этой же странице под текстом указывать факт включения в реестр.

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. Трёхсвятская, 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 №3 (73), 2025

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: 04.08.2024. Выход в свет: 08.08.2024.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 189.

Издатель/учредитель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33

Отпечатано в издательстве Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д. 12, корп. Б.

Тел. (4822) 35-60-63.

Цена свободная